

Bilder von Juden und Christen in der *sīra* und im normativen Hadith: Eine gattungsspezifische Untersuchung

Saleh Peter Spiewok

1. Hinführung

Die koranische Normativität ist nach der klassischen sunnitischen Lehre das Resultat einer multi-disziplinären exegetischen Tradition. In dieser bildet das Überlieferungskorpus des Propheten (d. h. das Prophetenhadith) und der *salaf*¹ einen elementaren Baustein, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Es ist die älteste Literatur zur Rezeption des Korans und macht damit der Nachwelt Vorstellungen von Normativität in den ersten beiden Jahrhunderten der Hīġra zugänglich.
2. In der Tradition der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) entwickelte sich das Prophetenhadith epistemologisch zu einer mit dem Koran prinzipiell gleichberechtigten Quelle der Normenableitung. Im Unterschied zum Korantext ist der Hadithtext jedoch nicht *per se* autoritativ; vielmehr unterliegt seine Anwendung als schlagendes Argument (*ḥuġġa*) einigen Bedingungen.²
3. Koran und Hadith sind, insbesondere nach der sunnitischen Anschauung, hinsichtlich der Auslegung funktional eng miteinander verknüpft. Das Hadith hat die Funktion, den Koran zu erklären, zu spezifizieren und zu ergänzen.³ Dadurch übt es einen enormen Einfluss auf seine Deutung aus.

Mit Blick auf Muster der Darstellung der *ahl al-kitāb* (wörtl. ‚die Leute der Schrift‘)⁴ im Überlieferungskorpus legt dies nahe, dass auch die Vorstell-

1 Der Begriff *salaf* bezeichnet die ehrwürdigen Alvorderen, im technischen Sinne die Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und die ihnen folgende Generation (*at-tābi‘ūn*).

2 Diese werden in den *uṣūl*-Werken ausführlich diskutiert.

3 Vgl. Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009, S. 150–153.

4 Der Begriff bezeichnet primär die Juden und Christen, sekundär auch die sog. Sabier (vielleicht die Mandäer) und z. T. die Zoroastrier; vgl. Georges Vajda, „Ahl al-Kitāb“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 1, 1960, S. 264–266. Die

ungen über die Angehörigen dieser Gruppe in der exegetischen Tradition von diesem Korpus beeinflusst wurden.

2. Forschungsstand, Ziele, methodisches Vorgehen

In der islamwissenschaftlichen Forschung kann hinsichtlich der frühislamischen Überlieferung auf eine jahrzehntealte Tradition von Ansätzen zurückgeblickt werden, welche die oft polemische Darstellung der Juden und Christen in der Hadithliteratur als historisch nicht haltbar ansehen. Dabei ist generell ein deutlicher Überhang von *sīra*-Forschung zulasten des normativen Hadith⁵ zu beobachten.⁶ Radikal revisionistische Ansätze spekulieren – meist vor allem auf zeitgenössische außer-islamische Quellen vertrauend⁷ – gar über eine alternative, jüdisch-christliche Entstehungsgeschichte des Islams. So zeichnen Patricia Crone und Michael Cook das Bild einer verdrängten Urgeschichte⁸ und wagen damit einen (recht zweifelhaften) Spagat zwischen der konservativen philologisch-historischen ori-

Inklusion der zuletzt Genannten scheint zur Zeit der frühen Hadithüberlieferung noch nicht üblich gewesen zu sein, vielmehr stellt die Erhebung der Schutzsteuer für die Zoroastrier eine nur auf diese rechtliche Frage bezogene Analogie dar; vgl. Mālik b. Anas, *Muwattaʿ* Mālik, ed. von Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, 2 Bde., Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1985, Bd. 1, S. 278.

- 5 Ich subsumiere beide Gattungen unter dem Oberbegriff des Hadith. Da ich mich mit Blick auf die Literatur der *mağāzī* (Kriegszüge) auf die Biographie des Propheten beschränke (siehe Fn. 35), wird für den geschichtlichen Korpus im Folgenden ausschließlich der *sīra*-Begriff verwendet, der in der Regel für die Biographie des Propheten steht.
- 6 In der älteren Forschung wurde besonders das Motiv der Schriftverfälschung erforscht. Für eine jüngere Studie siehe Gabriel S. Reynolds, „On the Quranic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic“, in: *Journal of the American Oriental Society* 130.2 (2010), S. 189–202. Ferner wurde das Verbot der Nachahmung (*taṣābbuh*) erforscht; siehe Youshaa Patel, „The Islamic Treatises against Imitation (Taṣābbuh): A Bibliographical History“, in: *Arabica* 65.5 – 6 (2018), S. 597–639.
- 7 John Wansbrough, der Wegbereiter revisionistischer Deutung der Genese des Islams, hielt die islamische Traditionsliteratur für eine rein heilsgeschichtliche Konstruktion mit judeo-christlichen Wurzeln; vgl. John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford/New York 1978.
- 8 Vgl. Patricia Crone/Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977. In diesem Stil wurden weitere Studien verfasst. Hoyland fasste die gesammelten Zeugnisse außerislamischer Quellen vom 7. bis 9. Jahrhundert akribisch zusammen; vgl. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A*

entalistischen Forschung und postmodernen Postulaten. Besonders in der jüngeren Forschung dominieren hingegen Studien, in denen den Bildern der *ahl al-kitāb* in der Hadithliteratur vielschichtigere inter-religiöse Wirklichkeiten aus anderen Quellen gegenübergestellt werden. Diese signifikante Kluft wird vor allem auf Wunschvorstellungen sowie normative und theologische Debatten unter den Traditionsgelehrten zurückgeführt.⁹

Nahezu alle diese Studien haben gemeinsam, dass sie methodisch im ersten Schritt nach der Brauchbarkeit dieser Überlieferungen als historische Quellen fragen und davon ausgehend im zweiten Schritt entweder alternative Geschichtsverläufe zeichnen oder aus den Quellen historische Erkenntnisse zu gewinnen versuchen.

Nach Ansicht des Autors wird mit dieser Herangehensweise der zweite Schritt vor dem notwendigen ersten gemacht. Bevor mehr über den historischen Wert von Textinhalten gesagt werden kann, muss erst einmal geklärt werden, inwiefern die Urheber dieser Texte überhaupt Wert auf historische Korrekt- und Exaktheit im heutigen Sinne gelegt haben. Zur Klärung dieser Frage muss mit kultur- und/oder literaturwissenschaftlichen Werkzeugen aufgeschlüsselt werden, aus welchen kulturellen Ressourcen und literarischen Konventionen die „Schreiber-Tradenten“,¹⁰ die das Überlieferungskorpus geformt haben, schöpften. Mit anderen Worten: Anstatt sich voreilig in spekulative Überlegungen zu stürzen, sind die Texte auf gattungstypische Merkmale und deren sozio-kulturelle Verortung hin zu untersuchen.

In diesem Beitrag werde ich mich mit groben Mustern von Textsorten bescheiden.¹¹ Die zentrale Forschungsfrage lautet, inwiefern distinktive

Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, New Jersey 1997.

9 Im Folgenden eine exemplarische Auswahl: Zu Vorbehalten ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb gegen die Einstellungen christlicher Sekretäre siehe Luke Yarbrough, „Upholding God’s Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims“, in: *Islamic Law and Society* 19.1 (2012), S. 11–85. Zur Pejorisation des *ḡimma*-Begriffs siehe Mahmoud Ayoub, „Dhimma in Qur’an and Hadith“, in: *Arab Studies Quarterly* 5.2 (1983), S. 172–191. Zu Verbannungsverdicten in der Hadithliteratur siehe Harry Munt, „No Two Religions: Non-Muslims in the Early Islamic Ḥijāz“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 87.2 (2015), S. 249–269. Zu klassischen Exegesen des pluralistischen Verses 2:62 siehe al-Husein N. Madhany, „Pooh-Poohing Pluralism: *Ijtihādīng Ḥadīth* to Build a Theology of Exclusion“, in: *the Muslim World* 98.4 (2008), S. 407–422.

10 Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S. 140.

11 Während diachronische Untersuchungen im Übermaß existieren, wurde in der westlichen Hadithforschung bisher, wie mir scheint, nur eine einzige und weit-

Gattungen unterschiedliche Darstellungen der *ahl al-kitāb* hervorbringen. Sollte dies der Fall sein, kann als gesichert gelten, dass die literarische Form die Darstellung der Juden und Christen sowie ihr Verhältnis zu den Muslimen beeinflusst. Im Anschluss an diese Analyse können Überlegungen zu der Frage vorgenommen werden, was das über die Historizität der Koexistenz der Muslime mit Juden und Christen im ersten Jahrhundert der Hīġra aussagt. Diese Frage werde ich anhand von kollektiven Erinnerungsmustern zu klären versuchen. Abschließend soll darüber reflektiert werden, welchen Wert diese Korpora für heutige inter-religiöse Themen besitzen.

3. Gattungsanalyse

3.1 Die Wichtigkeit der Gattungsfrage

In der modernen historiographischen Forschung und nicht weniger in der Bibelwissenschaft gelten Gattungsanalysen als unverzichtbarer Bestandteil textgeschichtlicher Untersuchungen. Erst wenn geklärt ist, mit welchen Darstellungsformen man es in einem bestimmten historischen Text zu tun hat und wie diese kulturell und epistemologisch verortet werden können, lassen sich weitergehende Aussagen über die Historizität des Textes treffen.¹² Nun kann die Vergangenheit der Gegenwart nur zugänglich werden, indem sie in Erinnerung gerufen wird. Erinnerungen sind jedoch *per se* vergegenwärtigte, d. h. rekonstruierte bzw. gedeutete Vergangenheit.¹³ Konsequenterweise ist der Autor nach dem postmodernen Paradigma nicht länger ein objektiver Richter über vergangenes Geschehen.¹⁴ Vielmehr wirkt er am Konstruktionsprozess der Vergangenheit in maßgebender Rolle mit, indem er von der Gesellschaft autorisiert wird, das (sel-

hin unbekannte fundierte rhetorische Analyse des Hadith vorgenommen: Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadīṭ*, Tübingen 1965.

12 Vgl. Wilhelm Egger, „Semantische Analyse: Sinn durch Beziehung“, in: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989, S. 138–191, hier S. 146–152.

13 Vgl. Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, Stuttgart 2017, S. 9.

14 Diese szientistische Auffassung geht auf den Historismus des 19./20. Jahrhundert zurück, der Geschichte als organischen, nach objektiven Kriterien interpretierbaren Prozess betrachtet; vgl. Johann G. Droysen, *Historik*, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977, S. 221.

ten selbst) bezeugte historische Geschehen bzw. verfügbare Quellmaterial zu selektieren und zu gewichten sowie ihm eine narrativ, d.h. mit den Mitteln sprachlicher Gestaltungsmöglichkeiten vermittelte Sinnbildung zu verleihen. Dabei wird er von der subjektiven Einbildungskraft sowie von sprachlichen Konventionen und kulturellen Denkschemata beeinflusst.¹⁵

Davon ausgehend kann über die antike Historiographie gesagt werden, dass auf der einen Seite zweifellos der Anspruch verfolgt wurde, die beschriebenen historischen Ereignisse aus den zuverlässigsten Quellen zu rekonstruieren, die Autoren die Darstellung aber auf der anderen Seite unter Zuhilfenahme schöpferischer Freiheiten flankieren durften, die unter den einander ergänzenden Termini ‚Semantisierung‘ (Aufladung mit Sinn) und ‚Fiktionalisierung‘ (narrative Weiter- und Umformung) subsumiert werden können. Dazu gehören die Inklusion von fiktionalen Erzählstücken und Episoden, von Dialogen, die niemals stattgefunden haben, von erfundenen Zeugenaussagen oder Selbstbezeugungen und dergleichen mehr.¹⁶ Clare K. Rothschild benennt fünf literarische Konventionen für die Apostelgeschichte des Lukas, die allgemein die antike Historiographie charakterisieren: „Patterns of recurrence, prediction, predictive exploitation of auxiliary verbs [...], amplification of eyewitness, epitomizing“.¹⁷ Geschichte wird in der Antike und im Mittelalter nicht wie heute in erster Linie von ihren Diskontinuitäten, Brüchen und Wandlungen her gedacht, sondern von der Kontinuität und Wiederkehr einer vorgegebenen normativen Weltordnung. Durch exemplarische Geschichten werden Handlungsspielräume ausgelotet.¹⁸ Geschichte fungiert dabei, wie Cicero sagte, als „lebendige Erinnerung“ und „Lehrmeister des Lebens“,¹⁹ reicht also stets in die Gegenwart hinein. Vor diesem Hintergrund wird die generell akzeptierte Praxis kleinerer und größerer narrativer Eingriffe in die Erzählstruktur geschichtlicher Darstellung verständlicher.

Die Bereitschaft zur Semantisierung gilt umso mehr für die heilsgeschichtliche Geschichtsdarstellung wie die Evangelien und die Apostelge-

15 Vgl. Jörn Rüsen, *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 2012, S. 27, 199.

16 Vgl. Martin Hose, „Exzentrische Formen der Historiographie im Hellenismus“, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, hrsg. von Jörg Frey, Clare K. Rothschild und Jens Schröter, Berlin 2009, S. 182–213.

17 Clare K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*, Tübingen 2004, S. 293.

18 Vgl. Rüsen, *Zeit und Sinn*, S. 92.

19 Marcus Tullius Cicero, *De Oratore: Über den Redner*, ed. von Harald Merklin, Stuttgart 1991, S. 229.

schichte. Hier kleiden die episodenhaften Ereignisse die zentralen heilsgeschichtlichen Motive, d. h. die Christologien, Theologumena und Hagiographien, die den eigentlichen Fokus des Werks bilden, in eine narrative Erzählung ein.²⁰

Folglich navigiert eine inquisitorische Strenge (vermeintlich) objektiver Faktensuche in antiken und spätantiken Geschichtsdarstellungen die Recherche an der eigentlichen Textintention vorbei. Stattdessen muss sich die Forschung darauf einlassen, mit Texten zu operieren, die historisch wahr sein wollen, d. h. nicht als reiner Mythos oder literarisches Spiel angelegt sind, dabei aber signifikante Elemente der Stilisierung aufweisen.²¹

Für die muslimische Überlieferungsliteratur muss analog die Annahme gelten, dass die Tradenten, welche die Lebensgeschichte des Propheten, sein Handeln sowie das seiner Zeitgenossen und ihrer Erben tradierten, sammelten und aufzeichneten, generell nicht einfach nur plump historische Ereignisse und Diskurse erfanden. Vielmehr sahen sie sich als Hüter glaubwürdigen Erzählguts, konnten jedoch kreative Spielräume in der Weiterführung dieser Überlieferungstoffe nutzen. Der Terminus der ‚sinngemäßen Überlieferung‘ (*ar-riwāya bi-l-ma‘nā*) zielte in späteren Zeiten auf Gestaltungsmerkmale eher kosmetischer Natur ab,²² im Zeitalter der mündlich geprägten Kollegs dürfte die Gestaltungsfreiheit jedoch weitergehend aufgefasst worden sein.²³

3.2 Die *ahl al-kitāb* im Koran

Im Folgenden ist der Frage nach der Distinktivität von Gattungsmustern nachzugehen. Zunächst soll das Bild der *ahl al-kitāb* im Koran mit dem

20 Vgl. z. B. Georg Strecker, „Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage“, in: ders., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, S. 159–182, hier S. 178–182.

21 Vgl. Stefan Leder, „Conventions of Fictional Narration in Learned Literature“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von dems., Wiesbaden 1998, S. 34–60, hier S. 38–44.

22 Vgl. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-Kifāya fī ‘ilm ar-riwāya*, ed. von Abū ‘Abdallāh as-Sawraqī, Medina: Ġam‘iyyat Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1938, S. 198–203.

23 Dies wird aus den zahlreichen Aussagen deutlich, die al-Ḥaṭīb al-Baġdādī aus dem frühen Überlieferungsgeschehen zitiert; vgl. ebd., S. 199, 203–210. Eine davon zitiert den Propheten in Reaktion auf die Aussage „Wir hörten den Bericht, können ihn aber nicht so abrufen, wie wir ihn gehört haben“ mit den Worten: „Solange du nicht *ḥarām* zu *ḥalāl* machst und *ḥalāl* nicht zu *ḥarām*, ist das in Ordnung (*lā ba‘ṣ*)“; ebd., S. 199.

im Hadith verglichen werden. Im Koran stellt die Kommunikation mit den *ahl al-kitāb* ein zentrales Diskursfeld insbesondere der medinensischen Offenbarungsphase dar. Um das zu verstehen, sei kurz auf die theologische Selbstverortung des Offenbarungswortes eingegangen. Der Koran versteht sich als Erinnerung und Bestätigung früherer monotheistischer Offenbarungen, als eine Art ‚Update‘ der monotheistisch-biblischen Botschaft in arabischer Sprache (siehe z. B. Vers 3:50, 46:12). Hätte sich die frühe muslimische Gemeinde als eine Reformbewegung innerhalb des biblischen Umfelds ohne weitergehende exklusivistische Ansprüche verortet, wäre das Potenzial der Reibung mit den jüdischen und christlichen Gemeinschaften geringer gewesen. Tatsächlich versteht sich der Koran aber auch als Revision jüdischer und christlicher Lehren und erhebt den harten Vorwurf gegen die entsprechenden Gruppen, die Intentionen der göttlichen Botschaften missbraucht zu haben, wobei den Juden vor allem Willkür im Umgang mit der göttlichen Norm durch ihre Schriftgelehrten (so in Vers 5:13), den Christen hingegen theologische Irrungen vorgeworfen werden (so mit Blick auf die Christologie in Vers 3:55, 4:171, 5:157 f.). Auch fordert er sie eindringlich auf, dem neuen Propheten zu folgen (so in Vers 3:81).

Bemerkenswerterweise finden diese Auseinandersetzungen – vom Dialog bis zur militärischen Konfrontation – nicht im Schützengraben der eigenen Gemeinschaften, sondern im direkten physischen und diskursiven Austausch statt. Die *ahl al-kitāb* werden in den medinensischen Suren an zahlreichen Stellen direkt angesprochen und damit in die Offenbarungsgemeinschaft mit einbezogen. Dabei werden sie nicht nur beschuldigt, sondern auch aktiv umworben, indem ihre Schriften anerkannt werden (so in Vers 5:48), das theologische Streitgespräch gesucht²⁴ und Versöhnung in Aussicht gestellt (Vers 60:7 f.) wird. Das Ringen um die Deutungshoheit findet hier also im öffentlichen Raum statt.

Daraus erwächst an die Überlieferungsliteratur die Erwartung, dass die im Koran nur angedeuteten sozialen Kontakträume bewohnt werden. Diese Erwartung wird bei näherer Betrachtung jedoch, soviel sei vorab gesagt, enttäuscht werden, was eng mit der Gattungsfrage zusammenhängt.

Zwischen dem Koran und der Prophetenliteratur findet eine grundsätzliche epistemologische Verschiebung statt. Im Koran bildet das Offenbarungswort selbst die Drehachse des Diskurses mit und über die *ahl al-kitāb*. Der Koran beglaubigt und erfüllt die vorangegangenen normativen Leit-

24 Dies trifft im Prinzip auf jeden direkt an die *ahl al-kitāb* adressierten Vers zu (meist mit den Formeln *yā ahl al-kitāb* bzw. *yā banī Isrāʾīl*).

schriften, und die *ahl al-kitāb* werden vehement dazu aufgefordert, sich an ihre Schriften zu halten (Vers 5:43–47). Der Prophet bezieht seine Legitimation in erster Linie daraus, dass er ‚aus der Mitte der Gesellschaft‘ (vgl. Vers 9:128) kommt und das Gotteswort verkündet (Vers 10:15). Als politisches Oberhaupt ist er dazu bevollmächtigt, die Glaubensgemeinschaft (*umma*) zu führen und in Streit- und Strafsachen zu richten.²⁵ Doch in nur drei Versen wird seine heilsgeschichtliche Bedeutung hervorgehoben:

Und als Jesus der Sohn der Maria sprach, „Liebe Kinder Israels, ich bin als Gesandter Gottes zu euch [entsandt], als Beglaubigung was vor mir von der Thora [offenbart wurde], und als Verkünder eines Gesandten, der nach mir kommen wird und Ahmad heißen wird.“ Doch als er zu ihnen mit den klaren Zeichen kam, sagten sie, das kann nur Zauberei sein! (Koran 6:61)²⁶

Jene, die dem Gesandten, dem Propheten, dem [Angehörigen einer] nicht schriftkundigen [Gemeinschaft] (*al-ummi*) folgen, über den sie in ihrer Thora und ihrem Evangelium geschrieben finden und der das Gute gebietet und das Übel verbietet [...] (Koran 7:157)

Muhammad ist nicht der Vater irgendeines Mannes unter euch, sondern vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel (*ḥatīm*²⁷) der Propheten [...] (Koran 33:40)

Der folgende, in der heilsgeschichtlichen Tradition bedeutende Vers referiert hingegen meines Erachtens auf die Schrift selbst:²⁸

25 Vgl. Saleh Peter Spiewok, „Die Entwicklung des religiösen Urteils vom Urteilspruch zum Textbeweis: *Ḥukm*-Konzepte im Koran und in der älteren islamischen Rechtsliteratur“ in diesem Band.

26 Alle Koranstellen in diesem Artikel wurden vom Autor eigenständig übersetzt.

27 Das in der Tradition überlieferte Muttermal des Propheten neben der linken Schulter stellt eine materielle Verkörperung der koranischen Metaphorik des Siegels dar, das Konnotationen der Autorität, des Abschlusses, des Schließens des Kreises der Prophetie evoziert.

28 Die Deutung, dass die *ahl al-kitāb* den Propheten Muhammad wie ihre Kinder kennen, scheint sich erst im Laufe des 4. Jahrhunderts durchgesetzt zu haben. So führt at-Ṭabarī (gest. 923) ausschließlich Überlieferungen an, die das Pronomen *hū* auf die Gebetsrichtung zur Heiligen Moschee beziehen; vgl. at-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākīr, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāt, o. D., Bd. 3, S. 187 f. Ibn Abī Ḥatīm (gest. 939) führt auch eine Überlieferung an, bei der das Pronomen auf den Propheten referiert; vgl. Ibn Abī Ḥatīm, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. von Asʿad Muḥammad at-Ṭayyib, 11 Bde., o. O.: Maktabat Nazzār Muṣṭafa al-Bāz, 1998, Bd. 1, S. 255. As-Samarqandī (gest. 984) beschränkt sich auf diese Deutung; vgl. as-Samarqandī, *Baḥr al-ʿulūm*, ed. von Asʿad Muḥammad at-Ṭayyib, 3 Bde., Kairo: Kulliyyat

Jene, denen wir die [Offenbarungs-]Schrift (*al-kitāb*) gegeben haben, kennen sie (*ya 'rifūnahū*), wie sie ihre Kinder kennen. (Koran 2:146; identisch: 6:20)

In der Prophetentradition wird diese Aussage jedoch auf die Zeichen der Prophetie Muhammads umgedeutet. Denn im Hadith rückt der Prophet selbst als heilsgeschichtliche Institution ins Zentrum der Auseinandersetzung mit den *ahl al-kitāb*, indem die zarten koranischen Keime aufgenommen und ins Unermessliche gesteigert werden. Am Rande sei erwähnt, dass die christliche Erlösungsmetaphorik im Überlieferungskorpus (sicher nicht zufällig) die umgekehrte Entwicklungsrichtung erfährt.²⁹ Selbiges gilt für die normative Autorität des Propheten, die zur absoluten gesetz- und normgebenden Instanz neben dem Koran erhoben wird, ja aufgrund der praktischen, im religiösen Alltag situierten Verfasstheit der *Sunna de facto* den Koran an Bedeutung überstrahlt.³⁰

Diese selektive Fokussierung auf das Wirken des Propheten in seiner heilsgeschichtlichen und normativen Rolle (repräsentiert durch die *sira* bzw. *Sunna*) setzt der Erinnerung an diesen einen engeren Rahmen, als dies allgemein angenommen wird. Die *Sunna* spiegelt deshalb nicht die Lebensweise des Propheten in ihrer Gesamtheit wider; tatsächlich erfährt man über sein Familienleben, seinen Tagesablauf, sein Freizeitverhalten und die von ihm besetzten funktionalen und geographischen Räume über die religiöse und politische Sphäre hinaus allenfalls am Rande. Dies ist auch hinsichtlich der Darstellung der *ahl al-kitāb* zu berücksichtigen. Die frühen Hadithgelehrten interessierte vor allem deren Verhältnis zur Heils-

al-Luġa al-'Arabiyya, Ġāmi'at al-Azhar, Bd. 1, S. 166. Az-Zamahšarī (gest. 1144) rechtfertigt diese Deutung gegenüber anderen, die er nur aufzählt (die Erkenntnis, der Koran, der Wechsel der Gebetsrichtung), 1. mit einer Überlieferung, die schon Ibn Abī Ḥatīm angeführt hatte, 2. mit der ‚Tatsache‘, dass die Referenz hier für den Hörer eindeutig sei, 3. damit, dass das Vergleichsobjekt Menschen seien; vgl. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ at-tanzīl*, o. Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987, Bd. 1, S. 204. Ar-Rāzī (gest. 1210) tendiert ebenfalls zu dieser Interpretation, reflektiert indes die Frage, inwiefern damit gemeint ist, dass in den älteren heiligen Schriften detaillierte Persönlichkeitsbeschreibungen vorhanden sind oder ob im Allgemeinen ein letzter Prophet verheißen wird. Ersteres würde bedeuten, dass die *ahl al-kitāb* zwingend den Islam annehmen hätten müssen, Letzteres wäre als Beweis für die Prophetie zu vage. Der Kompromiss lautet, dass Muhammads Wunder als Beweis genügen; vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, o. Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 1999, Bd. 4, S. 111 f.

29 Vgl. Martin Whittingham, *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*, Berlin/Boston 2021, S. 81.

30 Vgl. Brown, *Hadith*, S. 150.

geschichte sowie zur politischen und normativen Autorität des Propheten im Sinne von deren Fortschreibung.

3.3 Subgattungen des Hadith

Die beiden genannten Hauptstränge des prophetischen Wirkens haben zwei Basis-Gattungen der Prophetenüberlieferung mit distinktiven thematischen Schwerpunkten und formalen Gestaltungsmerkmalen hervorgebracht: Die *sīra*-Literatur erzählt die als Heilsgeschichte konzipierte Vita des Propheten mit der Schwerpunktsetzung seines politischen Werdegangs sowie seiner Rolle als Prophet. Formal zeichnet sich diese Gattung allgemein durch längere, oft aus mehreren Überlieferungsberichten zusammengesetzte Narrative sowie durch die Fokussierung auf ereignisbezogenes Handeln des Propheten aus. Zudem ist schon in den ältesten Aufzeichnungen ein gewisses und im Laufe des zweiten Jahrhunderts der Hīġra stetig zunehmendes Interesse an chronologischer Darstellung ersichtlich.³¹

In der vorliegenden Studie beziehe ich mich in erster Linie auf die *sīra* von Ibn Ishāq (gest. 768) in der Rezension von Ibn Hišām (gest. 830), da in dieser die heilsgeschichtliche Konzeption ihre größte Zuspitzung erfährt.³² Ergänzend ziehe ich das im Kern ältere Material aus dem *magāzī*-Kapitel im *Muṣannaf* von ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Šan‘ānī (gest. 826) heran, das nur in Teilen chronologisch aufgebaut ist, nur einen Auszug aus der Biographie des Propheten enthält und auch (vor allem militärische) Ereignisse aus der post-prophetischen Zeit bis zum Nachfolgekrieg zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya einbezieht.³³

Das normative Überlieferungskorpus berichtet über die Äußerungen, Handlungen und billigenden Zustimmungen des Propheten³⁴ als religiöser Führer der Gemeinschaft der Gläubigen sowie in den älteren *muṣannaf*-Korpora darüber hinaus über das Wirken der nachfolgenden Gelehrten-

31 Vgl. Muhammad Qasim Zaman, „*Maghāzī* and the *Muḥaddithūn*: Reconsidering the Treatment of ‘Historical’ Materials in Early Collections of Hadith“, in: *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996), S. 1–18, hier S. 3 f.

32 Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥafīz aṣ-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

33 ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Šan‘ānī, *Muṣannaf ‘Abd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Rahmān al-A‘zamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983. Er übernahm das Material von seinem Hauptlehrer Ma‘mar b. Rāšid (gest. ca. 770), der es wiederum von dem überragenden Traditionsgelehrten Ibn Šihāb az-Zuhri (gest. 742) bezogen hat.

34 Vgl. Brown, *Hadith*, S. 10.

generationen.³⁵ Es handelt sich hier weniger um Geschichtsschreibung als um normative Diskurse vor dem Hintergrund historischen Geschehens. Formal überwiegen hier Kurzformen. Für die vorliegende Studie wurden das *Muwattaʿ* von Mālik b. Anas (gest. 795) in der bekannten Rezension von Yahyā b. Yahyā al-Layṭī (gest. 848)³⁶ sowie die eben erwähnte, für Studien zum frühislamischen Hadith überaus ergiebige Sammlung von ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī analysiert.

Freilich sind diese Textgattungen nicht strikt voneinander geschieden, sondern durchdringen einander und beeinflussen sich gegenseitig. Das normative Korpus nimmt Anleihen bei der *sira* und zeigt ein – wenn auch rudimentäres – Interesse an chronologischen Entwicklungen (z.B. mit Blick auf die Institutionalisierung und Modifizierung von Riten). Umgekehrt sind in *sira*-Narrative häufig normative Implikationen eingewoben. Beide Textgattungen haben zudem gemeinsam, dass sie dank der Einrichtung des *isnād* über ein generationales Datierungssystem verfügen, sodass die normativen Debatten vom Propheten bis zu den Kompilatoren über mehrere Generationen geführt und weitergegeben werden. Aufgrund dieser Interferenzen ist es oft schwer zu sagen, ob der *sira*-Text das normative Hadith beeinflusst hat oder umgekehrt oder – auch diese Möglichkeit muss zugestanden werden – beide Texte eine gemeinsame Quelle auf eigenständige Weise rezipieren.

3.4 Das *sira*-Korpus

Die *sira* von Ibn Isḥāq in der erhaltenen Rezension von Ibn Hišām kann nach meiner Ansicht als Konglomerat folgender fünf Subgattungen angesehen werden:

1. *Qisas*: Erzählungen (im Sinne von *fabula*). Dabei handelt es sich um längere, kunstvolle und semantisch dichte Geschichten mit zum Teil legendenhaftem Charakter. Sie sind im Kern ahistorisch, können jedoch geschichtliche Elemente enthalten.

35 Vgl. ebd., S. 25 f. Ich beziehe beim normativen Korpus das nach-prophetische Überlieferungsgut mit ein, während ich die *mağāzī*-Literatur auf die Prophetenzeit beschränke. Dies lässt sich damit rechtfertigen, dass das normative Prophetengut als Fortschreibungskorpus angelegt ist, während die *sira* des Propheten dessen Einzigartigkeit in der Geschichte betont.

36 Im *Muwattaʿ* fanden sich jedoch wenige Beispiele zum Thema, weshalb fast ausschließlich aus dem *Muṣannaf* zitiert wurde.

2. *Aḥbār*: narrative Berichte von Ereignissen und geschichtlichen Vorgängen. Diese sind sprachlich eher nüchtern gehalten, enthalten jedoch auch häufig lebendige Dialoge und narrative Topoi. Diese Form prägt allgemein die frühe islamische Geschichtsschreibung.
3. *Asbāb an-nuzūl*: Offenbarungsanlässe. Hierbei handelt es sich um meist kürzere, meist eher schmucklose Anekdoten, die von einem Geschehen berichten, das entweder die Offenbarung eines Verses ausgelöst hat oder mit diesem thematisch in Verbindung gebracht werden kann.³⁷
4. *Ansāb*: genealogische Überlieferungen. Neben Namenslisten werden hier zum Teil auch für die Stammesidentität bedeutsame genealogische und biographische Angaben geliefert.
5. *Šiʿr*: Gedichte, die das beschriebene Geschehen poetisch untermalen.

Nach dieser Taxonomie werden nur solche Angaben zu den *asbāb an-nuzūl* gezählt, bei denen der Bericht in erster Linie eine auf einen konkreten Koranvers gemünzte exegetische Funktion innehat. Auch die *qīṣas* und *aḥbār* enthalten häufig Offenbarungsanlässe, hier erscheinen sie jedoch generell nicht als konstitutiv. Ihre oben skizzierte charakteristische heilsgeschichtliche Prägung gewinnt die *sīra* erst durch die Kombination dieser Texttypen, d. h. durch die Verknüpfung von Zeitgeschehen, Diskursgeschehen, Geschichten, genealogischen Rastern sowie poetischer Erbauung.

In der *sīra*-Literatur sind die *ahl al-kitāb* aktiver Bestandteil der Kommunikation des Offenbarungsgeschehens, dies jedoch in einer überaus selektiven Weise. Denn das Verhalten der Juden und Christen bzw. ihr Verhältnis zum Propheten kreist in erster Linie um einen Motivstrang, der im Koran, wie oben skizziert, anders verstanden bzw. höchstens angedeutet wird: Die *ahl al-kitāb* kennen die Zeichen der Prophetie Muhammads aus exakten Beschreibungen aus ihren Büchern. Davon leiten sich zwei Hauptmotive ab, die sich mit den beiden Offenbarungsphasen decken: Im Rahmen des mekkanischen Diskurses über die *ahl al-kitāb* verkünden einzelne, von weltlichen Zwängen unabhängige Angehörige der *ahl al-kitāb*

37 Vgl. Andrew Rippin, „The Exegetical Genre *asbāb an-nuzūl*: A Biographical and Terminological Survey“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48.1 (1985), S. 1–15, hier S. 14 f. Rippin unterscheidet grob zwei exegetische Funktionen: die haggadische, d. h. die narrative Erweiterung, sowie die halakhische, d. h. die normative Spezifizierung; vgl. ders., „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qurʾanic exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20, hier S. 2. Für eine ausführliche klassische muslimische Taxonomie des Genres siehe as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 4 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿAmma li-l-Kitāb, 1974, Bd. 1, S. 107–126.

das Erscheinen Muhammads oder erkennen dessen Botschaft als eschatologische Wahrheit an. Der medinensische Diskurs über die *ahl al-kitāb* kreist um die Verweigerungshaltung der Mehrheit der Schriftbesitzer gegenüber der Gefolgschaft Muhammads aus Neid und anderen weltlichen Beweggründen.³⁸ Dieses heilsgeschichtliche Paradigma bildet für die gesamte Kontakt- und Konfliktgeschichte des Propheten mit den *ahl al-kitāb* die kohäsive Klammer.

Einige Verkündungs- und Konversionsnarrative haben *qiṣṣa*-Charakter. Dazu gehören die bekannten Narrative des christlichen Mönchs Baḥīrā sowie die Wahrheitssuche von Salmān dem Perser. Die Baḥīrā-Erzählung berichtet von der Begegnung einer Karawane Abū Ṭālib's mit einem syrischen Einsiedlermönch. Dieser sieht, wie über einem Kamel eine Wolke schwebt und sich die Zweige des Rastbaumes unter der Wolke senken – Zeichen des verheißenen Propheten aus einer über Generationen geheuten Schrift. Als er den Jungen, der von den Mitgliedern der Karawane zum Hüten der Kamele abbestellt worden war, auf seinen eindringlichen Wunsch hin zu Gesicht bekommt und ihn über „seinen Schlaf, seine Figur und seine Angelegenheiten“ befragt, erkennt er weitere Eigenschaften des Verkündigten. Endgültige Gewissheit geben sein Waisenstatus und sein Muttermal. Vor Verabschiedung der Karawane warnt er Abū Ṭālib noch eindringlich vor den Juden. Ibn Ishāq verwendet übrigens mehrmals die Unsicherheitsformel *yaz ‘umūna* („man behauptet“), was ein Zeichen dafür sein könnte, dass die Geschichte auch aus seiner Sicht fiktionale Elemente enthält.³⁹

Die Salmān-Geschichte erzählt den spirituellen Reifeprozess eines Sprösslings der zoroastrischen Aristokratie. Eines Tages entdeckt der junge Salmān voller Verzücken einen christlichen Gottesdienst, sagt sich von seinem Feuerglauben los und reist mittellos quer durch Syrien und den Irak, wo er bei mehreren greisen Würdenträgern jeweils kurz vor deren Ableben in die Lehre geht. Der letzte seiner Art weist ihn ins „Land zwischen den beiden Dattelpalmengärten“, wo in diesen Tagen der verkündete Prophet erscheinen werde. Gegen alle Widerstände⁴⁰ begegnet er schließlich dem Propheten nach der Hīġra, erkennt die Zeichen seiner Prophetie (u. a.

38 Vgl. Whittingham, *A History of Muslim Views of the Bible*, S. 49.

39 Vgl. Ibn Hišām, *Sira*, Bd. 1, S. 180–183. Im *Muṣannaf* wird ein ähnlicher, aber deutlich verkürzter Plot über einen Juden aus Taymā erzählt; vgl. ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 313.

40 Sein Vater hatte ihn gefesselt; er verortet die Prophezeiung irgendwo im weiten Arabien; die Karawane verkauft ihn in Medina an einen Juden (was an die Joseph-Geschichte erinnert).

wieder das Muttermal) und nimmt den Islam an.⁴¹ Parallelen mit der koranischen Abraham-Erzählung (Konflikt mit dem Vater; die Erkenntnis, dass Götzen ‚weder schaden noch nutzen‘; Reisen ins Ungewisse auf der Suche nach Gott mit Kulmination im Hedschas) sind augenfällig.

In diesen beiden wie auch in anderen, weniger spektakulären Erzählungen sind die altehrwürdigen Gelehrten der *ahl al-kitāb* mehr als nur personifizierte Vorzeichen des kommenden Propheten – sie verkörpern vielmehr die damit einhergehende religiöse und politische Zeitenwende: die Verdrängung der alten Religionen auf der Arabischen Halbinsel und im gesamten Fruchtbaren Halbmond durch den Islam. Auch der Appell des Propheten an seine Nachfolger kurz vor seinem Tod, auf der Arabischen Halbinsel könnten nicht zwei Religionen nebeneinander existieren, fügt sich in dieses Schema.⁴²

Salmān steht darüber hinaus wie Abraham für den Ḥanīf, also den sich von gesellschaftlichen Zwängen ablösenden Gottsuchenden, der sich von seiner *fiṭra*, d. h. der monotheistischen Disposition in jedem Menschen, leiten lässt.⁴³ Als die prominentesten Ḥanīfen in der Zeit vor Muhammads Berufung gelten ein gewisser Zayd b. ‘Amr b. Nufayl sowie Waraqa b. Nawfal, ein Cousin der Prophetengattin Ḥadīġa. Ersterer soll auf der Suche nach Erkenntnis nach Syrien und in den Irak gereist sein und dort u. a. mit einem Mönch in Kontakt gekommen sein, der ihm analog zur Salmān-Erzählung das baldige Kommen des Verheißenen in seinen eigenen Landen verkündet. Während Zayd auf dem Rückweg nach Mekka ermordet wird,⁴⁴ kann der zum Christentum konvertierte Waraqa am Tag von Muhammads Berufung gegenüber der um Rat suchenden

41 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 214–222.

42 Vgl. z. B. *al-Muwattaʿa*, Bd. 2, S. 892. Die Historizität dieser Aussage sowie der späteren Verbannung der Juden durch den Kalifen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb ist zweifelhaft. In einer Reihe von muslimischen und christlichen Quellen des 7./8. Jahrhunderts finden sich Hinweise auf jüdisches und christliches Leben auf der Arabischen Halbinsel bis hin zum Hedschas, dem Kernland des Islams; vgl. Munt, „No Two Religions“, S. 259–265.

43 Vgl. William Montgomery Watt, „Ḥanīf“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, 1971, S. 165 f.

44 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 224–232. Zayd soll übrigens den Propheten im Knabenalter davon abgebracht haben, Geschlachtetes von Opfersteinen zu essen. Diese Überlieferung steht im Widerspruch zu der Doktrin, dass der Prophet den polytheistischen Kultus seit jeher verschmähte. Siehe hierzu Moncef Ben Abdeljelil, „What was Muhammad’s Religion before Islam? An Historical Attempt with Reference to Shi’i Sources“, in: *Historizität und Transzendenz im Islam: Offenbarung, Geschichte und Recht*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil, S. 81–100.

Ḥadīḡa noch frohlocken, dass ‚der große Erfüller‘ (*an-nāmūs al-kubrā*)⁴⁵ geboren sei, ehe auch er das Zeitliche segnet. Zu den Ḥanīfen kann auch der legendäre christliche äthiopische König an-Naḡāšī gezählt werden, der einem Teil der in Mekka hart bedrängten Anhängerschaft Asyl gewährte und – von einer emotionalen Rede sowie einer Koranrezitation des Ġa‘far b. Abī Ṭālib zu Tränen gerührt – die Gäste ehrenvoll behandelte und sich nicht von Bestechungsversuchen der ihnen nachstellenden polytheistischen Mekkaner beeindrucken ließ.⁴⁶ Von der Episode in Äthiopien abgesehen verschwinden die Juden und Christen nach den Berufungsereignissen weitgehend aus dem Blickfeld; im Vordergrund steht die Behauptung des Propheten und seiner Anhängerschaft inmitten des feindlichen polytheistischen Umfelds von Mekka.

Während das mekkanische Überlieferungsgut in Verbindung mit den *ahl al-kitāb* vor allem dem *qisṣa*-Material, einigen Anekdoten über *asbāb an-nuzūl* und nur wenigen – und dann vagen – *aḥbār*-Berichten zuzuordnen ist, finden sich im medinensischen Korpus reihenweise *asbāb*-Anekdoten, aber auch einige ausführlichere *aḥbār*-Ereignisberichte sowie das eine oder andere detailliert dargestellte Abkommen.

In einer der wenigen *qisṣas* beruft sich der Prophetengefährte und frühe Koranausleger ‘Abdallāh b. ‘Abbās (gest. 687) auf einen autobiographischen Bericht von Abū Sufyān (gest. 652), der während einer Handelsreise in Jerusalem, damals noch als erbitterter Feind des Propheten, vom dortigen christlichen Statthalter Heraklius in dessen Residenz eingeladen wird und ausführlich über die Eigenschaften des Propheten Rede und Antwort steht. Heraklius scheint von der Wahrhaftigkeit der Prophetie Muhammads überzeugt zu sein, erklärt sein persönliches Interesse an der Sache wegen der ablehnenden Haltung seiner geistlichen Berater dann jedoch für einen ‚Glaubenstest‘.⁴⁷ Die Wahl der Personen in dieser Überlieferung erscheint – unabhängig von der Frage ihrer Historizität und der des Ereignisses – hochgradig semiotisiert. Der Erinnerungszeuge sowie der Protagonist signifizieren die Sukzession der ersten beiden Erbdynastien des Kalifats.⁴⁸

45 Hier dürfte es sich ebenso wie bei dem Verweis auf ‚Aḥmad‘ in Vers 6:61 um eine Anspielung auf den bei Paulus von Jesus verkündeten ‚Paraklet‘ handeln; vgl. Martin Plessner, „Nāmūs“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 7, 1993, S. 953–955.

46 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 321–322, 333–338.

47 Vgl. ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 343–347.

48 Die ‘Abbāsiden, die ihre Herkunft auf al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib, einen Onkel des Propheten und den Vater von Ibn ‘Abbās zurückführten, schätzten dessen

Hier kommt das gängige Motiv der medinensischen Überlieferung zur Geltung: Die *ahl al-kitāb*, insbesondere die Juden, schließen sich trotz aller Beweise in ihren Schriften dem Propheten nicht an. Die den alten Weisen folgende Generation kennt also nach wie vor die Eigenschaften der Propheten aus ihren Büchern. Wenn dies der Fall ist, erscheint die esoterische Geheimniskrämerei in den mekkanischen Geschichten überflüssig. Diese Inkonsistenz wird noch zu klären sein. Die *ahl al-kitāb* leiden weniger unter dem Verlust des alten Offenbarungswissens als unter ihrem moralischen Verfall. Insbesondere die Juden in Medina sind im Herzen verstockt, von Neid und Rachegelüsten getrieben, obwohl – oder gerade weil – sie aus ihren Büchern wissen, dass Muhammad der angekündigte Prophet sein muss. So wird in zwei analog gebauten Überlieferungen autobiographisch bezeugt, dass die Juden den polytheistischen Medinensern in Mekka u. a. aufgrund deren Leugnung der Wiederauferstehung regelmäßig mit dem baldigen Erscheinen des Propheten gedroht hätten. Doch als dann der Gesandte erschien, erinnerten sich die Polytheisten an diese Warnung und schlossen sich dem Propheten bereitwillig an, während die Juden ihn ‚aus Verstocktheit und Neid‘ (*bağyan wa-ḥasadan*) verleugneten.⁴⁹

Vor seiner Auswanderung und sogar noch unmittelbar nach seiner Ankunft in der Stadt waren die Juden Medinas dem Propheten noch wohlgesonnen. In der jüdisch-christlichen Umgebung der Arabischen Halbinsel gab es wohl zu jener Zeit konkrete messianische Erwartungen,⁵⁰ sodass

universales Überlieferungsgut. Die Annahme, die Figur Ibn ‘Abbās sei von den ‘Abbāsiden als Gegenspieler ‘Alis konstruiert worden und repräsentiere das kollektive Gedächtnis der frühen Koranexegese, schießt meiner Ansicht nach jedoch über das Ziel hinaus; vgl. Herbert Berg, „The ‘Isnād’ and the Production of Cultural Memory: Ibn ‘Abbās as a Case Study“, in: *Numen* 58.2 – 3 (2011), S. 259–283, hier v. a. S. 268–272, 281 f. Abū Sufyān war ein Oberhaupt der Umayyaden. Einer seiner Söhne, Mu‘āwiya, begründete die umayyadische Erbherrschaft. Die ‘abbāsidsche Propaganda betonte dessen langjährige Feindschaft gegenüber dem Propheten.

49 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 212. Die adverbiale Ergänzung *bağyan wa-ḥasadan* könnte ein Zusatz Ibn Ishāqs sein, denn er verwendet diese Formulierung auch in seiner einleitenden Skizzierung des Konflikts mit den Juden; vgl. ebd., S. 513.

50 So fragen die Mekkaner in spätmekkanischer Zeit die schriftkundigen Juden in Medina über die Prophetie Muhammads um Rat. Diese geben ihnen einen ‚Prophetentest‘ mit drei ambigen Fragen mit auf den Weg. Der Prophet kündigt vorzeitig einen Tag Bedenkzeit an, erhält dann aber erst nach quälenden Wochen eine klärende Offenbarung (die kryptische Sure 18); vgl. ebd., S. 265–267.

das Erscheinen Muhammads zunächst Hoffnungen geweckt haben mag.⁵¹ So soll der Prophet bei seinem Eintreffen in Medina von einigen Juden stürmisch empfangen worden sein.⁵²

Eine Minderheit der *ahl al-kitāb* beherzigte die eigenen Schriften und schloss sich dem Propheten an. Zu diesen Konvertiten gehörte etwa ‘Abdallāh b. Salām, der zuvor ein jüdischer Gelehrter war und seine Familie, nicht aber seinen Stamm der Banū Qaynuqā‘ von der Wahrhaftigkeit der Prophetie Muhammads überzeugen konnte. Fast müßig ist es zu erwähnen, dass das Motiv der Zeichen der Prophetie auch hier erscheint.⁵³ Eine andere Anekdote berichtet von einem Juden, der dem Propheten für einen im Islam verarmten Beduinenstamm einen Kredit gab und diesem vom Propheten pünktlich nach islamischen Bedingungen (Termin und Menge der Rückgabe müssen bekannt sein) zurückerhielt. Vom Verhalten des Propheten beeindruckt, sprach er zu ‘Umar b. al-Ḥattāb, der nicht zufällig oft in die Handlung von Prophetenhadithen involviert ist: „Nichts von dem, [was uns Mose in unserem Buch] beschrieben hatte, sahen wir im Propheten nicht [doppelte Verneinung!], außer der Sanftmütigkeit, und die haben wir jetzt gesehen.“ Daraufhin sprach er das Glaubensbekenntnis.⁵⁴

Die Mehrheit der in Medina ansässigen und das dortige Wirtschaftsleben dominierenden Juden⁵⁵ sah jedoch im arabischen Propheten nicht die ersehnte messianische Figur. Schon bald nach dem berühmten Abkommen des Propheten mit den religiös-tribalen Parteien in Medina⁵⁶ kam es bekanntlich zu wachsenden Spannungen zwischen den Muslimen und den jüdischen Stämmen. Die Muslime warfen diesen Stämmen vor, die neue Friedensordnung zu sabotieren und gemeinsam mit nur vorgeblich zum Islam konvertierten arabischen Stammesangehörigen für die feindlichen Mekkaner Partei zu ergreifen,⁵⁷ und verbannten sie letztendlich aus Medi-

51 Anhaltspunkte dafür liefern z. B. Crone und Cook anhand von außer-islamischen Zeugnissen, auch wenn sie daraus eine überaus spekulative alternative Entwicklungsgeschichte des Islams spinnen; vgl. Crone/Cook, *Hagarism*, S. 3–9.

52 Vgl. ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, Bd. 5, S. 395.

53 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 516 f.

54 Vgl. Ibn Ishāq, *Sīrat Ibn Ishāq*, ed. von Zuhayl Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 1978, S. 292 f.

55 Vgl. William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, S. 215.

56 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 501–504.

57 Ibn Hišām führt eine Namensliste der Juden und Heuchler (*munāfiqūn*) an, welche die Friedensordnung von innen bedroht haben sollen; vgl. ebd., Bd. 1, S. 513–528. Das geschah u. a. durch subversive Aktivitäten in Medina und Treffen mit den Qurayṣ vor der Grabenschlacht; vgl. ebd., Bd. 2, S. 214 f.

na. Schließlich wurden auch noch die Festungen von Ḥaybar nördlich von Medina eingenommen, wo sich u. a. ein Teil der vertriebenen Stämme angesiedelt hatte.⁵⁸ Diese Ereignisse werden in der *sīra* im *aḥbār*-Stil erzählt, wobei sich die Polemik gegen den ‚jüdischen Neid‘ eher dosiert zeigt. Im Zentrum stehen die ‚harten Fakten‘, d. h. die Ereignisse, ihre Vorgeschichte sowie die Kriegstribunale und Abkommen.

Der negative Gesamteindruck hinsichtlich der Darstellung der Juden in Medina in der *sīra* ist in erster Linie den Offenbarungsanlässen geschuldet, die zum Teil in die *aḥbār*-Berichte eingewoben sind, aber auch in großer Zahl als isolierte Anekdoten angeführt werden. Die Berichte über das Verhältnis der Muslime zu den Juden vermitteln ein geradezu schizophres Bild von der Gemengelage in Medina. Auf der einen Seite sprechen sie von häufigen Kontakten zwischen den beiden Seiten. Man besucht sich gegenseitig und disputiert miteinander, es werden Friedens- und Wirtschaftsvereinbarungen ausgehandelt,⁵⁹ und die Juden nehmen den Propheten auch bei internen Konflikten als Schlichter in Anspruch. Glaubt man den von *asbāb*-Überlieferungen dominierten *sīra*-Quellen, werden die in diesen Kontakträumen stattfindenden Gespräche jedoch auf der anderen Seite von stetem gegenseitigem Misstrauen begleitet: Die Juden reizen den Propheten fortwährend mit listigen Fragen und provozierenden Kommentaren,⁶⁰ sie begegnen ihm bei seinen Überzeugungsversuchen mit einer überaus feindlichen Haltung,⁶¹ bei Besuchen in jüdischen Thoraschulen herrscht ein polemisches Klima,⁶² ja selbst vor gegenseitigen Mordanschlägen kann man sich nicht sicher sein.⁶³

58 Für eine ausführliche Zusammenfassung der Konflikte Muhammads mit den Juden in Medina aus einer moderaten orientalistischen Perspektive siehe Watt, *Muhammad at Medina*, S. 192–220.

59 Dazu zählt z. B. das Friedensabkommen von Ḥaybar; vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 2, S. 330, 356; ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 372 f.

60 Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 545–547, 560, 562 f., 567, 570 f. Zur Beschwerde einer Gruppe von Juden nach dem *qibla*-Wechsel siehe ebd., S. 550 f.

61 Der Prophet rief die Banū Qaynuqā‘ nach der Badr-Schlacht auf deren Markt zum Islam auf. Die Adressaten der Rede begegneten ihm jedoch feindlich und prahlten mit ihrer militärischen Stärke; vgl. ebd., S. 552. Zu persönlichen Überzeugungsversuchen des Propheten siehe ebd., S. 563.

62 Vgl. ebd., S. 552. Zur Steinigung eines jüdischen Paares siehe ebd., S. 564–568.

63 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 274–276; ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 407. Siehe außerdem Uri Rubin, „The Assassination of Ka‘b b. al-Aṣraf“, in: *Oriens* 32 (1990), S. 65–71; Harald Motzki, „The Murder of Ibn Abī Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports“, in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, hrsg. von Dems., Leiden 2000, S. 170–239, hier S. 230–234. Ein Steinattentat einer Gruppe von Juden schlug ebenso fehl wie ein Hinterhalt

3.5 Das normative Hadith

Im Zentrum des normativen Hadithkorpus stehen inner-islamische Debatten über die richtige Anwendung von Riten sowie Regeln, Normen und Handlungsethik aus relevanten gesellschaftlichen Bereichen. In den alten *muṣannaf*-Sammlungen spiegelt dieses Korpus die gesammelten normativen Diskurse von der Prophetenzeit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Hīġra wider.

Nach formal-funktionalen Gesichtspunkten kann dieses Korpus grob in einen gesetzesförmigen und einen pädagogisch-erbaulichen Typ unterteilt werden.

Ersterer thematisiert jede Art von rituellen, sozialen und politischen Regelungen wie z. B. Gebetshandlungen, Ehe- und Scheidungsfragen, steuerrechtliche Regelungen und vieles mehr. Dieses Korpus zeichnet sich generell durch eine zweckgebundene Sprache aus, sei es in Form von kürzeren Anekdoten, von *dicta* in technischer Sprache, von Berichten über Beschlüsse der Kalifen oder von normativen Statements der Traditionsgelehrten.

Die *ahl al-kitāb* erscheinen in diesem Korpus in erster Linie in interreligiösen Kontaktzonen. Dies betrifft verschiedene Bereiche des Familienrechts, denn vor allem infolge der muslimischen Eroberungen lebten zahlreiche jüdische und christliche Sklavinnen und Sklaven in den muslimischen Clans, und viele Männer daraus heirateten Frauen der *ahl al-kitāb* oder hielten sich Konkubinen und zeugten mit ihnen Kinder. Daraus erwuchsen zahlreiche Fragen des Ehe- und Scheidungsrechts, des Erbrechts sowie des Sklavenrechts. Hier konnte man sich jedoch nur selten auf den Propheten berufen, denn viele Regelungen wurden erst unter den späteren Kalifen getroffen oder von den Rechtsexperten diskutiert. Andere Interaktionen betreffen z. B. das Zeugen- und Strafrecht (wann immer Muslime und Nichtmuslime an einem Rechtsstreit oder Delikt beteiligt sind), Speisevorschriften, Begrüßungsformeln, den Umgang mit den religiösen Schriften der jeweils anderen Gruppen und dergleichen mehr.

Bestandteil inner-islamischer Normendebatten sind die *ahl al-kitāb* meistens dann, wenn muslimische Praktiken an denen der Juden oder Christen gespiegelt werden, häufig durch Verknüpfung mit einem Vergleichspartikel (*kamā* oder *ka-*), teilweise einhergehend mit der Forderung, die *ahl al-kitāb* nicht zu imitieren (also keinen *taṣabbuh* zu betreiben) bzw.

der Banū Naḍīr; vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, S. 563; ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 5, S. 358–361.

bewusst anders als diese zu handeln (mit dem Imperativ *ḥālifū*). In einigen wenigen Fällen werden Praktiken der *ahl al-kitāb* vereinnahmt, z. B. als der Prophet nach seiner Ankunft in Medina das in Erinnerung an den Exodus der Israeliten von den Juden praktizierte ‘Āšūrā’-Fasten institutionalisiert.⁶⁴ Aber hier befinden wir uns gattungstechnisch eher im Bereich der *asbāb an-nuzūl*. Abgesehen von Kurzhinweisen auf widersprechende oder äquivalente Riten und Normen besteht kein Interesse an normativen Praktiken der *ahl al-kitāb*. Eine seltene Ausnahme bietet die Schilderung einer imposanten aristokratischen christlichen Totenprozession in Damaskus. Sie hat sich erhalten, weil ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī sie für die Frage als relevant erachtete, ob Muslime der Prozession von Andersgläubigen beiwohnen dürfen.⁶⁵ Wahrscheinlich existierten ursprünglich noch mehr solcher Berichte, bevor sie von den Sammlern und Kompilatoren aussortiert wurden und dem kollektiven Gedächtnis entschwanden.

Auch wenn die *ahl al-kitāb* in zahlreichen Rechtsbereichen thematisiert werden, kommen sie nur selten selbst zu Wort. Meist sind sie nur Gegenstand von Rechtssätzen, die auf der Fragestellung ‚Was ist zu tun, wenn...?‘ aufbauen. Aber auch wenn konkrete Begebenheiten angeführt werden, sind die *ahl al-kitāb* meist namen- und gesichtslose Nebendarsteller. Anders als im *sīra*-Korpus werden hier auch kaum negative Wertungen eingestreut.

Der pädagogisch-erbauliche Typ enthält moralische Bewertungen und umfasst verschiedene Darstellungsformen. Dieser Typ ist besonders charakteristisch für das Prophetenhadith. Doch hier spielen die *ahl al-kitāb* erstaunlicherweise eine noch geringere Rolle als in den instruktiven gesetz-

64 Der Prophet erklärte die ‘Āšūrā’-Fastentage zunächst zur Pflicht, und nach der Einführung des Fastenmonats wurde daraus ein freiwilliger Ritus; vgl. ebd., Bd. 4, S. 288, 290.

65 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 37. Der Bericht lautet im Wortlaut: „Muḥammad b. Rāšid [eine syrische Quelle des Kompilators, gest. nach 777] sagte: „Umm Ḥalid, die Tochter von ‘Abdallāh al-Qaṣrī, verstarb. Sie war Christin. Er rief die christlichen Würdenträger in Damaskus herbei und sagte: ‚Verfährt mit ihr, wie ihr das mit den Töchtern eurer Könige tut!‘ Er sagte: ‚Und er ließ seine Frauen [nach vorne] kommen. Denn sie standen ihr am nächsten, und sie hatten sie gelehrt [wörtlich Pl.; wohl ein Abschreibefehler].‘ Als sie anschließend [in der Bahre] getragen wurde, ritt er mit der Aristokratie der Stadt (*wuḡūh an-nās*) an der Seite [der Bahre]. Als er mit [der Bahre] das Grab erreicht hatte, lenkte er das Gesicht seines Reittiers um und sagte: ‚Das ist unsere letzte fromme Tat für Umm Ḡarīr!‘ Dann sagte er: ‚Ich machte nichts anders als ‘Abdallāh b. Zakariyyā mit seiner Mutter.‘ Muḥammad b. Rāšid [erklärte]: ‚[Dieser] war ein syrischer Asket und Rechtsgelehrter [...], selbst Makḥūl [der bedeutendste syrische Traditionsgelehrte seiner Zeit, gest. 731 oder später] lernte bei ihm.““.

förmigen Texten. Offenbar bestand hinsichtlich der moralischen Identität ein geringerer Bedarf nach Abgrenzung von konkurrierenden Glaubenssystemen als hinsichtlich der politisch-theologischen. Zu diesem Darstellungstyp gehören gesetzesförmige Überlieferungen, die neben Regelwissen auch eine moralische Botschaft vermitteln – seien es moralische Tugenden oder Verheißungs- und Bedrohungsszenarien. Ein Topos warnt mit emotionalisierenden Formeln vor Fehlentwicklungen nach dem negativen Vorbild der *ahl al-kitāb*, wie die folgenden beiden Beispiele demonstrieren:

[Manch eine Gemeinschaft vor euch ist] daran zugrunde gegangen (*halaka*), dass sie die Gedenkstätten (wörtl. ‚Spuren‘) ihrer Propheten kommerzialisierte. Wer während des Gebets an einer Moschee vorbeigeht, der möge darin beten oder weitergehen.

Gott bekämpfe (*qātala llāh*) [nach einer anderen Version: verfluche (*la 'natu llāh*)] die Juden [in der anderen Version: und die Christen]: Sie machten die Gräber ihrer Propheten zu Gebetsstätten.⁶⁶

Darüber hinaus sind in diesem Typ Bezüge zu den *ahl al-kitāb* sehr selten.

In Überlieferungen zum rechten Verhalten erscheinen Juden bzw. Christen gelegentlich in Anekdoten als Objekte universaler muslimischer Werte, die durch die Person des Propheten und gelegentlich auch von Prophetengefährten verkörpert werden. So stand der Prophet bei einem jüdischen Trauerzug auf;⁶⁷ er besuchte einen jüdischen Nachbarn „mit einem anständigen Charakter“ am Krankenbett;⁶⁸ bei einer Gelegenheit muss man ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb mangels Alternativen *wuḍū’*-Wasser von einer älteren christlichen Frau bringen. ‘Umar ist von der Qualität des Wassers beeindruckt, lässt sich zu der Frau führen und lädt sie freundlich zum Islam ein, doch sie lehnt unter Verweis auf ihr hohes Alter ab.⁶⁹ Vermisst werden hingegen allgemeine Aufrufe, die *ahl al-kitāb* respektvoll zu behandeln und mit ihnen in friedlicher Weise zu interagieren. Vielmehr wird z.B. davon abgeraten, die *ahl al-kitāb* um Rat zu fragen, denn sie gaben ihre eigenen Schriften als göttlich [inspiriert] aus und fragen selbst die Muslime auch nicht;⁷⁰ man soll ihrer Überlieferung reserviert begegnen;⁷¹ für sie ist ein spezifischer, distanzierterer Friedensgruß vorgesehen; und sie sollen auf dem Weg nicht initiativ begrüßt, ja gar abgedrängt

66 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 406.

67 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 459.

68 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 34.

69 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 78.

70 Vgl. ebd., Bd. 6, S. 110 f.

71 Vgl. ebd., S. 111.

werden.⁷² Nach einem angeblichen Verdikt des umayyadischen Kalifen ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (reg. 717–720) sind sie in der Öffentlichkeit systematisch zu diskriminieren.⁷³ Die gute Behandlung von Andersgläubigen obliegt also der Güte des Propheten sowie der politischen und juristischen Autoritäten, ist aber kein universelles Recht. Damit kein Missverständnis entsteht: Die Prophetenüberlieferung enthält zahlreiche Berichte, in denen der Prophet universale Werte predigt oder verkörpert, die gegenüber allen friedlichen Mitgliedern einer Gesellschaft gelten. Aber in diesen Hadithen werden die *ahl al-kitāb* nicht namentlich erwähnt.

Auch in Jenseitsschilderungen und in der Beschreibung von apokalyptischen Endzeitszenarien kommen die *ahl al-kitāb* – abgesehen vom Narrativ der Wiederkehr Jesu⁷⁴ – überraschenderweise kaum vor.⁷⁵

Ähnliches kann für Hadithe gesagt werden, die auf theologische Dilemmata Bezug nehmen. Auch hier überwiegen inner-islamische Diskurse wie etwa Fragen nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Handeln, Vorherbestimmung und Willensfreiheit sowie Strafe und Vergebung.

Die Analyse zeigt, dass die oben formulierte These des Einflusses von Textgattungen auf Juden- und Christenbilder richtig war. Doch wollen wir

72 Vgl. ebd., S. 10–12. Einer Anekdote zufolge begrüßten Juden den Propheten mit einer Verballhornung des Friedensgrußes (*as-samm ‘alaykum*, d. h. ‚Gift sei über dir‘), was der Prophet mit *wa-‘alaykum* erwiderte (der reduzierte Friedensgruß, hier jedoch in der Bedeutung ‚auch über euch [sei Gift]‘). Die anwesende ‘Ā’īša versteht den Sinn der Antwort nicht und beleidigt die Gäste. Der Prophet mahnt sie daraufhin zu „Freundlichkeit in allen Dingen“ und weist sie auf den Wortwitz hin; vgl. ebd., S. 10. Zugleich soll z. B. der berühmte Prophetengefährte Ibn Mas‘ūd eine Gruppe von *ahl al-kitāb*, die ihn auf einer Reise begleitet hatten, mit dem Friedensgruß verabschiedet haben; vgl. ebd., S. 12.

73 Vgl. ebd., Bd. 4, S. 106, Bd. 6, S. 59. Nach anderen Quellen geht dieser ‚Diskriminierungskatalog‘ auf das Schutzabkommen des zweiten Kalifen mit den besiegten Christen Jerusalems zurück und wird als ‚Pakt von ‘Umar‘ bezeichnet. Zu Authentizität, Datierung und Interpretation dieses Dokuments werden verschiedene Positionen vertreten; vgl. Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, S. 52–74.

74 Vgl. ‘Abd ar-Razzāq as-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, Bd. 11, S. 399–402.

75 Eine einfache statistische Wortsuche im umfangreichen *Musnad* von Ibn Ḥanbal brachte folgendes Resultat: Die einschlägigen Bezeichnungen für Juden und Christen (*ahl al-kitāb*, *yahūd*, *naṣārā* sowie die Singularformen der dritten Person) stehen in einer nur mittleren einstelligen Zahl voneinander unabhängiger Überlieferungen mit dem Höllenfeuer (*an-nār*, *ḡahannam*) im Zusammenhang. Weit aus häufiger wird muslimischen Heuchlern und Charaktersündern mit der Hölle gedroht; vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-imām Aḥmad*, ed. von Šu‘ayb al-Arna‘ūt, 45 Bde., Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2001, z. B. Bd. 4, S. 99, Bd. 15, S. 514, 522, Bd. 21, S. 78, Bd. 32, S. 375.

nicht bei diesem Befund stehenbleiben und uns die Frage stellen, wie sich diese disparaten Darstellungsmuster erklären lassen.

4. Ein Erklärungsmodell

Die Überlieferung ist generell danach bestrebt, das historische Bewusstsein erzählend mit den gegenwärtigen Verhältnissen zur Erzeugung von Sinn zu vereinen. Es ist der Teil des Bewusstseins, dessen Funktion es ist, die Gegenwart mit Hilfe der Vergangenheit zu erklären, um die Zukunft planvoll gestalten zu können.⁷⁶ Dieser Anforderung entsprechend speichert das historische Bewusstsein vergangene Erfahrung (ob selbst erlebt oder über Kommunikation angeeignet) nicht als individuelle Erinnerung, sondern fügt es in bestehende, präfigurierte kulturelle Schemata des Denkens, Handelns und Fühlens ein.⁷⁷ Die Erinnerung ist also ein auf gegenwärtige Herausforderungen und Diskurse gerichtetes flexibles Vehikel zur Erzeugung von Sinn. Die Kehrseite dieser Flexibilität der Erinnerung ist ihre fehlende Exaktheit, denn die Sinnkonstruktion basiert auf der Reduzierung der vielschichtigen Realität. So schieben sich Erinnerungen über- und ineinander (Teleskopie), und es findet stetige Sinn-Modifizierung bis hin zur Bedeutungsumkehr (Inversion) statt.⁷⁸ Und alles, was als nicht relevant erachtet wird, fällt dem Vergessen anheim, was als komplementärer Teil des Erinnerns ebenfalls als aktiver Prozess aufgefasst werden kann.⁷⁹

Die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung ist sich heute disziplinübergreifend darüber einig, dass diese Sinnschemata sozial vermittelt werden.⁸⁰ Maurice Halbwachs, der Vater einer fundierten Theorie zum kollektiven Gedächtnis, vertrat die Ansicht, dass sich das individuelle Gedächtnis aus der Kombination solcher Schemata zusammensetzt, die er u. a. als „soziale Rahmen“ und „Denkströmungen“ bezeichnete. Jede soziale Gruppe verfüge über bestimmte Denkweisen, Raummuster und

76 Vgl. Jörn Rüsen, *Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte*, Berlin 2020, S. 37, 54.

77 Vgl. Erll, *Kollektives Gedächtnis*, S. 79, 85, 95.

78 Vgl. Johannes Fried, *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, S. 50 f. Der Autor fordert daher einen methodischen „Anfangsverdacht gegen Erinnerungszeugnisse“ sowie eine „Umverteilung der bisherigen Beweislast im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit“; vgl. ebd., S. 367.

79 Vgl. ebd., S. 113.

80 Vgl. Christian Gudehus, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?“, in: *Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer, Stuttgart 2010, S. 75–125, hier S. 95 f.

Zeitregimes.⁸¹ Die phänomenologische Metaphorik des französischen Intellektuellen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weicht in der modernen Gedächtnisforschung einer Bildsprache aus der Computerwelt,⁸² und manche von Halbwachs vielleicht überspitzt formulierten Thesen zur sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses gelten (nicht erst seit heute) als umstritten.⁸³ Doch besonders Forschungen zur Oralität und Schriftlichkeit haben bestätigt, dass soziale Gruppen die Vergangenheit auf der Basis gemeinsamer Denkschemata erinnern.⁸⁴

Auf die Hadithüberlieferung übertragen lässt sich die These aufstellen, dass die in den Überlieferungen transportierte Vorstellung über die Vergangenheit sowie die narrative Darstellung durch Gruppengedächtnisse der Netzwerke der Überlieferung geprägt ist. Diese Netzwerke setzten sich von frühester Zeit an aus einem dezentralen Netz von Schüler-Lehrer-Kreisen zusammen, in denen das Überlieferungsgut lebendig zirkulierte, indem es gesammelt, gelehrt, auswendig gelernt und als Stütze für diese Vorgänge aufgezeichnet wurde.⁸⁵

Die überaus selektive, stereotype und distinktive Darstellung der *ahl al-kitāb* in der *sīra* sowie den verschiedenen Spielarten des normativen Hadith spiegelt distinktive Denkschemata dieser Gruppengedächtnisse wider. Dem bekannten Ägyptologen und Architekten der Theorie des sogenannten ‚kulturellen Gedächtnisses‘ Jan Assmann zufolge speist sich die kollektive Identität aus zwei Text-Modi (wobei er als ‚Text‘ in Anlehnung an Konrad Ehlich jede Form der Wiederaufnahme einer Rede oder, noch weiter gefasst, einer kulturellen Handlung versteht).⁸⁶ Formative Texte streben nach der Beantwortung der existenziellen Frage ‚Wer sind wir?‘ (bzw. ‚Wer wollen wir sein?‘). Sie dienen also, in Assmanns Worten, „der Selbstdefinition und Selbstvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicheres Wissen durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichten“. Demgegenüber antworten normative Texte auf die Frage ‚Was sollen wir tun?‘

81 Vgl. Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, aus dem Franz. von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main 21991, S. 100–163.

82 Vgl. Erll, *Kollektives Gedächtnis*, S. 79 f.

83 Vgl. Gudehus, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?“, S. 87.

84 Vgl. exemplarisch Harald Welzer/Sabine Möller/Karoline Tschuggnall, *Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Berlin 2002.

85 Vgl. Stefan Leder, „Spoken Word and Written Text: Meaning and Social Significance of the Institution of *riwāya*“, in: *Islamic Area Studies Working Paper Series* 31 (2002), S. 1–16.

86 Vgl. Jan Assmann, „Das kulturelle Gedächtnis“, in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13 (2002), S. 239–247, hier S. 239.

und vermitteln damit „Orientierungswissen“ bzw. „weisen den Weg zum rechten Handeln“.⁸⁷

Diese Dichotomie greift auch im Hinblick auf die Erinnerung an die *ahl al-kitāb* im muslimischen Überlieferungsgut: Das *sira*-Korpus repräsentiert die formative Seite der kollektiven Erinnerung, d. h. sie zielt auf die Glaubensidentität ab. Diese strebt nach der Rekonstruktion einer fundierenden Vergangenheit, die von allen Glaubensträgern geteilt wird und somit als einendes emotionales Band zwischen den Gläubigen in der Gegenwart wirkt, in der Herkunft, Lebensläufe, Haltungen und Ideologien verschiedenartig sind. Doch diese Formgebung kann nicht alleine aus den internen Bindungskräften, d. h. aus den gemeinsamen Ritualen und der Geschwisterlichkeit, schöpfen. Damit eine Religionsgemeinschaft, so Assmann, „Identitätskonkretheit“ gewinnen kann, muss sie besonders auch die Außengrenzen aushandeln und definieren, also klären, ‚was wir nicht sind‘ und ‚warum wir es nicht sind‘.⁸⁸ In der *sira* wird die zentrale Abgrenzungsstrategie des Korans aufgegriffen, nämlich die Infragestellung der moralischen Integrität der religiösen Eliten der *ahl al-kitāb*. Doch während die Letztgenannten im Koran vor allem davon überzeugt werden sollen, dass die neue Offenbarung die biblische im Kern bestätigt, gilt im *sira*-Korpus die ganze Aufmerksamkeit der Zeichen der Prophetie Muhammads in den Schriften der *ahl al-kitāb*.

Die oben thematisierte Inkonsistenz innerhalb des dominierenden Motivs im Zeitverlauf indiziert zwei ursprünglich voneinander getrennte Gedächtnisstränge. Die Verkündigung liegt Mitte bis Ende des ersten Jahrhunderts der Hīġra, als die systematische Überlieferung der zirkulierenden Erzählungen begann, zeitlich jenseits der biologischen Grenze des sozialen Gedächtnisses, d. h., man kannte das Zeitgeschehen im Kontext der Geburt des Propheten nur noch aus Erzählungen. Außerdem war der Kreis derer, die sich in der Nähe des Propheten aufhielten und damit als mögliche Erinnerungszeugen überhaupt in Frage kamen, selbst in der spätmekkanischen Zeit noch gering gewesen. Hinzu kommt, dass infolge der Auswanderung der Gemeinde nach Medina und der dortigen rasanten und einschneidenden Entwicklungen innerhalb der Gemeinschaft die soziale Bindung an das mekkanische Geschehen verloren gegangen war, und mit ihr die soziale Erinnerung. Was bleibt, ist kulturelles, ja mythisches

87 Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, S. 53.

88 Vgl. Jan Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19, hier S. 13.

Gedächtnis. Die medinensische Zeit wird hingegen von vielen Erinnerungszeugen kollektiv erinnert, und als man mit der systematischen Überlieferung begann, lebten auch noch Erinnerungszeugen. Folglich werden die Ereignisse mit einem ausgeprägteren historischen Bewusstsein erzählt. Über dieses legt sich aber wiederum das heilsgeschichtliche Gedächtnis, welches das erinnerte Zeitgeschehen in ein enges Sinn-Korsett zwingt und an den Verkündigungsmythos anbindet. Doch der mekkanische Denkraum unterscheidet sich signifikant vom medinensischen, zum einen weil die beiden Epochen aus unterschiedlichen Perspektiven erinnert werden, zum anderen weil in Medina der autoritative Anspruch zunimmt. In Mekka war Muhammad nur Prophet, in Medina beansprucht er Prophetie und politische Loyalität. Die beiden disparaten Denk- und Erinnerungsrahmen werden durch das einende Band der Heilsgeschichte zusammengeklebt, aber die Kleberückstände bleiben. So wird aus dem Geheimwissen ausgewählter *ahl al-kitāb* im mekkanischen Narrativ notwendiges Allgemeinwissen im medinensischen Narrativ. Dieser Sprung schafft die Rechtfertigungsgrundlage dafür, den ‚Starrsinn‘ insbesondere der Juden Medinas hervorzukehren.

Das Nebeneinander von historischem und heilsgeschichtlichem Zeitgedächtnis erklärt auch die Kluft zwischen der hohen Begegnungsdichte auf der einen Seite und dem ständigen Misstrauen zwischen dem Propheten und den *ahl al-kitāb* auf der anderen. Sicher ist gegenseitiges Misstrauen in einer angespannten politischen und sozialen Atmosphäre eine Erscheinungsform der Beziehungsebene, aber soziale Kontakte schaffen ja auch Sympathie und Vertrauen. Es ist schwer denkbar, dass man sich bei vielen Anlässen begegnet, ja sogar gegenseitig aufsucht, aber dabei dem anderen gegenüber stets negativ gesinnt ist. Die farblosen Konturen der erinnerten historischen ‚Fakten‘ werden mit *einem* kohäsiven Sinnmuster ausgestaltet, während alle anderen möglichen Sinnmuster ausgeschieden wurden.

Die normative Seite der Identität birgt weniger Sprengkraft. Sie ist darauf geeicht, ‚wie wir handeln wollen/sollen‘. Hier geht es nicht um die Vergewisserung der eigenen Existenz, sondern um ihren alltäglichen Lebensvollzug innerhalb der eigenen Gruppe. Dazu ‚braucht‘ man den anderen nicht als Reibungs- und Projektionsfläche. Das Gebetsritual muss nicht jüdischen und christlichen Formen polemisch gegenübergestellt werden; es genügt, dass es weiter praktiziert wird und dass es ‚richtig‘ praktiziert wird. Das Korpus spiegelt die oben knapp skizzierte Wissensordnung der Hadithüberlieferung wider. Die Schüler-Lehrer-Netzwerke verstehen sich als Erben des Propheten und seiner ältesten Gemeinde. Sie sind danach bestrebt, die normative Lebensform aufrechtzuerhalten, indem sie diese repetitiv (durch gemeinsames Auswendiglernen, Aufschreiben und Vortra-

gen) reproduzieren. Zwar zirkulierte das *sira*-Material in derselben Lernordnung, und viele *sira*-Gelehrte waren zugleich auch Experten des normativen Hadith oder umgekehrt, aber der Erinnerungsmodus ist eben ein anderer. Die *sira* wurde als vergangene, abgeschlossene, die Identität der Gemeinschaft fundierende Gründungsgeschichte gesammelt. Sie betrifft die gesamte Gemeinschaft und ist Gegenstand des öffentlichen Interesses. Es passt ins Bild, dass die Sammlung der *sira* von Anfang an zentraler organisiert war als die des normativen Hadith. Sie war das Geschäft einer begrenzten Zahl an Experten, die sich zudem nahe am Puls der politischen Führung befanden.⁸⁹

Demgegenüber wurde das normative Überlieferungsgut im Geiste der Kontinuierung des Lebensvollzugs, der Sunna des Propheten bzw. der Praxis (*ʿamal*) der *ṣaḥāba* und der ihnen folgenden Generationen gesammelt. Es zirkulierte in zahlreichen Kollegs mit sehr unterschiedlicher Breitenwirkung und spiegelt das Lebensgefühl der Hadithnetzwerke in besonderer Weise wider. In diesem Schulgedächtnis stellt man sich den Lern- und Debattenraum zur Zeit des Propheten und seiner Gefährten ähnlich wie den eigenen vor. Hier ist auch zu bedenken, dass der vormoderne Mensch, pauschal gesprochen, kulturelle Veränderungen in weit geringerem Maße wahrnahm, da sie schleichender waren als im modernen Industriezeitalter.⁹⁰ Der Prophet adressiert seinen Schüler- und Zuhörerkreis in diesen Überlieferungen (sehr häufig mit *aḥadukum*, ‚einer von euch‘; auch ‚der Muslim‘, ‚der Gläubige‘ und ‚der Bruder‘ werden regelmäßig genannt) in derselben Weise, wie der Meister fünfzig oder hundert Jahre später in seinem Sitzkreis mit seinen Schülern oder in der Freitagspredigt zur versammelten muslimischen Gemeinschaft spricht. Den normativen Debattenraum in der ältesten Gemeinde stellt man sich hier konfessionell vor. Juden und Christen verfügen über ihre eigenen Lernordnungen und -orte, und so kommt man sich gegenseitig weniger in die Quere als im Hinblick auf die Loyalität gegenüber der politisch-religiösen Autorität.

89 So gehörte etwa ʿUrwa b. az-Zubayr (gest. 713), einer der ältesten *sira*-Schreiber, zum Kreis der Berater (*fuqahāʾ*) des damaligen Statthalters von Medina ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. Ibn Šihāb az-Zuhri (gest. 742) wurde von Letztgenanntem mit der Sammlung des verstreuten Überlieferungsguts beauftragt; in seiner Spätzeit diente er am umayyadischen Hof. Ibn Ishāq schrieb seine *sira*, die auf im Lehrbetrieb angelegten Vorlagen basierte, im Auftrag des zweiten ʿabbāsidschen Kalifen al-Manšūr (reg. 754–775).

90 Emil Durkheim sah den Übergang von einer kollektiv organisierten in eine arbeitsteilig-individualisierte Gesellschaft in der Beschleunigung des zivilisatorischen Wandels; vgl. Johannes Kopp/Bernhard Schäfers (Hgg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden ¹⁰2010, S. 258.

Insbesondere der pädagogisch-erbauliche Texttyp repräsentiert den Unterricht und die Predigt in der Moschee. Die *ahl al-kitāb* sind hier nur als warnendes Beispiel sowie bei manchen eschatologischen Themenkreisen präsent. Aber erstaunlicherweise spielen sie selbst in Jenseitsszenarien kaum eine Rolle. Das ist nur damit zu erklären, dass diese Schilderungen in erster Linie nicht als Selbstvergewisserung in Abgrenzung zu konkurrierenden Weltanschauungen erinnert werden, sondern als interne spirituelle Erbauung. In dem als ‚gesetzesförmig‘ bezeichneten Korpus dringen Juden und Christen in funktionalen Interaktionszonen in den Debattenraum ein, doch verbirgt sich dahinter kaum ein soziales Gedächtnis; das emotionale Verhältnis gegenüber Juden und Christen ist in diesem Korpus kühl-distanziert.

5. Fazit und Ausblick

Die Analyse der auf die älteste Zeit referierenden muslimischen Überlieferungsliteratur hat zum einen gezeigt, dass die Quantität und Qualität der Präsenz der *ahl al-kitāb* in verschiedenen Gattungen dieser Literatur distinktiv ist; zum anderen wurde deutlich, dass Juden und Christen im *sira*-Korpus stereotyp nach ausgewählten Leitmotiven und im normativen Korpus anonym-konturlos erscheinen. Diese distinktive Profilierung bei gleichzeitiger Schematisierung kann damit erklärt werden, dass Auswahl und Form des tradierten Erzählguts in hohem Maße durch Gruppengedächtnisse der Transmissionsnetzwerke von der zweiten Hälfte des ersten bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Hīġra imprägniert sind.

Mit Blick auf das interkulturelle und -religiöse Zusammenleben erweist sich das Hadithkorpus somit im Allgemeinen als wenig hilfreich. Der traditionell, aber weltoffen geprägte Imam geht dieser Problematik aus dem Weg, indem er die wenigen Überlieferungen zitiert, in denen der Prophet oder andere alte Autoritäten einen wertschätzenden Umgang mit *ahl al-kitāb* demonstrieren, und indem er die zahlreichen Überlieferungen zum rechten Verhalten anführt. Der vorsichtige traditionelle Reformstrebt generell – meist eher unbewusst – nach der Betonung des Angenehmen und dem Vergessen des Unangenehmen. Das ist aus einer didaktisch-pädagogischen Perspektive, welche die kulturellen Umstände gegenwärtigen muslimischen Lebens berücksichtigt, zweifellos eine achtbare Herangehensweise. Die akademische Islamische Theologie und langfristig auch die Gelehrten des islamischen Mainstreams werden jedoch nicht umhinkommen, den absoluten normativen Status des Prophetenhadith

sowie die Gleichsetzung der verfügbaren Textmasse mit der Lebensweise des Propheten zu hinterfragen. Hierfür muss ein Bewusstsein für die Tatsache geschaffen werden, dass dieses Überlieferungskorpus *erinnerte* und damit selektierte, unweigerlich schematisierte Vergangenheit, nicht faktische Vergangenheit darstellt. Erst dann kann der koranische Blick auf die *ahl al-kitāb* von seit mehr als einem Jahrtausend sedimentierten Deutungs-Paradigmen als ‚Schriftverfälscher‘ (ob wörtlich oder im übertragenen Sinne verstanden), Feinde des Propheten und zum Teil Bürger zweiter Klasse im muslimischen Gemeinwesen befreit werden.

Literaturverzeichnis

- ‘Abd ar-Razzāq as-Ṣan‘ānī, *Muṣannaf ‘Abd ar-Razzāq*, ed. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-A‘ẓamī, 12 Bde., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Assmann, Jan, „Das kulturelle Gedächtnis“, in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13 (2002), S. 239–247.
- , *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.
- , „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19.
- Ayoub, Mahmoud, „Dhimmah in Qur‘an and Hadith“, in: *Arab Studies Quarterly* 5.2 (1983), S. 172–191.
- Ben Abdeljelil, Moncef, „What was Muhammad’s Religion before Islam? An Historical Attempt with Reference to Shi‘i Sources“, in: *Historizität und Transzendenz im Islam: Offenbarung, Geschichte und Recht*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil, S. 81–100.
- Berg, Herbert, „The ‘Isnād’ and the Production of Cultural Memory: Ibn ‘Abbās as a Case Study“, in: *Numen* 58.2 – 3 (2011), S. 259–283.
- Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford 2009.
- Cicero, Marcus Tullius, *De Oratore: Über den Redner*, ed. von Harald Merklin, Stuttgart 1991.
- Cohen, Mark R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.
- Crone, Patricia/Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977.
- Droysen, Johann G., *Historik*, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977.
- Egger, Wilhelm, „Semantische Analyse: Sinn durch Beziehung“, in: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989, S. 138–191.

- Erll, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, Stuttgart 2017.
- Fried, Johannes, *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.
- Gudehus, Christian, „Was ist Gedächtnis/Erinnerung?“, in: *Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer, Stuttgart 2010, S. 75–125.
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, aus dem Franz. von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main ²1991.
- al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr, *al-Kifāya fī ‘ilm ar-riwāya*, ed. von Abū ‘Abdallāh as-Sawraqī, Medina: Ġam‘iyyat Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1938.
- Hose, Martin, „Exzentrische Formen der Historiographie im Hellenismus“, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, hrsg. von Jörg Frey, Clare K. Rothschild und Jens Schröter, Berlin 2009, S. 182–213.
- Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey 1997.
- Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*, ed. von As‘ad Muḥammad aṭ-Ṭayyib, 11 Bde., o. O.: Maktabat Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1998.
- Ibn Hanbal, Aḥmad, *Musnad al-imām Aḥmad*, ed. von Šu‘ayb al-Arna‘ūt, 45 Bde., Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 2001.
- Ibn Hišām, ‘Abd al-Malik, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥafīz aš-Šalabī, 2 Bde., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Ibn Ishāq, Muḥammad, *Sīrat Ibn Ishāq*, ed. von Zuhayl Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Kopp, Johannes/Bernhard Schäfers (Hgg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden ¹⁰2010.
- Leder, Stefan, „Spoken Word and Written Text: Meaning and Social Significance of the Institution of *riwāya*“, in: *Islamic Area Studies Working Paper Series* 31 (2002), S. 1–16.
- , „Conventions of Fictional Narration in Learned Literature“, in: *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, hrsg. von dems., Wiesbaden 1998, S. 34–60.
- Madhany, al-Husein N., „Pooh-Poohing Pluralism: *Ijtihādīng Ḥadīth* to build a Theology of Exclusion“, in: *The Muslim World* 98.4 (2008), S. 407–422.
- Mālik b. Anas, *Muwatta‘ Mālik*, ed. von Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, 2 Bde., Beirut: Dār Iḥyā‘ at-Turāt al-‘Arabī, 1985.
- Motzki, Harald, „The Murder of Ibn Abī Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghāzī-Reports“, in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, hrsg. von dems., Leiden 2000, S. 170–239.
- Munt, Harry, „No Two Religions: Non-Muslims in the Early Islamic Ḥijāz“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 87.2 (2015), S. 249–269.

- Patel, Youshaa, „The Islamic Treatises against Imitation (Tašabbuh): A Bibliographical History“, in: *Arabica* 65.5 – 6 (2018), S. 597–639.
- Plessner, Martin, „Nāmūs“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 7, 1993, S. 953–955.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb*, o. Ed., 32 Bde., Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī: Beirut 1999.
- Reynolds, Gabriel S., „On the Quranic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic“, in: *Journal of the American Oriental Society* 130.2 (2010), S. 189–202.
- Rippin, Andrew, „The Function of *asbāb an-nuzūl* in Qurʾanic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51.1 (1988), S. 1–20.
- , „The Exegetical Genre *asbāb an-nuzūl*: A Biographical and Terminological Survey“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48.1 (1985), S. 1–15.
- Rothschild, Clare K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*, Tübingen 2004.
- Rubin, Uri, „The Assassination of Kaʿb b. al-Ašraf“, in: *Oriens* 32 (1990), S. 65–71.
- Rüsen, Jörn, *Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte*, Berlin 2020.
- , *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 2012.
- as-Samarqandī, Abū l-Layṭ, *Baḥr al-ʿulūm*, ed. von Asʿad Muḥammad at-Ṭayyib, 3 Bde., Kairo: Kulīyyat al-Luġa al-ʿArabiyya, Ġāmiʿat al-Azhar.
- Stetter, Eckart, *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*, Tübingen 1965.
- Strecker, Georg, „Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage“, in: ders., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, S. 159–182.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 4 Bde., Kairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1974.
- at-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šakir, 24 Bde., Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāṭ, o. D.
- Vajda, Georges, „Ahl al-Kitāb“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 1, 1960, S. 264–266.
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford/New York 1978.
- Watt, William Montgomery, „Ḥanīf“, in: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, 1971, S. 165 f.
- , *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
- Welz, Harald/Sabine Moller/Karoline Tschuggnall, *Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Berlin 2002.
- Whittingham, Martin, *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*, Berlin/Boston 2021.
- Yarbrough, Luke, „Upholding God’s Rule: Early Muslim Juristic Opposition to the State Employment of non-Muslims“, in: *Islamic Law and Society* 19.1 (2012), S. 11–85.

az-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq gawāmiḍ at-tanzīl*, o. Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987.

Zaman, Muhammad Qasim, „*Maghāzī* and the *Muḥaddithūn*: Reconsidering the Treatment of ‘Historical’ Materials in Early Collections of Hadith“, in: *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996), S. 1–18.