

# Die Konstitution von Medina Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens

Harald SUERMANN  
Universität Bonn

**Resumen:** El islam se ha convertido en una religión importante en Europa. El reto es saber si el islam puede aceptar un estado laico o no. Algunos musulmanes remiten a la denominada constitución de Medina. Ésta contempla a los judíos en el mismo nivel que los musulmanes con respecto a los derechos y deberes independientemente de que se trate de una religión distinta. La historia del Ps. Sebeos acerca de la primera conquista islámica de Tierra Santa indica que las normas de la constitución de Medina se hallaba todavía en vigor en esa época. Los textos judíos, así como los hallazgos arqueológicos y numismáticos confirman esta hipótesis. Parece que ha habido un cambio radical durante la segunda guerra civil islámica después del año 961, momento en el que se impuso un modelo de estado islámico.

**Abstract:** Islam has become a major religion in Europe. The challenging question is whether Islam can accept a secular state or not. Some Muslims refer to the so called constitution of Medina. It regards Jews as equal to the Muslims in rights and duties irrespectively of their different religion. The history of Ps.-Sebeos concerning the earliest Muslim conquest of the Holy Land suggests that the rules of the constitution of Medina was still in effect at that time. Jewish texts as well as archaeological and numismatic findings confirm this hypothesis. A radical change seems to have happened during the second Muslim civil war after 691, when an Islamic model of state was imposed.

**Palabras Clave:** Libertad religiosa. Constitución de Medina. Historia del Ps. Sebeos. Estado islámico temprano.

**Key Words:** Religious freedom. Constitution of Medina. History of Ps.-Sebeos. Early Islamic State.



## 0. Islam und die europäische Situation

Durch Migration und Globalisierung haben sich die Religionen auch in Räume ausgebreitet, in denen sie früher nicht oder fast nicht

präsent waren. In Europa hat sich der Islam seit dem 20. Jh. als eine sichtbare und ernst zu nehmende Religion etabliert. Diese multi-religiöse Situation hat in weiten Teilen der Bevölkerung Ängste geweckt. Nach den Anschlägen auf das World Trade Centre am 11. September 2001 und den Anschlägen in Madrid am 11. März 2004 sind diese noch verstärkt worden. Die Diskussion um den Beitritt der muslimisch geprägten Türkei zur Europäischen Union hat die Diskussion weiter angeregt. Die Ängste vor dem Islam haben verschiedene Gründe. Einer davon ist die Annahme, dass der Islam Europa beherrschen will, mit einer demokratischen und säkularen Staatsordnung von Natur aus unvereinbar sei und die Religionsfreiheit nicht anerkenne. Er verstehe sich als *dīn wa-dawla* – als Religion *und* Staat.

Nun gibt es eine ganze Reihe von islamischen Gelehrten wie auch westlichen Islamwissenschaftlern, die der Annahme einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Islam, säkularer Staatsordnung und Demokratie widersprechen. Sie berufen sich dabei weniger auf muslimisch geprägte Staaten mit demokratischer Ordnung, sondern vielmehr auf den Beginn des islamischen Gemeinwesens. Die sogenannte Gemeindeordnung, die Muḥammad selbst in Yaṭrib, dem späteren Madīnat al-Nabī, erlassen hat, dient als Beweis für die Demokratiefähigkeit des Islam sowie der Anerkennung der Religionsfreiheit in einem politischen Gemeinwesen. Im Ringen um die richtige Interpretation des Islam in seiner politischen Dimension kommt der Gemeindeordnung von Medina insofern ein besonderes Gewicht zu, als diese Urkunde aus dem Beginn des islamischen Gemeinwesens, also der Idealzeit, stammt.

## 1. Muslimische Positionen

Exemplarisch werden hier einige muslimische Autoren genannt, die unter Berufung auf die Gemeindeordnung von Medina Position zu den modernen säkularen Staaten und der Religionsfreiheit beziehen.

### 1.1. Ghazi Salahuddin Atabani

Ghazi Salahuddin Atabani hat sich 1995, damals Staatsminister im Sudan, in einem Beitrag für den von Tarik Mitri herausgegebenen Band „Religion, Law and Society. A Christian-Muslim Discussion“ über die islamische Scharia und den Status der Nicht-Muslime

geäußert<sup>1</sup>. Er schätzt die Position der nicht-muslimischen Bürger eines islamischen Staates recht positiv ein, auch in dem damaligen Sudan. Die historische Erfahrung des Zusammenlebens stellt er anhand der Situation in Medina und der Gemeindeordnung von Medina dar. Diese ist für ihn das erste konstitutionelle Dokument im Islam, das leider abrogiert wurde, weil die Juden einen heimliche Alliance eingingen. Dennoch waren der Prophet und seine ersten Nachfolger von tiefem Respekt vor den Christen und Juden geprägt.

### 1.2. Muḥammad Salīm al-'Awwā

Muḥammad Salīm al-'Awwā kommt aus dem Umfeld der Muslimbrüder und ist heute der Generalsekretär der International Association of Muslim Scholars (IAMS). 1989 vertritt er in seinem Werk über die politische Ordnung des islamischen Staates, dass die Basis des Staates die kollektive Bürgerschaft ist, die von Muhammad in der Gemeindeordnung von Medina zu Grunde gelegt wurde. Diese Bürgerschaft gründet auf einem gemeinsamen Bekenntnis zu Muḥammad unter Gott. Die so gebildete *umma* umfasste auch die Juden von Medina. Hieraus entwickelte sich seiner Meinung nach später der *Ḍimma*-Status, der Christen und Juden zu Schutzbefohlenen macht<sup>2</sup>.

In seiner Untersuchung des Koran und des Hadiths kommt er zu dem Schluss, dass Muslime sich freundlich und gerecht denen gegenüber verhalten sollen, die ein solches Verhalten erwidern, und zwar unabhängig von ihrer Religion. Koranverse, die dem widersprechen, seien nur unter bestimmten Umständen anzuwenden und nicht von allgemeiner Gültigkeit<sup>3</sup>.

### 1.3. Muḥammad 'Imāra

Der ägyptische Jurist Muḥammad 'Imāra verweist in seinem Werk „Ist der Islam die Lösung?“ auf die Gemeindeordnung von Medina. Sie bietet nach seiner Interpretation Platz für einen religiösen

<sup>1</sup> Tarek MITRI (ed.), *Religion, Law and Society, A Christian-Muslim Discussion* (Genf: WCC Publication, 1995), pp. 63-69.

<sup>2</sup> *Fī l-nizām al-siyāsī li-l-dawla al-islāmiyya* (Kairo: Dār al-Šurūq, 1898), pp. 55-57. Vgl. hierzu: Jørgen S. NIELSEN, „Religious Minorities in Muslim Countries“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), pp. 325-335, hier 329.

<sup>3</sup> Muḥammad Salīm AL-'AWWĀ, *Fī l-nizām al-siyāsī...*, pp. 248-255.

Pluralismus in der gemeinsamen *umma*. Gemeinschaften und Staaten seien auf eine gemeinsame Zugehörigkeit (*shared belongings*) aufgebaut. Hierzu gehören Kultur, Sprachen, Nationalität, Land, Familie und so weiter. Im Falle eines islamischen Staates liegt die Priorität der Zugehörigkeit zum Islam. Die Nichtmuslime teilen in einem Islamischen Staat nicht die Zugehörigkeit zu dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis und der Scharia, denn sie haben ihre eigenen Glaubensbekenntnisse und Gebote. Die islamische Ordnung ermöglicht das Zusammenleben von Christen und Muslimen. Die Gemeindeordnung von Medina unterscheidet seiner Meinung nach eine *umma* als religiöse Gemeinde von einer *umma* als politische Gemeinde. Somit können unterschiedliche religiöse Gruppen in einem islamischen Staat zusammen leben. Aber der islamische Charakter des Staates ist für den Islam wichtiger als der christliche Charakter eines christlichen Staates<sup>4</sup>.

#### 1.4. Muqtedar Khan

Muqtedar Khan ist Professor für Politologie in Michigan und Mitglied des Vorstandes des Centre for the Study of Islam and Democracy. In einem Beitrag für den *Mirror international*<sup>5</sup> entwickelt er seine Staatstheorie, die den Ausgangspunkt in der Gemeindeordnung von Medina hat. Die moderne politische Theorie sieht die Konstitution als grundlegend für Gesellschaft und Staat an. Ihr liegt wiederum ein Sozialkontrakt zugrunde. Die Gemeindeordnung von Medina hat nach seiner Meinung genau diese Funktion und kann als konstitutives Dokument des ersten islamischen Staates gelten. Die Gemeindeordnung von Medina kann nicht als Vorlage für eine moderne Konstitution dienen, aber aus ihr können prinzipielle Richtlinien für eine moderne Konstitution entnommen werden. Die Gemeindeordnung von Medina bestimmt grundsätzlich das Verhältnis von Konstitution und Offenbarung. Muhammad hätte leicht die Gemeindeordnung als offenbart darstellen können, dann aber wäre sie zwar aufgrund der göttlichen Autorität beachtet worden,

---

<sup>4</sup> *Hal al-islāmu huwa al-ḥall?* (Kairo: Dār al-Šurūq, 1995), pp. 53-54, 162-163, 170-173. Vgl hierzu: Jørgen S. NIELSEN, „Religious Minorities...“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), p. 330.

<sup>5</sup> *The compact of Medina: A constitutional Theory of the Islamic State:* <http://www.ijtiḥad.org/compact.htm> (22.12.2004).

ohne vollständigen Konsens derjenigen, die seiner Herrschaft unterstanden. Gemäß der Gemeindeordnung sind Muslime und Nicht-Muslime gleiche Bürger des islamischen Staates, mit gleichen Rechten und Pflichten. Gemeinden mit unterschiedlichen religiösen Orientierungen genießen religiöse Autonomie. Die Gemeindeordnung von Medina ist gemäß der Meinung von Muqtedar Khan eine Gemeinschaft von Gemeinden.

#### 1.5. Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer ist Rechtsaktivist und Leiter der beiden Organisationen Institute of Islamic Studies und Centre for Study of Society and Secularism, beide in Mumbai, Indien. Er befasst sich in einem Beitrag über das Konzept des „Anderen“ im Islam<sup>6</sup>. Für das Verständnis dieses Konzeptes sieht Engineer die Gemeindeordnung von Medina als zentral an. Sie zeigt die Katholizität des Propheten im Hinblick auf die religiös Anderen und ist der Entwurf einer zusammengesetzten politischen Gemeinde. Diese ist eine Gemeinde (*umma wahida*). In ihr wurden die Juden nicht nur toleriert, sondern hatten politische Rechte. Seiner Meinung nach ist das Dokument, das von Muslimen und Juden unterzeichnet wurde, äußerst bedeutsam für das Verständnis des Status von Nicht-Muslimen in einer muslimisch dominierten Gesellschaft. Es legt die Grundprinzipien für den Aufbau einer multikulturellen und multireligiösen *umma*. Die Nicht-Muslime hatten sowohl gleiche Sicherheitsrechte, wie auch gleiche politische und kulturelle Rechte. Es gab vollständige Religionsfreiheit. Koranzitate sollen seine Interpretation unterstützen, und er kommt zu dem Schluss, dass nach dem Koran und dem Hadith alle Rechte der nicht-muslimischen Bevölkerung, sei sie *ahl al-Kitāb* oder nicht geschützt werden müssen. Asghar Ali Engineer macht die aktuelle politische Bedeutung der Gemeindeordnung von Medina deutlich, indem er darauf verweist, dass die Führer der *Jami'at al-'Ulama-i-Hind* diese Dokument gegen die Theorie der zwei Staaten bei der Gründung von Indien und Pakistan anführten.

---

<sup>6</sup> *The Concept of 'Other' in Islam*:  
<http://www.csss-islam.com/IIS/archive/2001/september.htm> (22.12.2004).

### 1.6. Aufbau des Beitrags

Die Konstitution von Medina war des öfteren schon Gegenstand der islamwissenschaftlichen Forschungen. Sie haben damit eine zentrale Quelle des Islams untersucht und einen wichtigen Beitrag zur Innenansicht des Islam geboten. Die Außenansicht auf den Islam und vor allem auf dieses Dokument ist zwar nicht vergessen worden, aber sie hat viel weniger Aufmerksamkeit erhalten. Sie ist jedoch ein integraler Bestandteil der Betrachtung dieser Religion. Kommt doch in den Fremdzeugnissen die Wirkung der Religion nach Außen zu Ausdruck. Neben der Darstellung der Wirkung einer Religion können im Fremdzeugnis auch religionsgeschichtliche Erinnerungen wach gehalten werden, die in der Tradition der Religion selber längst vergessen wurden, weil sie unwichtig erschienen, oder verdrängt oder verdeckt wurden, weil sie nicht mehr in die Wahrnehmung der eigenen Geschichte passten. Die Bedeutung der Aussenansicht auf den Islam und seine Dokumente wird nicht von allen Islamwissenschaftlern als notwendig angesehen, da diese angeblich den Blick auf die radikale Neuheit des Islam verstelle. Dies hat Van Ess exemplarisch in der Rezension des Werks Hagarism von Crone und Cook zum Ausdruck gebracht:

„We cannot demand that an observer from outside, who could even less evaluate the radical novelty of the event, should have had a clearer concept of what was really happening. We should rather expect that he tried to describe the phenomenon with his own categories.“<sup>7</sup>

Ich bin nicht der Meinung, dass die radikale Neuheit des Islam nur aus der Innenansicht erfasst werden kann, und deshalb auch nur aufgrund eigener Zeugnisse verstanden werden kann. Zum vollständigen Verständnis einer Religion gehört auch die Außenwirkung einer Religion. Eine Religion ist nicht isoliert und muss sich der übrigen Welt stellen, vor allem, wenn sie auch missionarisch und auf die Gewinnung neuer Anhänger ausgerichtet ist, wie es für den Islam gilt.

---

<sup>7</sup> J. VAN ESS, „The Making of Islam“, in *The Times Literary Supplement*, sept. 8 (1978), p. 988, zitiert in Robert G. HOYLAND, „The earliest christian writings on Muḥammad: an appraisal“, in H. MOTZKI (Hrsg.), *The Biography of Muhammad* (Leiden: Brill, 2000), pp. 276-295, hier 289.

Ich werde ein solches Zeugnis für die Konstitution von Medina vorstellen. Es ist der Bericht des Ps.-Sebeos über die Ursprünge des Islams.

Dieser Bericht geht über das hinaus, was die Konstitution von Medina überliefert. In einem gewissen Sinne überliefert er eine Wirkungsgeschichte der Konstitution. Dieses Zeugnis soll dann erneut an islamischen Quellen verifiziert werden, um die Tragweite der Überlieferung des Ps.-Sebeos zu prüfen.

Zum Schluss werde ich versuchen, die Bedeutung der Ergebnisse für den interreligiösen Dialog heute zu skizzieren.

#### 1.6. Die Konstitution von Medina

Die Konstitution<sup>8</sup> oder Gemeindeordnung von Medina<sup>9</sup> regelte das Zusammenleben von Muslimen und Juden zur Zeit von Muhammad. Wie der Name sagt, galt sie für Medina. Die Datierung der Gemeindeordnung ist umstritten<sup>10</sup>. Einige Wissenschaftler, z.B. Watt, glauben, dass sie vor der Schlacht von Badr 624 und der Vertreibung der Juden entstanden ist, zumindest in den Teilen, die die Bestimmungen für die Juden betreffen<sup>11</sup>. Andere allerdings, z.B. Grimme, meinen, dass die Gemeindeordnung nach der Schlacht von Badr entstanden sei<sup>12</sup>. Watt ist auch der Ansicht, dass die Gemeindeordnung nicht aus einem Guss ist, sondern wesentliche Teile später hinzugefügt wurden<sup>13</sup>. Goto geht ebenso davon aus, dass

<sup>8</sup> Anver EMON, „Reflections on the „Constitution of Medina“: An essay on methodology an ideology in Islamic Legal history“, *UCLA journal of Islamic and Near Eastern law* 1 (2001), pp. 103-133, hier 120-131 stellt den Konstitutionscharakter dieses Dokumentes in Frage.

<sup>9</sup> Julius WELLHAUSEN, „Muhammads Gemeindeordnung von Medina“, in: Julius WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* 4, (Berlin: G. Reimer, 1889), pp. 75-76; Moshe GIL, „The constitution of Medina: a reconsideration“, *Israel Oriental Studies* 4 (1973), pp. 44-66.

<sup>10</sup> Moshe GIL, „The constitution of Medina...“, *Israel Oriental Studies* 4 (1973), pp. 48-49.

<sup>11</sup> W. Montgomery WATT, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 225-226.

<sup>12</sup> Hubert GRIMME, *Mohammed I.* col. «Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte» 7 (Münster: Aschendorff, 1892), p. 76.

<sup>13</sup> W. Montgomery WATT, *Muhammad at Medina* (Anm. 27), p. 221; R.B. SERJEANT, „The sunnah ḡāmi'ah, pacts with the Yaṭrib Jews, and the Tahṛīm of Yaṭrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called 'Constitution of Medina'“, *BSOAS* 41 (1978), p. 1-42; Akira GOTO, „The Constitution of Medina“, *Orient* (Tokyo) 18 (1982), pp.1-17.

die Gemeindeordnung aus verschiedenen Dokumenten zusammengesetzt ist. Die Passagen über die Juden sind seiner Ansicht nach nach der Schlacht von Badr entstanden<sup>14</sup>. Wenige Jahre später schreibt allerdings Rubin, dass die Konstitution seiner Ansicht nach in der ersten Zeit von Muḥammads Aufenthalts in Medina entstanden sein muss. Für die Passagen, die die Juden betreffen, gibt er Paralleltex te zur Stützung seiner Hypothese an<sup>15</sup>.

Überliefert wird die „Konstitution von Medina“ in zwei Rezensionen, die sich nur minimal unterscheiden, und zwar von Ibn Ishāq (gest. 767) über Ibn Hišām (gest. 833) und von al-Zuhrī (gest. 742) über Abū ‘Ubayd (gest. 838). Weil der überlieferte Text aus einer Zeit etwa 200 Jahre nach seiner angenommenen Verfassung stammt, hat A. Emon im jüngsten Artikel zur Gemeindeordnung Zweifel an der Authentizität des Textes angemeldet, jedoch keine neue Datierung vorgeschlagen<sup>16</sup>.

Für unserm Zusammenhang ist festzuhalten, dass allgemein mit guten Gründen angenommen wird, dass die Konstitution von Muḥammad stammt und nicht später entstanden ist. Es ist für unserm Zusammenhang auch nicht wichtig, ob die Gemeindeordnung zur Zeit Muḥammads aus verschiedenen Texten zusammengesetzt wurde oder nicht<sup>17</sup>. Es ist ein Text der zur Zeit Muḥammads Gültigkeit hatte.

Die Gemeindeordnung von Medina schreibt zunächst vor, dass Juden und Muslime *eine* Gemeinschaft (*umma wāḥida*) bilden, ungeachtet ihres jeweiligen Glaubens, den jeder beibehält: Es heißt: „Dieses ist eine Urkunde von Muḥammad, dem Propheten zwischen den Gläubigen und Muslimen von Qurayš und Yaṭrib, sowie denen, welche ihnen Heeresfolge leisten, mit ihnen verbündet sind und den Glaubenskrieg mit ihnen kämpfen: §1 Dieselben bilden *eine*

<sup>14</sup> Akira GOTO, „The Constitution...“, *Orient* (Tokyo) 18 (1982), pp. 12-14.

<sup>15</sup> Uri RUBIN, „The constitution of Medina“: some notes“, *Studia Islamica* 62 (1985), pp. 5-23, hier 18.

<sup>16</sup> Anver EMON, „Reflections...“, *UCLA journal of Islamic and Near Eastern law* 1 (2001), 107-114.

<sup>17</sup> Es ist denkbar, dass die Gemeindeordnung in der uns überlieferten Form aus verschiedenen Texten aus der Hand Muḥammads durch einen späteren Redaktor zusammengefügt wurden. Dies würde für unseren Zusammenhang weitreichende Konsequenzen haben, da der vorliegende Text dann nicht aus der Zeit von Muḥammad stammen würde. Es gibt allerdings bisher keine Anhaltspunkte in der Literatur für eine solche Annahme.



Gemeinde gegenüber den Menschen.“<sup>18</sup>

Des Weiteren geht aus dem Text hervor, dass jede Gemeinschaft innerhalb dieser Gemeinschaft auch für die eigenen Angelegenheiten verantwortlich ist, jedoch beide Seiten zu Beistand verpflichtet sind, wenn eine von ihnen angegriffen wird. Es wird festgelegt, dass die Juden sich mit den Gläubigen an den Kriegskosten der *umma* beteiligen, und dass die Juden, die sich den Muslimen anschließen, deren Hilfe erhalten.

In der Konstitution wird auf die Juden mit der Bezeichnung „*Yahūd Banī ...*“ verwiesen. In den Islamwissenschaften ist die Frage, wer genau mit der Bezeichnung *Yahūd Banī ...* gemeint ist, umstritten. So war Sprenger der Überzeugung, dass hier nicht die einheimischen Juden gemeint seien, sondern die Araber, die zum Islam konvertiert waren<sup>19</sup>. Wellhausen hielt dem entgegen, dass die Zahl der Konvertiten zu gering gewesen sei, als dass sie in der Konstitution eigens wären erwähnt worden. Er schlug vor, dass hiermit jüdische Gruppen gemeint seien, die aus irgendeinem Grunde mit dem Namen des arabischen Stammes genannt würden, unter dem sie lebten. Watt allerdings bemerkte, dass in einer Passage des Ibn Ishāq 67 jüdische Gegner des Muḥammad genannt und einige genau in der Weise wie in der Konstitution. Er schloss daraus, dass die drei großen jüdischen Stämme in der Konstitution von Medina nicht genannt seien<sup>20</sup>. Die Stämme die hier genannt würden, könnten jüdische Gruppen sein, die aus irgendeinem Grunde ihre eigene Stammesorganisation verloren hatten und sich dann eng mit verschiedenen arabischen Stämmen verbanden, unter denen sie weilten. Es würde somit eine *hilf-*Beziehung mit den verschiedenen arabischen Stämmen bestehen<sup>21</sup>. Die Konstitution von Medina wolle eine Einheit derjenigen schaffen, die auf einem gemeinsamen Territorium wohnten, und nicht mehr die Stammeszugehörigkeit als wesentlich ansehen. Auf dem Territorium der Stämme ‘Aws und Ḥazrağ wohnten nicht die großen jüdischen Stämme und sie wurden deshalb in der Konstitution auch nicht

<sup>18</sup> Eine deutsche Teilübersetzung der Gemeindeordnung bietet Adel KHOURY, *Toleranz im Islam* (München, Mainz: Kaiser, Grunewald, 1980), pp. 55-57.

<sup>19</sup> Alois SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen* (Berlin: Nicolai, 1865), III, p. 23.

<sup>20</sup> W. Montgomery WATT, *Muhammad at Medina*, p. 227.

<sup>21</sup> Uri RUBIN, „The constitution...“, *Studia Islamica* 62 (1985), p. 9

erwähnt<sup>22</sup>.

Der zentrale Begriff der Gemeindeordnung ist *umma*. Dieser muss gemäß dem Gebrauch des Begriffs im Koran interpretiert werden, der einzigen zeitgenössischen Quelle. Dort hat *umma* eine rein religiöse Bedeutung. Viele haben wegen der Erwähnung der Juden im Begriff *umma* im Kontext der Konstitution eine politischen Gemeinschaft gesehen<sup>23</sup>. Rubin weist aber darauf hin, dass der Begriff *umma wāḥida* im Koran wie auch in der Konstitution verwendet wird und im Koran eindeutig eine Gemeinschaft mit einer gemeinsamen religiösen Orientierung bezeichnet. Somit muss auch der Begriff in der Konstitution diese Bedeutung haben<sup>24</sup>.

Wenn das so ist, widerspricht dies traditionellen Vorstellung über die Stellung der Juden und später auch der Christen in einem muslimischen Staatsgebilde. Schon in den frühesten überlieferten Aufzeichnungen der Konstitution zeigt sich, dass durch eine minimale Korrektur des Textes die Vorstellung von einer einzigen *umma* von Muslimen und Juden infrage gestellt wurde.

Der kleine, aber wichtige Unterschied zwischen den beiden Rezensionen der Gemeindeordnung ist folgender. Abū 'Ubayd überliefert „die Juden ... sind eine Gemeinschaft von Gläubigen (*umma min al-mu'minīn*)“, während Ibn Ishāq überliefert „die Juden ... sind eine Gemeinschaft mit den Gläubigen (*umma ma'a al-mu'minīn*)“. Die Überlieferung des Abū 'Ubayd ist glaubwürdiger, da der Begriff Gläubige im Text sowohl auf die Muslime als auch auf die Juden wie auch auf beide Gruppen angewendet wird. Mit Rubin kann der Schluss gezogen werden, dass die *umma wāḥida* alle monotheistischen Gruppen von Medina zusammen schloss und sich von anderen Leuten abgrenzte, die Juden hatten die Position einer „*umma* der Gläubigen“ und unterschieden sich von der anderen Gruppe der Gläubigen, nämlich den Muslimen. Ihre Anerkennung als Gläubige gab ihnen das Privileg, an ihrer eigenen jüdischen *dīn* festzuhalten. Es gab somit eine Gemeinschaft von Gemeinschaften<sup>25</sup>.

Schumann<sup>26</sup> geht genauer auf die Frage nach der Rolle der

<sup>22</sup> Uri RUBIN, „The constitution...“, *Studia Islamica* 62 (1985), pp. 9-10

<sup>23</sup> Vgl. die verschiedenen Positionen in U. RUBIN, „The constitution...“, *Studia Islamica* 62 (1985), pp. 12-13.

<sup>24</sup> Uri RUBIN, „The constitution...“, *Studia Islamica* 62 (1985), p. 13.

<sup>25</sup> Uri RUBIN, „The constitution...“, *Studia Islamica* 62 (1985), pp. 15-17.

<sup>26</sup> Olaf SCHUMANN, „Anmerkungen zur gesellschaftlichen Verantwortung der

Religion ein. Nach § 25 der Gemeindeordnung wird die Aussage gemacht, dass „den Juden ihre Religion, den Muslimen ihre Religion“ ist. Damit folgen die Mitglieder derselben *umma* unterschiedlichen Religionen<sup>27</sup>.

So würde die Gemeindeordnung eine Gleichheit unter den Juden und Muslimen unter Absehung der Religion postulieren.

Eine Gleichbehandlung von Juden, Christen und Muslimen kann auch durch koranische Zitate unterstützt werden, z.B. Sure 3,64, die anlässlich des Besuches der Christen aus Nağrān geoffenbart wurde: „Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (Abkommen?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf), dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen“. Oder die Sure 2,136-139: „...Sag: Ich glaube an (all) das, was Gott an (Offenbarungs)schriften herabgesandt hat! ... Gott ist (gleichermaßen) unser und euer Herr. Uns kommen (bei der Abrechnung) unsere Werke zu, und euch die euren. Wir brauchen nicht (weiter) mit euch zu streiten ...“

Als Muḥammad von Mekka nach Yaṭrib, die Stadt, die später Madīnat al-Nabī hieß, ausgewandert war und dort ein religiös-politisches Gemeinwesen aufbaute, hoffte Muḥammad noch, von den Juden als Prophet anerkannt zu werden. Dies geschah aber nicht und es kam zum Bruch des bis dahin eher wohlwollendem Verhältnisses zwischen den Muslimen und den Juden, der weitere Konsequenzen hatte. So wurde in dieser Zeit die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geändert und es wurde betont, dass Muḥammad die Religion Abrahams wieder herstelle. Die Koranverse wurden geoffenbart, die die Juden als hartherzig und als Verfälscher der Schrift darstellen: z.B. Muḥammads Überzeugung, dass seine Sendung bereits in den Heiligen Schriften der Juden vorausgesagt sei, von den Juden aber verborgen gehalten werde, führte zu jener Kontroverse, von der der Koran in Sure 2,159 spricht: „Diejenigen, die verschweigen, was Wir an deutlichen Zeichen und Rechtleitung hinabgesandt haben, nachdem Wir es den Menschen im Buch deutlich gemacht haben, diese wird Gott verfluchen...“<sup>28</sup>. Sie werden schließlich aus der Gemeinschaft mit dem Islam ausgeschlossen (3,118; 5,51). Es folgten Vertreibung

---

Religionswissenschaft“ *Zeitschrift für Mission* 30 (2004), pp. 87-106, hier 101-105.

<sup>27</sup> Olaf SCHUMANN, „Anmerkungen...“ *Zeitschrift für Mission* 30 (2004), pp. 101-102.

<sup>28</sup> Vgl. 5,13; 4,46-48; 5,41-45; 2,70-75.

und Plünderung.

Muḥammad forderte nun, dass die Andersgläubigen zu unterwerfen sind. Im Koran 9,29 heißt es: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte.“ Damit sei dann auch die Konstitution von Medina hinfällig geworden.

## 2. Geschichte des Ps.-Sebeos

Nun berichtet aber die armenische Geschichte des Ps.-Sebeos von einer gemeinsamen Eroberung von Juden und Muslimen und deutet somit an, dass das Modell der Konstitution von Medina noch weiter gewirkt haben könnte.

Dieser Text bietet eine sehr detaillierte Betrachtung des frühen Islam. Er ist eine Außenansicht, die in eine armenische Geschichte von 590 bis 661 eingebunden ist<sup>29</sup>. Der Autor kommt in Kapitel 42 auch auf Muḥammad zu sprechen und er scheint recht genau über die Entstehungsgeschichte des Islams unterrichtet zu sein. Am Ende des Kapitels 42 berichtet er, dass er seine Nachrichten von muslimischen Kriegsgefangenen erhalten hat<sup>30</sup>.

Sein Bericht lautet:

„...Sie (die Juden) nahmen den Weg in die Wüste und gelangten nach Tachkastan zu den Söhnen Ismaels; sie baten sie um Hilfe und ließen sie wissen, dass sie der Schrift nach verwandt waren. Obwohl jene von der engen Verwandtschaft überzeugt waren, konnten sie keine Übereinstimmung bewirken in ihrer großen Zahl, weil ihre Kulte verschieden waren.

<sup>29</sup> Englische Übersetzung: *The Armenian History attributed to Sebeos*. Translated with notes by W. THOMSON, Historical commentary by James HOWARD-JOHNSTON, Assistance from Tim GREENWOOD, (Liverpool: Liverpool University Press, 1999); Kritische Textausgabe *Patmut'iw'n Sebeosi*. Ed. G.V. ABGARYAN, (Erivan: Haykakan SSH GA Hratar, 1979). Zu Ps.-Sebeos und dem Islam siehe auch Harald SUERMANN, „Sebeos' Bericht über den Islam“, in Walter BELTZ, Ute PIETRUSCHKA, Jürgen TUBACH (Hrsg.), *Sprache und Geist* = Festschrift Peter Nagel = Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003), (Halle a.S., 2003), pp. 311-327.

<sup>30</sup> Zur Autorenschaft und zur Datierung des Geschichte siehe: *The Armenian History*, XXXIII-XXXIX.

Zu jener Zeit gab es einen gewissen Mann unter jenen gleichen Söhnen Ismaels, dessen Name Muḥammad war, einen Händler; als ob durch Gottes Befehl erschien er ihnen als Prediger und Weg der Wahrheit. Er lehrte sie den Gott Abrahams anzuerkennen, speziell weil er sehr gebildet und versiert in der Geschichte Moses war. Da der Befehl von oben kam, vereinigten sie sich alle auf einen einzigen Befehl hin zur Einheit der Religion. Nachdem sie den nichtigen Kult verlassen hatten, kamen sie zum lebendigen Gott zurück, der sich dem Vater Abraham geoffenbart hatte. Muḥammad schrieb ihnen vor, kein Aas zu essen, Wein nicht zu trinken, nicht zu lügen und nicht zu huren. Er sagte: 'Gott hat dieses Land durch Eid Abraham und seiner Nachkommenschaft nach ihm in alle Ewigkeit versprochen. Er hat gemäß seines Versprechens gehandelt, als er Israel liebte. Ihr nun, ihr seid Söhne Abrahams und Gott verwirklicht an euch das Versprechen an Abraham und an seinen Nachkommen. Liebt nur den Gott Abrahams, geht und ergreift Besitz von eurem Land, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat. Niemand kann euch im Kampf widerstehen, weil Gott mit euch ist.'

Also versammelten sich alle einstimmig [...] sie verließen die Wüste Pharan, zwölf Stämme gemäß den Stämmen der Familie ihrer Patriarchen. Sie teilten die zwölftausend Männer wie die Söhne Israels auf, in ihre Stämme – tausend Mann aus jedem Stamm –, um sie ins Land Israels zu führen. [...] Bericht über die erste Schlacht außerhalb Arabiens [...] Dann kehrten sie nach Arabien zurück.

Alle, die vom Volk der Söhne Israels übrig blieben, kamen zusammen und vereinigten sich mit ihnen; sie formten eine große Armee. Dann schickten sie eine Botschaft an den griechischen Kaiser, die besagte: 'Gott hat dieses Land zum Erbe unserem Vater Abraham und seinen Nachkommen nach ihm gegeben. Wir sind die Söhne Abrahams. Du hast unser Land lange genug besetzt. Geht es friedlich auf und wir dringen nicht in dein Territorium ein; andernfalls werden wir den Besitz

von dir mit Zinsen verlangen.“<sup>31</sup>

Der Text gibt korrekt historische Daten wieder, bietet aber auch typologische Deutungen. Zu den historischen Daten gehören die biographischen Daten Muḥammads und Elemente seiner Verkündigung, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden sollen. Auch der Bericht über den Einfall nach Palästina knüpft an historische Daten an.

Was die jüdische Geschichte angeht, stützt sich der Autor ebenfalls auf Fakten. Die Erzählung beginnt zwar mit dem Exodus der Juden aus Edessa nach Arabien, nachdem die Stadt von Heraklius zurückerobert war. Nach Michael dem Syrer flohen die Juden allerdings nicht nach Arabien, sondern nach Persien<sup>32</sup>. Eine Flucht der Juden aus dem persisch besetzten Palästina allerdings ist belegt und wird auch von Ps.-Sebeos erwähnt<sup>33</sup>. Dass das Judentum auch unter Arabern Anhänger fand, steht außer Frage. Aufgrund ihrer Anwesenheit, vor allem in Medina, hatte auch Muḥammad das Judentum kennen gelernt.

Die weiteren Gegebenheiten, die Ps.-Sebeos berichtet, sind eher typologische Deutungen der Geschichte<sup>34</sup>. Ps.-Sebeos verbindet diese Eroberungen Palästinas mit einem Versprechen Gottes an Abraham, seinen Nachkommen das Land zu geben. Gemäß Ps.-Sebeos geht das Versprechen an Israel an die Araber über, die sich ebenso als Nachfahren Abrahams verstehen<sup>35</sup>. Genau wie Israel sind auch die Araber in zwölf Stämme geteilt und haben gemäß Gen 25,13-16 zwölf Patriarchen. Die Araber werden so als die Erben der Israeliten verstanden: Gott hat sein Versprechen an Abraham erneut wahr

<sup>31</sup> *The Armenian History*, pp. 94-97, *Patmut' iwn Sebeosi*, pp. 134-136.

<sup>32</sup> *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*. Ed. et trad. Jean-Baptiste CHABOT (Paris: Culture et Civilisation, 1899-1924), II, pp. 414.

<sup>33</sup> Vgl. *Chronicon Anonymum*. Ed. Ignatius GUIDI, in *Chronica Minora 1 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 1, Scriptorum syri 1*, (Louvain: Peeters, 1955), p. 26. *Chronicon Anonymum*. Trad. Ignatius GUIDI, in *Chronica Minora 1 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 2, Scriptorum syri 2*, (Louvain: Peeters, 1955), p. 23. *Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita*. Ed. et trad. C. HOUIZE, *Analecta Bollandiana* 7 (1888), pp. 95-144.336-359, hier 134.

<sup>34</sup> Zum Gebrauch biblischer Themen bei Sebeos s. R.W. THOMSON, „Biblical Themes in the Armenian Historian Sebēos“, in G.J. REININK, A.C. KLUGKIST (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*. col. «Orientalia Lovaniensia Analecta» 89 (Leuven: Peters, Departement Oosterse Studies, 1999), pp. 295-302.

<sup>35</sup> Vgl. den Beginn des Kapitels 40.

gemacht, dieses Mal an den Nachkommen des Sohnes Ismael. Ps.-Sebeos geht in seiner Erzählung noch einen Schritt weiter und berichtet von einer Allianz zwischen Juden und Arabern. Die Juden werden auf die Stämme der Araber aufgeteilt und ziehen mit in den Krieg, damit die Araber sie ins Gebiet Israels, das ist das verheißene Land, zurückführen.

Für die beiden Autoren Crone und Cook ist dieser Text der Basistext für das, was sie Judäo-Hagarismus nennen, das ist die arabisch-jüdische Beteiligung an den Eroberungen des Heiligen Landes<sup>36</sup>. Andere Wissenschaftler, wie Gil<sup>37</sup>, sprechen dem Text jede historische Grundlage ab, andere, wie Wansborough<sup>38</sup> und Griffith<sup>39</sup> halten solche Aussagen für Topoi aus der antijüdischen Polemik der Christen und sprechen so dem Text ebenso die historische Glaubwürdigkeit ab. Eine solche pauschale Verwerfung dieses Textes ist nicht gerechtfertigt, zumal der Text unleugbare historisch korrekte Daten bietet<sup>40</sup>.

Die Überlieferung von Ps.-Sebeos zeigt, dass die Gemeindeordnung, auf die der Text anspielt, von größerer Bedeutung war. Die Aufteilung der Juden unter die Muslime sowie die Heeresfolge, die sie leisten, haben deutliche Parallelen in der Gemeindeordnung. Wenn Ps.-Sebeos die Union zwischen Juden und Muslimen mit den Eroberungen in Palästina in Verbindung bringt, dann muss die Frage gestellt werden, ob nicht auch die Juden bei der ersten Eroberung aktiv mitgearbeitet haben, zumal sie messianische Hoffnungen hegten.

Solche messianischen Hoffnungen auf jüdischer Seite, die mit dem Auftreten Muḥammads verbunden wurden, werden nicht nur durch christliche Texte bestätigt, denen man antijüdische Polemik vorwerfen

<sup>36</sup> Patricia CRONE, Michael COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press 1977), pp. 6-8.

<sup>37</sup> Moshe GIL, *A History of Palestine, 634-1099*. Translated from the Hebrew by Ethel BROIDO (Cambridge: Cambridge University Press 1992), pp. 61 n. 64.

<sup>38</sup> John WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 117.

<sup>39</sup> Sidney H. GRIFFITH, „Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century“, *Jewish History* 3 (1988), pp. 87.

<sup>40</sup> Robert G. HOYLAND, „Sebeos, The Jews and the rise of Islam“, in Ronald L. NETTLER (Hrsg.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, col. «Studies in Muslim-Jewish relations» 2 (Luxembourg: Harwood Academic Publishers, in cooperation with the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995), pp. 89-102, passim.

könnte, sondern auch durch jüdische Texte. Diese stammen zum Teil aus den ersten Jahren der islamischen Eroberungen, aber auch spätere Texte berichten über eine Kooperation zwischen Juden und Muslimen bei der Eroberung des Heiligen Landes. Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Texte der notwendigen Kritik zu unterziehen. Insgesamt aber legen die überlieferten Texte nahe, dass es Juden gab, die mit den erobernden Arabern kooperierten<sup>41</sup>.

### 2.1. Islamische Quellen

In einem kürzlich veröffentlichten Aufsatz hat Averil Cameron<sup>42</sup> darauf hingewiesen, dass die interreligiösen Beziehungen im ersten Jahrhundert der muslimischen Herrschaft, viel besser waren als allgemein aufgrund von christlichen Quellen angenommen wird. Es gibt deutliche Hinweise, dass das Leben ohne ernsthafte Unterbrechung weiterging, selbst nach der Errichtung der Umayyaden-Herrschaft<sup>43</sup>. Er zitiert den Newsletter des American Center for Oriental Research aus dem Jahre 1994 zu einem Bericht über Madaba: weit entfernt, nach der Eroberung zu verarmen, zeugt die Periode von großen Bauaktivitäten. Nach Henry MacAdam erweist die Archäologie und die Epigraphie immer und immer wieder, dass die Periode direkt nach der Eroberung eine friedliche des Übergangs war, in welcher die Nicht-muslimischen Gemeinschaften komfortabel in den islamischen Staat integriert waren<sup>44</sup>.

Islamische Quellen unterstützen die These, dass es in der Frühzeit ein weitgehend gleichberechtigtes Zusammenleben der Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften gegeben hat.

<sup>41</sup> Hierzu siehe R. G. HOYLAND, „Sebeos...“, in Ronald L. NETTLER (Hrsg.), *Medieval and Modern Perspectives...*, passim. Harald SUERMANN, „Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios“, *Oriens Christianus* 71 (1987), pp. 140-155, hier 147-153.

<sup>42</sup> „Interfaith Relations in the first Islamic Century“, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1/2 (1999), pp. 1-12.

<sup>43</sup> Averil CAMERON, „Interfaith...“, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1/2 (1999), p. 1.

<sup>44</sup> Henry MACADAM, „Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordan, ca. 550-ca. 750.“, in Averil CAMERON, G.R.D. KING (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East: Vol. 2: Land Use and Settlement Patterns*, col. «Studies in late antiquity and early Islam» 1/2 (Princeton: Darwin Press, 1994), p. 51. Vgl. auch Robert SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, col. «Studies in Late Antiquity and Early Islam» 2 (Princeton: Darwin Press, 1995) pp. 77-80.



Die wichtigsten islamischen Quellen aus der Frühzeit des Islam sind die frühen arabischen Inschriften und Münzen. Robert G. Hoyland hat in einem Aufsatz gründlich die arabischen Inschriften aus den ersten beiden Jahrhunderten der Hidjra als von 622-815 AD untersucht<sup>45</sup>. Er kam dabei zu dem Ergebnis, dass vor allem der Koran eine wichtige Quelle für die Inschriften sind<sup>46</sup>. Selbst Inschriften, die nicht ausdrücklich den Koran zitieren oder paraphrasieren, benutzen Wörter und Konzepte, die aus dem Koran bekannt sind<sup>47</sup>. Der Inhalt der arabischen Inschriften zeigt, dass das beständige Ziel der meisten Schreiber war, Gottes Wohlwollen zu gewinnen, und zu bestätigen, dass sie der Religion Gottes angehören und seinem Propheten folgen<sup>48</sup>. Er zieht den Schluss – obwohl er mehr Fragen als Antworten hat –, dass man nicht sagen kann, dass gemäß der frühen Schriften die Islamisierung noch oberflächlich oder der Islam noch unterentwickelt gewesen sei. Er hält es für einen Fehlschluss, dass den Inschriften typisch islamische Ausdrücke fehlen oder dass sie einen unbestimmten Monotheismus präsentieren<sup>49</sup>.

Tatsächlich sind nur die wenigsten Inschriften, die Hoyland in seinem vorher genannten Beitrag zitiert, aus der Zeit vor 691. Der weit überwiegende Teil stammt aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Somit können sie nur wenig für die Klärung unserer Problematik beitragen. Doch wenige Jahre später ist er in seinem Werk *Seeing Islam as others saw it*<sup>50</sup> zu einem anderen Schluss gekommen.

Befragt man nun die islamischen Quellen und Zeugnisse aus der Frühzeit des Islams, so wird man zunächst feststellen, dass die islamischen Quellen vor 72/691 nichts über den islamischen Glauben überliefern. Bis zu dieser Zeit berichten nur christliche und jüdische Quellen über den islamischen Glauben. Das liegt aber nicht daran, dass aus dieser Zeit keine islamischen Zeugnisse überliefert sind. Die Quellenlage ändert sich radikal nach 72/691. Auf den Grund werde ich noch eingehen. Was aber berichten nun die islamischen Zeugnisse

<sup>45</sup> Robert G. HOYLAND, „The content and context of early arabic inscriptions“, JSAI 21 (1997), pp. 77-102.

<sup>46</sup> Robert G. HOYLAND, „The content...“, JSAI 21 (1997), pp. 84.87.

<sup>47</sup> Robert G. HOYLAND, „The content...“, JSAI 21 (1997), p. 88.

<sup>48</sup> Robert G. HOYLAND, „The content...“, JSAI 21 (1997), p. 93.

<sup>49</sup> Robert G. HOYLAND, „The content...“, JSAI 21 (1997), pp. 96.

<sup>50</sup> Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. col. «Studies in late antiquity and early Islam» 13 (Princeton: Darwin Press, 1997).

aus der Zeit vor 691 über die islamische Herrschaft, wenn sie nichts Spezifisches über den islamischen Glauben berichten? Zwei Dinge sind auffällig: die Inschriften, wo immer sie auch angebracht sind, auf Gebäuden oder Münzen, rufen Gott in einer Art und Weise an, die sowohl von Muslimen wie auch von Christen und Juden akzeptiert werden kann. Muhammad wird als Prophet nie erwähnt und koranische Zitate fehlen. Sie sind innerhalb des Monotheismus völlig konfessionsneutral. Die Anrufung steht deutlich im Gegensatz zu den Inschriften nach 691. Zum Beispiel werden im Felsendom koranische Zitate angebracht, Muhammad wird der Prophet Gottes genannt und die Christen und Juden werden gewarnt. In einem zweiten Punkt unterscheiden sich die Inschriften aus der Zeit vor 691 von denen danach: Vor 691 gebrauchten die Herrscher nur konfessionsneutrale Titel wie „Diener Gottes“ (*'Abd Allāh*) oder „Herrscher der Gläubigen“ (*amīr al-mu'minīn*). 'Abd al-Malik reklamierte als erster für sich den Titel „Vertreter Gottes“ (*ḥalīfat allāh*) und stylisierte sich so zum Richter in Sachen der Religion und des Glaubens, auch über die der Christen und Juden.

Wie kam es zu diesem Wechsel? Der Grund hierfür lag in einer innerislamischen Auseinandersetzung. Im islamischen Bürgerkrieg, bei dem es um die Vorherrschaft zwischen 'Abd al-Malik und dem Rebellen 'Abd al-Allāh ibn Zubayr ging, benutzte der Rebell als erster ein gekürztes islamisches Glaubensbekenntnis „Im Namen Gottes, Muhammad ist der Gesandte Gottes“, welches er auf Münzen prägen ließ. Ein wichtiges Argument wurde in dieser Auseinandersetzung der Anspruch, den wahren Islam zu vertreten. Die Rechtgläubigkeit sollte auch die Herrschaft legitimieren. Nachdem 'Abd al-Malik den Bürgerkrieg gewonnen hatte, übernahm er den Anspruch, Beschützer der wahren Religion Gottes und sein Vertreter auf Erden zu sein, um seine Herrschaft zu legitimieren und zu festigen<sup>51</sup>.

## 2.2. Kritisches Potential in der geschichtlichen Erinnerung

Der Rückblick auf die Konstitution von Medina, auf die Überlieferung des Ps.-Sebeos und einigen frühislamische Dokumente hat gezeigt, dass es eine Zeit der islamischen Herrschaft gab, in der Juden und Muslime unter Muhammad und später Juden, Christen und Muslime in der Zeit der ersten islamischen Herrschaft gleichberechtigt

---

<sup>51</sup> Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, pp. 539-556.

in einem Staat lebten. Die islamischen Herrscher versuchten nicht, Christen und Juden wegen ihrer Religion einen zweitrangigen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen. Sie gaben damit noch nicht den Wahrheitsanspruch auf. Die Entscheidung darüber überließen sie Gott. Für das gesellschaftliche Zusammenleben war diese Frage nicht von Bedeutung.

Eine solche Haltung wäre auch heute eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit, wo Christen, Juden und Muslime, aber auch Anhänger anderer Religionen immer mehr in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft zusammenleben. Es könnte ein Modell für ein gemeinsames Engagement in der sich globalisierenden Welt sein.

Nun hat sich der Islam in den anderthalb Jahrtausenden entwickelt und entfaltet. Ein einfaches Zurück in die Frühzeit des Islam gibt es nicht, schon allein deshalb, weil sich auch die Lebensbedingungen geändert haben. Die Konstitution von Medina kann nicht als Vorlage für eine moderne Konstitution dienen.

Aber die sich weiter rasant ändernden Rahmenbedingungen für das religiöse Leben fordern auch Muslime heraus, durch die Kritik an den eigenen Traditionen Modelle für die islamische Religionsgemeinschaft zu entwickeln, die in der sich ändernden Welt lebensfähig sind, ohne dabei die Identität zu verlieren.

Eine solche Herausforderung haben verschiedene Muslime angenommen, die nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie in einer modernen Gesellschaft fragen. Neben anderen koranischen und frühislamischen Regelungen und Vorschriften wird dabei auch auf die Konstitution von Medina verwiesen, deren besonderes Kennzeichen eben die Regelung des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Auffassung und Religion war. Die Konstitution ist für sie der Verweis auf die Tatsache, dass Islam und Demokratie von Natur aus keine Gegensätze sind.

Weder ein Religionswissenschaftler noch ein Nichtmuslim kann feststellen, ob der Rückgriff auf das Modell der Konstitution von Medina eine Möglichkeit bietet, unter Wahrung der islamischen Identität das künftige Zusammenleben der Religionen zu gestalten. Dies können nur die Muslime selber. Außenstehende, die im Dialog mit dem Islam engagiert sind, können aber auf dieses Modell verweisen und im Dialog anfragen, ob das Modell der Konstitution von Medina zukunftsfähig ist. Die kritische Erinnerung an dieses

Modell kann ein wichtiger Bestandteil des Dialogs über ein künftiges Zusammenleben sein. Eine solche kritische Erinnerung durch Angehörige anderer Religionen ist durchaus legitim in einer Zeit, in der die Religionen so eng zusammengedrückt sind wie noch nie zuvor, und in der sich die Anhänger der verschiedenen Religionen tagtäglich zu einer Zusammenarbeit auch aus dem Glauben heraus genötigt sehen. Wo Religionen so eng beieinander sind, ist es notwendig und legitim, in einem von Respekt getragenen Dialog Anfragen an die jeweils andere Überlieferung zu stellen.