

1. Einleitung

Der militärische Konflikt des Propheten Muhammad mit den Juden in Medina ist ein kontrovers diskutiertes und vielfach instrumentalisiertes Themenfeld im zeitgenössischen Diskurs über den Islam, sowohl in der nichtmuslimischen Öffentlichkeit und Islamwissenschaft, als auch innerislamisch. Die heute bekannteste Version dieses Konflikts geht im Wesentlichen auf die Prophetenbiografie des Gelehrten *Muḥammad ibn Ishāq*^[1] (gest. 150 n. H.) in der Redaktion des *ʿAbd al-Mālik ibn Ḥiṣām* (gest. ca. 218 n. H.) zurück. Diese ist zugleich das älteste als Ganzes überlieferte Werk der *Sīra*-Gattung, die das ausführlichste Material zum Leben des Propheten überliefert. Spätere Biografien wie die des *ʿUmar al-Wāqidī*^[2] (gest. 207 n. H.) übernehmen die Grundzüge von *Ibn Ishāq*s Berichten und erweitern diese um zahlreiche Details oder vertiefen sie thematisch.

Die Verlässlichkeit der Überlieferungen der *Sīra*-Autoren war bei vielen Gelehrten umstritten.^[3] Dennoch avancierten ihre erzählerisch zusammengetragenen Berichte in der muslimischen Kultur zum Gemeingut und prägten die Standardversion der Prophetenvita, die auch die Grundlage dieser Arbeit bildet. Aus ihr geht hervor, dass der politisch aktive Prophet in Medina mit den Juden einen Vertrag schloss, laut dem Muslime und Juden die Rechte des anderen respektieren und keinem Feind der anderen Partei zur Seite stehen sollten. Mit diesem Feind waren aus Sicht der Muslime insbesondere die polytheistischen *Qurayš* gemeint, von denen die Muslime aus ihrer Heimatstadt Mekka vertrieben wurden, und mit denen sie sich seitdem de facto im Kriegszustand befanden. Als die jüdischen Stämme in Medina nacheinander durch militärische Intrigen gegen die Muslime und Versuche ihren Propheten zu töten vertragsbrüchig wurden, vertrieben die Muslime die jüdischen *Banū Qaynuqāʿ* und später die *Banū an-Naḍīr* aus Medina, ohne dass es zu einem offenen Kampf kam. Die *Banū Qurayza* waren der dritte vertragsbrüchige Stamm. Dieser wurde laut dem gängigen Bericht für seine Kooperation mit den *Qurayš* während der Grabenschlacht im fünften Jahr nach der Hedschra hart bestraft, indem die Frauen und Kinder versklavt und alle Männer des Stammes hingerichtet wurden. Dieser kurze Abriss stellt heute den klassischen Ausgangspunkt fast aller Darstellungen des besagten Konflikts dar. In diesem Beitrag soll die historische Verlässlichkeit einiger zentraler Punkte dieser Version auf den Prüfstand gestellt werden. Dies ist der Inhalt des Beitrags mit Links zu den Abschnitten:

[1 Einleitung](#)

[2 Vom Diskurs über die Hinrichtungen](#)

[2.1 Die Banū Qurayza als die populärsten Juden des Islams](#)

- [2.2 Der Umgang der Muslime mit den Hinrichtungsberichten](#)
- [3 Quellenlage](#)
- [4 Das Abkommen mit den Juden von Medina](#)
- [5 Wurden die *Banū Qaynuqā'* vertrieben?](#)
- [6 Wurde *Ka'b* für seine Dichtung getötet?](#)
- [7 Die Vertreibung der *Banū an-Naḍīr*](#)
- [8 Die Grabenschlacht und die Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza*](#)
- [9 Argumente für und gegen die historische Glaubwürdigkeit der Hinrichtung der *Banū Qurayza*.](#)
- [9.1 Fehlende Hinweise auf eine Kollektivstrafe im Koran](#)
- [9.2 Islamische Rechts- und Moralprinzipien](#)
- [9.3 Keine Analogie zu anderen Konflikten mit den Juden](#)
- [9.4 Fehlende Spuren der Hinrichtungen](#)
- [9.5 Die Glaubwürdigkeit des Ibn Ishāq](#)
- [9.6 Der Ursprung der „seltsamen Geschichte“ um die *Banū Qurayza*](#)
- [10 Schöllers These einer einheitlichen *Banū an-Naḍīr*- und *Banū Qurayza*-Episode](#)
- [11 Ein alternatives Szenario zu den *Banū Qurayza*](#)
- [12 Zusammenfassung und Ausblick](#)
- [Ein polemischer Epilog](#)
- [Literatur](#)
- [Fußnoten](#)

Dabei spielen inhaltliche Aspekte der *Sīra*-Berichte ebenso eine Rolle wie quellenkritische Vergleiche mit thematisch verwandten Überlieferungen aus der *Tafsīr*- und *Fiqh*-Literatur. Insofern werden hier neben traditionellen Zugängen auch historisch-kritische Untersuchungen zur Prophetenbiografie vorgestellt. In Abschnitt zwei und drei werden zunächst Teile des aktuellen Diskurses über die Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza* beleuchtet und Allgemeines zur Quellenlage dargestellt. Abschnitt vier ist einigen Kernaussagen der Urkunde von Medina gewidmet, während in Abschnitt fünf und sechs die Historizität der Vertreibung der *Banū Qaynuqā'* und der Tötung des jüdischen Schmähdichters *Ka'b ibn al-Aṣraf* problematisiert wird. Die Abschnitte sieben und acht befassen sich mit der klassischen Version der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr* und der Grabenschlacht mit der anschließenden Vernichtung der *Banū Qurayza*. Diese dienen als Vorbereitung auf Abschnitt neun, in dem die Argumente Walid Najib Arafats gegen die historische Glaubwürdigkeit einer kollektiven Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza* und die kritischen Erwiderungen von Meir Jacob Kisters darauf diskutiert werden. In Abschnitt zehn und elf schließlich wird das theoretische Modell Marco Schöllers einer ursprünglichen Einheit der *Banū an-Naḍīr/Banū Qurayza*-Episode vorgestellt, in dessen

quellenkritischem Rahmen ein erweiterter Blick auf die Thematik dieser Arbeit möglich wird.[4] Womöglich lassen sich daraus Hinweise auf eine Evolution von ursprünglicheren Überlieferungen, die nur vereinzelte Hinrichtungen thematisierten, bis hin zum klassischen kollektiven Hinrichtungsbericht gewinnen. In Kapitel zwölf werden schließlich die wichtigsten Thesen und Argumente dieses Beitrags in einer Gesamtschau zusammengeführt.

2. Vom Diskurs über die Hinrichtungen

2.1 Die Banū Qurayza als die populärsten Juden des Islams

Vor allem der Bericht von der kollektiven Hinrichtung hat in der Neuzeit viel Kritik von nichtmuslimischer Seite an der frühislamischen Behandlung von Juden provoziert und wird häufig ohne weitere Diskussion von Kontexten oder der Quellenlage als Beleg für eine vermeintliche Brutalität des Islams gegen Andersgläubige angeführt.[5] Diese Argumentation wird oft ergänzt durch Verweis auf weitere Überlieferungen über gezielte Tötungen von jüdischen Einzelpersonen in Medina unter anderem aufgrund öffentlicher Beleidigung der Muslime bzw. des Propheten.

Nicht nur in islamkritischen Texten werden dabei speziell die Hinrichtungsüberlieferungen wie historisch gesicherte Augenzeugenberichte wiedergegeben, während die in den selben Quellen überlieferten Vertragsbrüche durch die Juden meist ausgespart oder ausdrücklich angezweifelt werden. Von dieser nicht unparteiisch anmutenden Grundhaltung sind auch viele auf Verständigung abzielende Texte betroffen, wie etwa die umfangreiche schulische Islam-Materialsammlung der Bundeszentrale für Politische Bildung und diverse Schulbücher.[6] Diese Materialien transportieren in den entsprechenden Passagen ein Bild vom Islam als einer prinzipiell intoleranten Gewaltreligion, was durch die Unterschlagung der Kontexte noch verstärkt wird. Im Kontrast zur Prominenz der Hinrichtungen in westlichen Islamdarstellungen, spielen diese für das Islamverständnis der meisten religiösen Muslime hierzulande keine Rolle, ja sind ihnen oft gänzlich unbekannt.[7]

2.2 Der Umgang der Muslime mit den

Hinrichtungsberichten

Es gibt für ein zeitgenössisches islamisches Selbstverständnis, das eine kategorische Feindschaft gegenüber Juden und anderen Nichtmuslimen als unislamisch zurückweist und zugleich die Brisanz der besagten Berichte nicht abstreitet, zwei Wege für den Umgang mit diesen, nämlich einen traditionsimmanenten und einen traditionskritischen. Der traditionsimmanente ist der unter Muslimen verbreitetere und beschränkt sich auf eine historisch kontextualisierende Erläuterung der als gesichert angenommenen Ereignisse in Medina. Demnach waren die Hinrichtungen eine Bestrafung für die wiederholte Kooperation der medinensischen Juden mit den *Qurayš* gegen Muhammad, die spätestens in der Grabenschlacht auf eine Vernichtung der jungen muslimischen Gemeinde abzielte. So gesehen repräsentieren diese Hinrichtungen nicht die allgemeine Haltung des Islams zu den Juden, sondern müssen vor ihrem besonderen historischen Hintergrund betrachtet werden. Der traditionskritische Weg hingegen stellt die historische Glaubwürdigkeit einiger etablierter Berichte gänzlich in Frage, ja versucht bisweilen sogar hinter die klassische Version zurückzugehen. Demnach fand keine kollektive Hinrichtung statt und die Überlieferungen hierzu geben nicht reale Ereignisse wieder. Dieser Weg ist weniger geläufig und wohl aufgrund seiner eher apologetischen Tendenz in theoretischer Hinsicht noch unbefriedigend. Eben deshalb soll er in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen.

Auch wenn der Anlass zur Begehung dieses zweiten Weges oft eine externe Kritik am Islam ist, muss dies nicht heißen, dass dem äußeren Anlass nicht auch eine innere Berechtigung entspricht. Diese findet sich beispielsweise in der auch weiter unten aufgegriffenen Betonung der Individualität von Verantwortung und Strafe (vs. Kollektivstrafe) und der Gerechtigkeitsverpflichtung des Islams (vs. unverhältnismäßige Bestrafung) und nicht zuletzt in der koranischen Auszeichnung des Propheten als *Barmherzigkeit an alle Welten*.^[8] Diese Aspekte stehen in deutlichem Kontrast zu den besagten Überlieferungen und legitimieren eine Hinterfragung derselben.^[9]

3. Quellenlage

In den frühen Quellen zu den Juden liegen meist entweder gar keine *Isnāde* vor, oder die Überliefererketten reichen nicht vor das 2. Jahrhundert zurück.^[10] Laut Schölller stammen die Versuche manchen dieser Texte dennoch einen *ṣaḥīḥ*-Status zuzusprechen erst aus einer späteren Zeit. Dazu wurden ihre abbrechenden *Isnāde* nachträglich bis zum Propheten ergänzt, oder ihnen alternative *Isnāde* ohne den Weg über *Ibn Ishāq* zugeschrieben.^[11] So betrachtet wären die früheren Berichte zu den Juden aus der *Sīra* und dem *Tafsīr* immer

noch die eigentlich grundlegenden für unser Thema, wobei Schöllner annimmt, dass die Berichte im *Tafsīr* die ältesten sind.[\[12\]](#)

Speziell die Überlieferung zu den Ereignissen mit den Juden ist laut Schöllner noch mit einer weiteren Problematik behaftet, die sich in ihrer Chronologie niederschlägt. Demnach gibt es im Vergleich dazu andere Ereignisse, zu deren Datierung schon vor *Ibn Ishāq* weitgehend Einigkeit bestand, wie etwa zu den Schlachten bei *Badr* und *Uḥud*, oder dem Vertrag bei *al-Ḥudaybiya*. Zu den meisten Berichten über die Auseinandersetzungen mit den Juden hingegen waren zu Zeiten *Ibn Ishāqs* sehr widersprüchliche Datierungen bekannt.[\[13\]](#) Darüber hinaus nennt Schöllner noch eine dritte Gruppe von Berichten, die in der frühen *Sīra*-Tradition noch gar nicht vorzufinden sind, bei *Ibn Ishāq* dann undatiert auftreten und spätestens ab *al-Wāqidī* auf das Jahr zwei nach der Hedschra datiert wurden. Zu diesen offensichtlich erst später in den vorhandenen Bestand integrierten Berichten gehören die Tötung des *Abū 'Afak* und der *'Aṣmā' bint Marwan* und die Vertreibung der *Banū Qaynuqā'*, die in Abschnitt fünf vertieft wird. Aufgrund der genannten Probleme kommt Schöllner zum Schluss, „...daß man sich gerade bei der *Sīra*-Überlieferung zu den Juden Medinas oder des Ḥiğāz auf unsicherem Boden befindet.“[\[14\]](#)

4. Das Abkommen mit den Juden von Medina

Laut *Ibn Ishāq* erließ Muhammad nach der Auswanderung der Muslime nach *Yatrib*, dem späteren *Madīnat an-Nabī* (Medina), eine Urkunde (arab. *kitāb* oder *ṣaḥīfa*), die einige wichtige Grundfragen im Verhältnis zwischen den medinensischen und aus Mekka eingewanderten Muslimen und den Juden in Medina regelte. Die Paragraphen zu den Juden könnten auch aus dem zweiten Jahr nach der Auswanderung stammen, als die aufkommenden inneren und äußeren Konflikte eine detailliertere Regelung mit diesen erforderten.[\[15\]](#) Dies würde den versöhnlichen Inhalt umso bemerkenswerter machen, da man ihn dann als Beleg dafür lesen könnte, dass Muhammad an keinem dauerhaften Konflikt mit den Juden interessiert war, auch wenn sie seine Prophetenschaft nicht anerkannten. Vielen Autoren gilt der Text der Urkunde als einer der verlässlichsten Überlieferungen im Werk von *Ibn Ishāq* überhaupt.[\[16\]](#) Dieser wiederum leitet den prominenten Text der Urkunde des Propheten für das Zusammenleben von Muslimen und Juden in Medina mit den Worten ein: „Für die Auswanderer und die Helfer schrieb der Prophet eine Urkunde, in der er auch mit den Juden eine vertragliche Einigung traf, diese in ihrer Religion und ihrem Besitz bestätigte die gegenseitigen Verpflichtungen festlegte.“[\[17\]](#)

Nachdem im Urkundentext die Solidarität und Unterstützung der muslimischen Gruppen untereinander bekräftigt wird, heißt es darin: „Die Juden, die uns folgen, genießen die gleiche Hilfe und Unterstützung, solange sie die Gläubigen nicht ungerecht behandeln und andere gegen sie unterstützen.“^[18] Die Loyalitätsforderung betrifft dabei das Vermeiden jeglicher Unterstützung der *Qurayš*. Muhammad wird zum Schiedsrichter bei Uneinigkeiten ernannt – ein Umstand, den die Juden aufgrund seines großen Einflusses in Medina offensichtlich hinnehmen mussten. Ihnen wird dafür Glaubensfreiheit und weitgehende Gleichberechtigung zugesprochen: „Die Juden im Stamme ‘Auf bilden mit den Gläubigen eine Gemeinde [*umma*]. Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihre. Dies gilt für ihre Freunde wie für sie selbst...“^[19] Weiter heißt es: „Die Juden tragen ihre Unkosten und ebenso die Muslime die ihren. Sie helfen einander gegen jeden, der gegen die Leute dieser Urkunde kämpft. Zwischen ihnen herrscht echte Freundschaft und Treue ohne Verrat. Ein Mann ist nicht schuld für den Verrat seiner Bundesgenossen. Wem Unrecht geschieht, dem wird geholfen.“^[20]

Der Inhalt dieser Zeilen widerspricht in vielen Punkten dem Bild, das *Ibn Ishāq* an anderen Stellen von einem drastischen Umgang der Muslime mit den Juden während der womöglich schon vor der Urkunde ausgebrochenen Konflikte zeichnet. Auch passt die Betonung der individuellen Verantwortung für Verrat nicht zum späteren Hinrichtungsbericht. Interessant ist auch, dass keinerlei religiöses Zugeständnis der Juden gefordert, obwohl Muhammad sich in der Urkunde selbst als Gesandten Gottes bezeichnet – im Gegenteil: *li-l-yahūd dīnuhum wa li-l-muslimīn dīnuhum*^[21] – den Juden ihre Religion und den Muslimen ihre Religion. Die Juden bilden ferner eine Gemeinschaft *mit* den Muslimen, also explizit eine gemeinsame *Umma*.^[22] Die vorgesehenen Beziehungen gehen somit trotz religiöser Differenzen über ein bloßes Verbot der Kollaboration mit dem Feind hinaus.^[23] Insofern kann man diese Urkunde als frühislamisches Dokument dafür lesen, dass sich in der Perspektive Muhammads sich an manchen Stellen widersprechende Wahrheitsansprüche und praktische Toleranz nicht ausschlossen. Spuren dieser Offenheit finden sich auch noch in den späten medinensischen Suren, die aus der Zeit nach den großen Auseinandersetzungen mit den Juden stammen, etwa wenn in Sure 5, Vers 5 sowohl die Tafelgemeinschaft mit Juden und Christen erlaubt wird, als auch Ehen mit Jüdinnen und Christinnen ausdrücklich gebilligt werden. Offensichtlich wollte der Koran seine teils polemischen Passagen zu Juden nicht generalisiert wissen, da sie Seite an Seite mit den genannten und weiteren versöhnlichen Stellen stehen, die als Nachleuchten des Ideals von „echter Freundschaft“^[24] (G. Rotter) aus der Urkunde verstanden werden dürfen.^[25]

Nach dem Scheitern dieses ersten muslimisch-jüdischen Bündnisses wurde der Begriff *Umma* bekanntlich zum Synonym der ausschließlich muslimischen Gemeinschaft. Nimmt

man die Urkunde jedoch beim Wort, dann scheint das ursprüngliche Ziel des Propheten es gewesen zu sein ein dauerhaftes Bündnis von Religionsgemeinschaften zu schaffen, vielleicht als eine Art abrahamitischer Gesamt-*Umma*, die nicht erst eine Klärung der bereits bekannten theologischen Streitfragen erforderte.[26] Doch schon bald wich diese Möglichkeit Misstrauen und Krieg, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

5. Wurden die *Banū Qaynuqā'* vertrieben?

Laut der *Sīra* des *Ibn Ishāq* waren die *Banū Qaynuqā'* nach Streitgesprächen mit dem Propheten „...die ersten Juden, die brachen, was zwischen ihnen und dem Gesandten Gottes bestand. Sie griffen zu kriegerischen Mitteln in der Zeit zwischen *Badr* und *Uḥud*.“[27] Das genaue Vorgehen bleibt unbenannt. Das Ergebnis war, dass sie von den Muslimen belagert wurden und erst durch das Eintreten des sich als Muslim ausgebenden Heuchlers '*Abdallāh Ibn Ubayy* freigelassen wurden. Die *Banū Qaynuqā'* waren schließlich seine Klienten und er bestand beim Propheten auf ihre Übergabe. Von einer Vertreibung oder Bestrafung ist bei *Ibn Ishāq* im Unterschied zur späteren *Sīra*-Literatur also nicht die Rede.[28] Erst *al-Wāqidī* nach ihm nennt mehrere konkrete Vergehen der *Banū Qaynuqā'* und eine anschließende Bestrafung in Form einer Vertreibung nach Syrien im zweiten Jahr nach der Hedschra, wobei sie ihren Besitz den Muslimen überlassen mussten.[29]

Es deutet einiges darauf hin, dass dieser Bericht nicht zur ursprünglichen Überlieferung gehört, so beispielsweise schon das Fehlen einer Vertreibung oder sonstigen Bestrafung dieses Stammes beim früheren *Ibn Ishāq*,[30] und auch eine Reihe von Überlieferungen außerhalb der *Sīra*. So findet man z. B. in der *Fiqh*-Tradition Berichte darüber, dass der Prophet die *Banū Qaynuqā'*, als sie laut *al-Wāqidī* schon vertrieben sein müssten, zu einem gemeinsamen Feldzug aufrief, oder bei seinem Kampf gegen *Ḥaybar* einige Jahre nach *Badr* Männer von den *Banū Qaynuqā'* um Hilfe bat, oder mit Juden dieses Stammes Kriegsbeute teilte.[31] In der *Tafsīr*-Literatur liegen wiederum Berichte vor, laut denen die *Banū an-Nadīr* die ersten Juden waren, die aufgrund von Vertragsbruch aus Medina vertrieben wurden.[32] Dies widerspricht ebenfalls der *Sīra*-Version ab *al-Wāqidī*, laut der noch ein Jahr vor den *Banū an-Nadīr* die *Banū Qaynuqā'* vertrieben worden waren. Schöller abschließend: „Die Überlieferung zur BQay [*Banū Qaynuqā'*]-Episode [...] muß daher als eine nachträgliche Hereinnahme in die *Sīra*-Überlieferung gelten.“[33]

6. Wurde *Ka‘b* für seine Dichtung getötet?

Von *Ibn Ishāq* stammt die wohl berühmteste Version der Geschichte um den jüdischen Dichter *Ka‘b ibn al-Ašraf*, der ein angesehener Mann der *Banū an-Naḍīr* war. Laut *Ibn Ishāq* ritt dieser nach dem Sieg der Muslime gegen die Mekkaner bei *Badr* nach Mekka um die Toten der Mekkaner mit Gedichten zu ehren. Auch sprach er in abwertender Weise von den Muslimen und dichtete frivole Verse über ihre Frauen. Der Prophet habe sich schließlich von dem Schmähdichter befreien wollen. Einer seiner Gefährten erklärte sich bereit ihm diesen Dienst zu erbringen, indem er mit anderen nachts das Haus des *Ka‘b* aufsuchte, ihn in Gespräche verwickelte und ihn schließlich niederstreckte.[34]

Unter der Annahme, dass es wirklich eine solche jüdische Person gab, und dass diese von den Muslimen getötet wurde, soll hier auf das überlieferte Motiv eingegangen werden. Nach *Ibn Ishāq* wäre *Ka‘b* für seine Schmähdichtung getötet worden, wie es auch Hans Jansen[35] und Tilman Nagel[36] in ihren neueren Prophetenbiografien eindrücklich der breiten deutschsprachigen Leserschaft vermitteln. Diese Perspektive ändert sich jedoch grundsätzlich, wenn man versucht hinter *Ibn Ishāq* zurückzugehen. Bei *Mūsā ibn ‘Uqba* findet Schöllner eine auf *az-Zuhrī* zurückgeführte Überlieferung, in der *Ka‘b* neben seinen Schmähgedichten eine Kriegsplanung mit den *Qurayš* gegen die Muslime zu Lasten gelegt wird: *Ka‘b* sei zu den Mekkanern geritten und hätte diese zum Krieg gegen die Muslime angestachelt.[37] Es gibt darüber hinaus einen vom Koranexegeten *al-Kalbī* überlieferten Bericht, in der *Ka‘b* mit 60 Reitern zu den *Qurayš* kommt, sich mit ihnen zum Kampf gegen den Propheten verbündet und auf diese Weise das Abkommen zwischen den Muslimen und den Juden bricht.[38] Nach diesen Berichten war *Ka‘b* also aktiv an Kriegsplanungen mit den *Qurayš* gegen den Propheten beteiligt. Dies jedoch wäre ein grundsätzlich anderes Hintergrundzenario für ein Vorgehen der Muslime gegen *Ka‘b*: Nicht Beleidigung, sondern die militärische Konspiration mit den Erzfeinden der Muslime gegen diese wäre demnach sein eigentliches Vergehen gewesen. Dies wiederum würde die Betonung des Beleidigungsmotivs für seine eventuelle Tötung ad absurdum führen, was auch eher dem koranischen Wortlaut entspricht.[39] Als nächstes sollen nun die klassischen Versionen des Konflikts mit den zwei anderen großen Stämmen dargestellt werden.

7. Die Vertreibung der *Banū an-Naḍīr*

Der Prophet hatte auch zum jüdischen Stamm der *Banū an-Naḍīr* ein vertragliches Verhältnis geschlossen. Im dritten Jahr nach der Hedschra erlitten die Muslime große Verluste in der Schlacht gegen die Mekkaner beim Berg *Uḥud*. Im vierten Jahr kam es schließlich zum Zerwürfnis mit den *Banū an-Naḍīr*, das in ihrer Vertreibung durch die Muslime ohne offene Kampffraktion endete. Die Quellen legen ihnen einen einseitigen Vertragsbruch zur Last, wobei verschiedene Varianten des konkreten Vergehens überliefert sind. Nach *Ibn Ishāq* hatte der Prophet die *Banū an-Naḍīr* wegen einer Zahlungsangelegenheit aufgesucht. Letztere wollten diese Gelegenheit nutzen um den Propheten, der an der Mauer eines ihrer Häuser saß, mit einem gezielten Steinwurf von oben zu töten. Der Prophet erhielt von Gott Kenntnis über dieses Komplott, verließ sofort den Ort und befahl den Muslimen sich zum Kampf gegen die *Banū an-Naḍīr* bereit zu machen.^[40] Die Juden hatten sich in ihren Burgen verschanzt. Nach einigen Tagen der Belagerung baten die *Banū an-Naḍīr* darum kampffrei abziehen zu dürfen und soviel von ihrem Besitz mitzunehmen, wie sie konnten. Außer den Waffen durften sie alles mitnehmen und sie zogen feierlich in Richtung *Ḥaybar* und teilweise nach Syrien davon. Was an Land und Besitz dagelassen wurden, fiel als Kriegsbeute an die Muslime. Es war demnach also ein Mordkomplott gegen den Propheten, weswegen dieser Stamm vertrieben wurde. Dieser Vorfall gilt gemeinhin als Offenbarungsanlass der koranischen Passage in Sure 59/2 ff., wo es über die Bezwungenen heißt: „Und wenn Allah ihnen nicht die Verbannung vorgeschrieben hätte, hätte Er sie wahrlich im Diesseits gestraft...“ (59:3).

8. Die Grabenschlacht und die Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza*

Da die Details des folgenden Berichts Gegenstand der späteren Abschnitte sind, werden diese hier ausführlicher dargestellt. Unter den vertriebenen *Banū an-Naḍīr* befand sich auch ein *Ḥuyayy ibn Aḥṭab*. Von diesem und einigen anderen Gegnern des Propheten berichtet *Ibn Ishāq*, dass sie nach der Vertreibung nach Mekka ritten,^[41] die *Qurayš* zum Krieg gegen die Propheten aufriefen und ihnen versicherten: „Wir werden euch im Kampf gegen ihn beistehen, bis wir ihn völlig vernichtet haben.“^[42] Die *Qurayš* nahmen das Angebot dankbar an, auch konnten die Juden den Stamm der *Ġaṭafān* für diesen Krieg gewinnen. Der

Prophet erfuhr von dem großen Angriff, der Medina bevorstand, und ließ zum Schutz um die Stadt einen Graben ausheben. Zugleich ging der Aufwiegler *Ḥuyayy* zu den *Banū Qurayza*, dem dritten großen jüdischen Stamm in Medina, und versuchte sie ebenfalls für die Allianz gegen den Propheten zu gewinnen. Der Stammesführer lehnte das Angebot mit den Worten ab: „Lass mich in Frieden und versuche nicht, mich von meinem Versprechen abzubringen, denn ich habe an Muhammad immer nur Ehrlichkeit und Treue gesehen.“^[43] Schließlich ließ er sich doch überreden und brach somit seinen Vertrag mit dem Propheten. *Ḥuyayy* hatte versprochen an seiner Seite zu stehen, falls das anrückende Heer abzieht ohne den Propheten zu töten. Die Muslime hatten vom Vertragsbruch erfahren und der Prophet ließ dies von einigen Gefährten vor Ort bestätigen. Die folgende Schlacht fand im fünften Jahr nach der Hedschra statt und ist als die Grabenschlacht bekannt. Für die Muslime war dies die bisher größte militärische Bedrohung und nur die den Arabern bislang unbekannt Taktik des Schutzgrabens verhinderte, dass es zu einem großflächigen Kampf kam. Laut *Ibn Ishāq* schwächte ein Mann von den *Ġaṭafān*, der sich erst kürzlich dem Propheten angeschlossen hatte, die Allianz zwischen seinem Stamm, den Juden und den *Qurayš* entscheidend, indem er die Parteien davon überzeugte, dass die jeweils anderen insgeheim aufgegeben hatten bzw. im Ernstfall aufgeben würden. Das dadurch aufkommende gegenseitige Misstrauen leitete das Ende der Grabenschlacht ein. Als die *Qurayš* die *Banū Qurayza* schließlich zum Großangriff aufriefen, verweigerten sie die versprochene Unterstützung und nannten als Grund neben dem Sabbat die Tatsache, dass die *Qurayš* ihnen keine Bürgen hinterlassen hatten, mit denen garantiert wäre, dass sie den *Banū Qurayza* bis zum Ende beistehen würden. So zog die Allianz unverrichteter Dinge ab und die *Banū Qurayza*, die den Propheten verraten hatten, blieben alleine in Medina zurück, wobei auch *Ḥuyayy* gemäß seiner Versprechung bei ihnen blieb. Drei Muslime und sechs ihrer Feinde hatten in Einzelaktionen den Tod gefunden.

Laut *Ibn Ishāq* war für die Muslime der Krieg zu Ende und die Muslime kehrten vom Graben in die Stadt zurück. Doch da erschien dem Propheten der Erzengel Gabriel und überbrachte ihm den Auftrag die *Banū Qurayza* anzugreifen. Die Muslime griffen sodann wieder zu den Waffen, und belagerten die Burgen der *Banū Qurayza*, die nach 25 Tagen eine Entscheidung treffen mussten. Ihr Stammesführer machte ihnen drei Vorschläge. Zunächst versuchte er sie dazu zu überreden sich dem Propheten anzuschließen, womit sie ihr Leben retten würden. Dies lehnten sie ab, da sie das Gesetz der Thora gegen nichts eintauschen würden. Dann empfahl er, dass sie ihre eigenen Frauen und Kinder töten sollten, um sich so ohne Sorge der Entscheidungsschlacht stellen zu können. Auch dies akzeptierten sie nicht. Schließlich riet er dazu die Muslime während dem Sabbat anzugreifen, da sie damit nicht rechnen würden. Auch dies wurde nicht angenommen. Gleichzeitig hatte sich Angst in ihren Reihen breitgemacht und sie ergaben sich dem Urteil des Propheten. Dieser überließ sie

ähnlich wie damals im Fall der *Banū Qaynuqā'* dem Urteil ihrer einstigen Bündnispartner unter den Muslimen, diesmal den *Aws* bzw. ihrem Stammesführer *Sa'd ibn Mu'ād*, der noch von einem Pfeil aus der Grabenschlacht schwer verletzt war. Die *Banū Qurayza* wollten sein Urteil anerkennen. *Sa'd* ließ für den Verrat keine Milde walten: „So entscheide ich, dass die Männer getötet und die Kinder und Frauen gefangen genommen werden und ihr Besitz aufgeteilt wird.“^[44] Der Besitz und die Gefangenen wurden zu vier Fünfteln unter den Muslimen verteilt. Eine der Gefangenen, *Rayḥāna bint 'Amr*, verblieb beim Propheten. Nachdem sie anfangs den neuen Glauben ablehnte, erfuhr der Prophet später, dass sie den Islam angenommen hatte. Die 600-700 oder 800-900 Männer des Stammes hingegen wurden laut *Ibn Ishāq* in hierzu ausgehobenen Gräben auf dem Marktplatz Medinas enthauptet. Auch der Nadirit *Huyayy*, der die *Banū Qurayza* zum Vertragsbruch überredet hatte, war darunter. *Ibn Ishāq* lässt *Huyayy* vor seiner Enthauptung die Worte sprechen: „O ihr Menschen! Gegen diesen Befehl Gottes ist nichts einzuwenden. Er hat den Kindern Israels eine Schrift, ein Verhängnis und ein Gemetzel geoffenbart.“^[45] Diese Ereignisse gelten als Offenbarungsanlass der Koranverse 33/26-27, wo es über die bezwungen Helfer der *Qurayš* heißt: „Eine Gruppe (von ihnen) habt ihr getötet und eine Gruppe gefangen genommen“ (33/26).

Dies ist der wesentliche Kern des Berichts von *Ibn Ishāq* über die drastische Bestrafung des dritten vertragsbrüchigen jüdischen Stammes in Medina, der von den islamischen Gelehrten weitgehend übernommen worden ist. Auf offensichtliche alternative Szenarien, die ohne das Motiv einer kollektiven Hinrichtung auskommen, stößt man bei den klassischen Gelehrten praktisch nicht. Dennoch weist auch dieser Bericht eine Reihe diskussionswürdiger Probleme auf, deren wichtigsten im nächsten Abschnitt dargestellt sind.

9. Argumente für und gegen die historische Glaubwürdigkeit der Hinrichtung der *Banū Qurayza*

Einer der wenigen bekannteren Versuche die Historizität der Vernichtung der *Banū Qurayza* zu widerlegen stammt von Walid Najib Arafat. 1976 legte er in einem knappen Aufsatz Argumente unterschiedlicher Art vor, die gegen die Glaubwürdigkeit insbesondere der Version *Ibn Ishāqs* gerichtet waren. Arafats Artikel entbehrte an vielen Stellen einer gewissen Gründlichkeit, sodass er Meir Jacob Kisters fundierten Widerspruch provozierte. Kister veröffentlichte 1986 einen Artikel, in dem er einige wichtige Thesen Arafats

zurückwies und deren Schwächen herausarbeitete. Sein Artikel ist bei aller Berechtigung jedoch weder eine Widerlegung aller Argumente Arafats, noch seiner grundsätzlichen These von der Unwahrscheinlichkeit einer kollektiven Hinrichtung. Im Folgenden sollen daher einige wichtige Argumente dieser Debatte diskutiert und um weitere Überlegungen ergänzt werden.

9.1 Fehlende Hinweise auf eine Kollektivstrafe im Koran

Im Koran, der ältesten und verlässlichsten Quelle zu den Ereignissen in der Frühzeit des Islams, wird nach gängiger Auffassung das hier diskutierte Ereignis wie erwähnt direkt und in wenigen Worten angesprochen: „Und er ließ diejenigen von den Leuten der Schrift, die ihnen [den *Qurayš*] beigestanden hatten, aus ihren Burgen heruntersteigen. Und Er jagte in ihre Herzen Schrecken; eine Gruppe (von ihnen) habt ihr getötet und eine Gruppe gefangen genommen.“ (33/26). Arafat entnimmt der Formulierung „die ihnen beigestanden hatten“ (*alladīna zāharūhum*), dass in dem Vers – im Gegensatz zur *Sīra* – die Tötung nur einiger aktiv beteiligter Kämpfer des Stammes statt der aller Männer gemeint ist, und dass ferner nicht die Gefangennahme der Frauen und Kinder, sondern der anderen Kämpfer angedeutet wird.^[46] So gesehen wäre die Formulierung „die ihnen beigestanden haben“ ein koranischer Hinweis darauf, dass es keine Kollektivstrafe gegeben hat, und dass nur jene bestraft wurden, die den *Qurayš* irgendeine aktive Hilfe zukommen ließen. Das Schicksal des Rests wäre in den Versen also nicht thematisiert. Auch scheint Arafats Hinweis plausibel, dass eine Bestrafung in so großem Ausmaß wie in der Überlieferung berichtet einen ausführlicheren Niederschlag im Koran verdient hätte.^[47]

Aus dem Folgevers 33/27 geht hervor, dass das Land und der Besitz der Besiegten an die Muslime übergingen. Folgt aus dem Wortlaut dieses Verses nun nicht doch, dass die Passage das Schicksal eines ganzen Stammes umfasst, dass also doch alle entweder getötet, oder gefangen genommen wurden? Auch dies ist nicht zwingend. Denn der Wortlaut 33/26-27 wurde von manchen Gelehrten gar nicht kollektivistisch verstanden. Sie deuteten die Passage als Hinweis auf den Feldzug gegen *Ḥaybar* im siebten Jahr nach der Hedschra. Dort wurde allen Quellen zufolge nur eine Minderheit der Beteiligten getötet oder gefangen genommen. Offensichtlich kann der Verseverbund also sehr wohl in einem nicht-kollektiven Sinn ausgelegt werden.^[48]

Fazit: Der knappe koranische Hinweis belegt nicht mehr als einen Krieg der Muslime gegen jüdische (oder christliche) Kollaborateure der militärischen Feinde der Muslime, den die Muslime gewannen. Die Sieger töteten einige der Kollaborateure, nahmen andere von ihnen

gefangen und erbeuteten Land und Güter. Mehr geht aus dem Koran nicht hervor – insbesondere keine Vernichtung eines ganzen Stammes. Das widerlegt die Überlieferung von der kollektiven Hinrichtung nicht, aber zeigt, dass der koranische Bericht auch mit nur vereinzelt Hinrichtungen von Helfern der *Qurayš* kompatibel ist. Dieses Argument ist ein wichtiges Vereinbarkeitsargument: Es zeigt, dass eine der notwendigen Bedingungen eines Einzelfalleszenarios – nämlich Korankompatibilität – erfüllt wäre. Kister geht auf diese alternative Koranauslegung nicht ein.[\[49\]](#)

9.2 Islamische Rechts- und Moralprinzipien

Arafat bemüht nun einen bestimmten Argumenttyp, der laut Kister das wichtigste Argumentenbündel in dieser Debatte darstellt, nämlich die ethischen und rechtlichen Prinzipien des Islams. Laut Kister sind 4 von 12 Argumenten Arafats dieser Art, weshalb er diese als Einheit betrachtet. Diese besagen der Reihe nach und in der Nummerierung Arafats,

(II) dass nach islamischem Prinzip nur die Verantwortlichen eines Aufstandes zur Rechenschaft gezogen werden,

(III) dass die Hinrichtung von so vielen Menschen dem islamischen Gerechtigkeitssinn und den Grundprinzipien des Korans (Individualität der Schuld, z. B. in Sure 35/18) widerspricht,[\[50\]](#)

(IV) dass der Koran gemäß Sure 47/4 für Kriegsgefangene nur Freilassung oder Eintauschung vorschreibt,[\[51\]](#)

(VII) dass islamische Juristen eine solche Hinrichtung, wenn sie je stattgefunden hätte, als Präzedenzfall gehandhabt hätten. Aber genau das Gegenteil sei der Fall.

Kister widmet sich ausführlich dem Punkt (VII) und zeigt, dass sehr viele namhafte Autoritäten des *Fiqh* das Kollektivszenario der Hinrichtung als Präzedenzfall anerkannt haben. Es ist schwer begreiflich, wie Arafat übersehen oder übergehen konnte, dass neben vielen anderen auch die Rechtsgelehrten *aš-Šaybānī*[\[52\]](#) (gest. 189 n. H.) und *aš-Šāfiʿī*[\[53\]](#) (gest. 204 n. H.) die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* anerkannten, analysierten und auf ihre juristischen Konsequenzen hin untersuchten. Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Juristen daraus die Legitimität von Kollektivstrafen für das Vergehen einiger abgeleitet hätten. Laut *aš-Šāfiʿī* sind neben den Verantwortlichen eines Vertragsbruchs nicht automatisch alle Stammesmitglieder, sondern nur jene zu bestrafen, die sich nicht durch Wort oder Tat von den Verrätern distanzieren, da dieses Verhalten von ihm als Zustimmung

verstanden wird. Dies ist die juristische Konsequenz, die er aus der Überlieferung zieht, und nicht die, dass prinzipiell im Kollektiv bestraft werden dürfte.

Fazit: Kister hat Recht darin, dass die islamischen Rechtsgelehrten positiv auf die Überlieferung der Bestrafung der *Banū Qurayza* eingegangen sind, und dass Arafat dies falsch wiedergibt. Aber: *aš-Šāfi‘ī*, den Kister selbst zu Wort kommen lässt, plädiert in der zitierten Passage ebenso wie Arafat nur für individuelle Schuldzuschreibungen. Der Unterschied ist der, dass nach *aš-Šāfi‘ī* die fehlende Distanzierung vom eigenen Führer, der die Feinde der Muslime unterstützt, bereits ausreichend um ebenfalls als schuldig verurteilt zu werden. Die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* ist für ihn ein Beispiel für eine solche Situation und eine Quelle für die Strafform. Deswegen ist auch Arafats Beispiel des *al-Awzā‘ī*, der sich gegen Kollektivstrafen für aufständische Gebiete aussprach, da der Aufstand nicht die einmütige Meinung der Bevölkerung widerspiegeln, eine wichtige, aber keine grundlegend andere Position.[\[54\]](#) Die eigentliche Streitfrage zwischen den genannten Positionen wäre hier also – abgesehen von der Strafform –, ab wann sich jemand eines Verrates mitschuldig macht. Und genau in diesem Punkt lässt die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* die wichtigsten Fragen offen: Worin soll die nachweisbare Schuld von ca. 700 Individuen gelegen haben?

Ein weiteres Problem von Kisters Einwänden liegt in ihrer logischen Systematik. Es ist zu vermuten, dass er Arafat grundsätzlich missversteht, wenn er die oben aufgeführten vier Thesen auf einen gemeinsamen Nenner reduziert. Denn Arafat geht, wie man an Argument (III) und (IV) sehen kann, von einem islamischen Rechtsverständnis aus, das *apriori* nicht mit einer kollektiven Hinrichtung vereinbar ist. Seine eigentliche Begründung findet er *nicht* im Votum der genannten islamischen Rechtsgelehrten, sondern in Koranversen, denen er neben der Individualität von Schuld und Verantwortung auch ein Hinrichtungsverbot von unschuldigen Kriegsgefangenen entnimmt.[\[55\]](#) Beides zusammen führt ihn zum Ergebnis, dass eine kollektive Hinrichtung unislamisch und daher unmöglich sei – zum einen, weil laut ihm nur die Führer des Verrats schuldig sein können,[\[56\]](#) und zum anderen, weil für Kriegsgefangene, die sich keines Vergehens schuldig gemacht haben, das besagte Tötungsverbot gelte. Erst zur Stützung dieses Apriori-Arguments sucht er Stimmen in der islamischen Rechtstradition, die seiner Position nahekommen – und begeht dabei den Fehler das gesamte Chor der islamischen Rechtsgelehrten für seine Position zu vereinnahmen. Es ist davon auszugehen, dass ein großer Teil heutiger Überlegungen zur Vereinbarkeit von Islam und Moderne aus einem solchen intuitiven, korangestützten und im Hinblick auf die Tradition apriorischen Anteil besteht, und einem aposteriorischen, der sich mit legitimierenden Stimmen aus der islamischen Tradition befasst.

9.3 Keine Analogie zu anderen Konflikten mit den Juden

Die Tatsache, dass eine ganze Reihe von Konflikten der Muslime unter anderem mit den Juden überliefert ist, ermöglicht einen Vergleich im Umgang mit den besiegten Gegnern. Arafat weist in seinem fünften Argument darauf hin, dass es sowohl vor, als auch nach den *Banū Qurayza* jüdische Stämme bzw. Siedlungen gab, gegen die die Muslime aus teils ähnlichen Gründen in den Krieg zogen, aber dass es in keinem Fall zu einem annähernd vergleichbaren Vorgehen kam, obwohl die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Das verringere die Glaubwürdigkeit des überlieferten Vorgehens gegen die *Banū Qurayza*. Es spricht einiges für dieses Argument, sodass es hier genauer ausgeführt werden soll.

Zunächst ist anzumerken, dass die Gesamtsumme aller während des militärischen Siegeszuges des Propheten auf dem Schlachtfeld getöteten Menschen nach einer Zählung Hamidullahs auf der Basis von *Ibn Ishāq* 400 nicht überschreitet. Demnach kann man von maximal 150 muslimischen und maximal 250 nichtmuslimischen Toten im Gefecht ausgehen.[\[57\]](#) Ein erster Vergleich mit 700 als Anzahl hingerichteter Gefangener bei nur einem einzigen Gefecht, die noch nicht einmal gekämpft hatten, lässt diese große Anzahl unverhältnismäßig groß erscheinen.[\[58\]](#)

Betrachten wir nun speziell die Konflikte mit den Juden. Laut *Sīra* durften vor den *Banū Qurayza* die *Banū an-Nadīr*[\[59\]](#) trotz ebenfalls vorgeworfenem Vertragsbruch ohne einen Kampf auf dem Schlachtfeld, oder Hinrichtungen von Bezwungenen abziehen. Zwei Jahre nach den *Banū Qurayza* wiederum wurden laut Überlieferung beim Feldzug gegen die jüdische Siedlung *Ḥaybar*[\[60\]](#) Kapitulationsbedingungen zunächst in Form von Auszug und Enteignung, dann jedoch Verbleib unter Ernteabgaben an die muslimischen Sieger unter Schutz des Lebens und der Religion der Besiegten ausgehandelt.[\[61\]](#) Weitere jüdische Siedlungen sollen zu ähnlichen Bedingungen kapituliert haben. Wenn die Muslime über eine militärische Überhand hinaus ein Interesse an einer Vernichtung von Juden gehabt hätten, so hätten sie also nicht nur vor den *Banū Qurayza*, sondern auch danach in *Ḥaybar* und später Gelegenheit dazu gehabt, nicht zuletzt, weil die Anzahl der kapitulierenden Juden in *Ḥaybar* wesentlich größer als bei den *Banū Qurayza* gewesen sein muss.[\[62\]](#) *Ḥaybar* stellt also neben der Überlieferung zu den *Banū Qurayza* den einzigen militärischen Konflikt mit den Juden dar, in dem eine größere Zahl von Menschen ihr Leben verlor, allerdings fast ausschließlich im Kontext des Krieges auf dem Schlachtfeld.[\[63\]](#)

Kister kritisiert dieses Argument, indem er auf Überlieferungen hinweist, laut denen die formale Verletzung von Kapitulationsbedingungen auch in *Ḥaybar* mit dem Tode bestraft

wurde. Also sei auch eine Hinrichtung der vertragsbrüchigen *Banū Qurayza* denkbar.[64] Dieses Argument geht jedoch ins Leere, da im Falle von *Ḥaybar* keine kollektive Hinrichtung, sondern wiederum nur Einzelfälle überliefert sind. Von *Kināna ibn Abī al-Ḥuqayq*, dem hierzu am häufigsten zitierten Namen, wiederum ist unklar, ob der ursprünglich überlieferte Tötungsgrund ein vertragswidriges Verhalten, oder Vergeltung für die vorherige Tötung eines Muslims war.[65] Es ist noch nicht einmal eindeutig, ob *Kināna* nicht zuvor schon bei den Gefechten ums Leben gekommen war.[66] Auf dieser Basis lässt sich daher wohl kaum ein Analogieargument für die Plausibilität einer kollektiven Hinrichtung gründen.

Auch Kisters Hinweis auf die Einschätzung des *Ibn Qayyim al-Ġawzīya*, dass die *Banū Qurayza* diejenigen Juden waren, die den Propheten am meisten hassten, überzeugt nicht als Grund für eine besonders harte Bestrafung.[67] Denn zum einen waren sie zumindest laut *Ibn Ishāq* dem Propheten in Medina am längsten von den drei jüdischen Stämmen treu geblieben. Zum anderen mussten sie sich wie oben dargestellt zunächst mühsam dazu überreden lassen ihren Vertrag zu brechen, da sie bis dahin mit dem Propheten keinerlei Schwierigkeiten gehabt hatten. Letztlich scheint Kister selbst die Hintergrundgeschichte des *Sīra*-Berichts nicht für ausreichend zu halten, um die Härte der Bestrafung zu erklären, und verweist auf eine Überlieferung in der *Tafsīr*-Literatur bei *Muqātil*, laut der die *Banū Qurayza*, die für ihre militärische Ausrüstung berüchtigt waren, schon einmal vertragsbrüchig geworden seien, indem sie die *Qurayš* beim Krieg gegen die Muslime durch Waffenlieferungen unterstützt hatten. Hierauf habe ihnen der Prophet vergeben und einen erneuten Vertrag mit ihnen geschlossen, den sie jedoch wieder brachen und deshalb besonders hart bestraft worden wären.[68] Es bleibt jedoch fraglich, ob dadurch eine Kollektivstrafe wirklich plausibler werden würde. Aber auch abgesehen davon unterläuft Kisters Einbezug der *Tafsīr*-Literatur in die Debatte womöglich seine eigentliche Intention. Denn wie in Abschnitt zehn dargestellt wird, gibt es im *Tafsīr* zahlreiche Hinweise darauf, dass die *Banū Qurayza* nicht alleine, sondern gemeinsam mit den *Banū an-Naḍīr* vertragsbrüchig wurden. Kister will jedoch nur die harte Bestrafung vom ersteren der beiden Stämme plausibel machen, und geht vielleicht daher auf die parallelen Überlieferungen zum gemeinsamen Vertragsbruch gar nicht erst ein, was letztlich jedoch die innere Notwendigkeit seines Arguments aufhebt. Gleichgültig, wie man es dreht und wendet: Die Überlieferung, dass der Prophet wegen dem gescheiterten Plan einiger einen ganzen Stamm vernichten ließ, erscheint vor dem Hintergrund der anderen Kriegsberichte aus seinem Leben nicht plausibel – ebenso, wenn man in Rechnung stellt, dass er einige Jahre später nach seiner Eroberung Mekkas den Führern unter seinen eigentlichen Erzfeinden verzieh.[69]

9.4 Fehlende Spuren der Hinrichtungen

Arafat stellt in seinem Argument (VI) die Frage, warum in Medina keine sichtbaren Spuren oder Hinweise auf das Massengrab der Hingerichteten gefunden wurden. Alle Hinweise auf den Ort der Hinrichtung seien ausschließlich in Texten überliefert und ein nachträglicher Orientierungsversuch.^[70] Im Prinzip macht dies aus der Frage nach der Historizität der Überlieferung eine empirische Frage, die prinzipiell durch archäologische Untersuchungen geklärt werden könnte – sowohl zugunsten, als auch gegen die Überlieferungen. Ausgehend von den Überlieferungen wäre zu erwarten, dass die Leichen am oder beim historischen Marktplatz von Medina begraben liegen. Kister verweist auf entsprechende Überlieferungen und geht nicht weiter auf dieses Argument ein.^[71]

Es gibt womöglich noch eine Reihe anderer Spuren, mit denen im Fall der Hinrichtungen zu rechnen wäre. Hans Jansen, dessen Prophetenbiografie in erster Linie durch ihre scharfe Polemik gegen den Propheten in der Darstellung des *Ibn Ishāq* auffällt, weist hierzu auf einige interessante Punkt hin. So sei es merkwürdig, dass die Konflikte mit den Juden und insbesondere die Hinrichtungen in keiner einzigen zeitgenössischen jüdischen Quelle kommentiert wurden: „Es existiert nichts, keine Inschrift, kein Papyrus, keine Bemerkung in gleich welchem Buch [...] Diese Tatsache ist auch deshalb so befremdlich, weil es zur jüdischen Tradition gehört, die Erinnerung an die Ermordeten wachzuhalten. In der prägenden Anfangsphase einer erfolgreichen Weltreligion wurden [...] hunderte Juden ermordet – und auf jüdischer Seite gibt es keinerlei Berichte über dieses Blutbad.“^[72] Die Liste dieser fehlenden Hinweise aus der Umwelt des frühen Islams ließe sich noch fortsetzen.

9.5 Die Glaubwürdigkeit des Ibn Ishāq

Arafat möchte zeigen, dass *Ibn Ishāq* von anderen Islamgelehrten generell für unglaubwürdig befunden wurde. Er verweist unter anderem darauf, dass der Rechtsgelehrte und sein Zeitgenosse *Mālik ibn Anas* ihn als Lügner bezeichnete, nicht zuletzt, weil seine Tradenten unzuverlässig seien und er deren Identität teilweise bewusst verschleierte.^[73] Kister kritisiert dieses Argument, indem er zum einen auf Islamgelehrte verweist, die eine hohe Meinung von *Ibn Ishāq* hatten, und zum anderen auf persönliche Animositäten zwischen *Mālik* und *Ibn Ishāq*, die hinter der negativen Meinung *Māliks* stecken könnten. Allerdings verweist Arafat auch auf eine Aussage des *Ibn Haǧar*, der *Mālik* unterstützend konkretisiert, dass *Ibn Ishāq* gezielt Nachfahren der Bezwungenen zu Gewährsmännern nahm, was schließlich zur Überlieferung von „such odd tales as the story of Qurayza and Nadir“^[74] geführt hätte. Diese ablehnende Haltung gegenüber den

besagten Überlieferungen wäre eine Untersuchung wert, auch wenn sie eine Minderheitenmeinung sein sollte und von Kister unbeachtet bleibt. Unabhängig davon kann man in dem Moment, in dem die klassische Hinrichtungsversion zurückgewiesen wird, ferner die Frage nach deren „eigentlichem“ Ursprung stellen, auch wenn deren Klärung für eine Zurückweisung der ersteren nicht notwendig ist. Als letztes soll nun Arafats Vorschlag hierzu skizziert werden.

9.6 Der Ursprung der „seltsamen Geschichte“ um die Banū Qurayza

Wie angedeutet macht Arafat die Nachkommen der Juden von Medina dafür verantwortlich die Vorlage für *Ibn Ishāq's* Überlieferung fingiert zu haben. Als Prototyp dieser Vorlage vermutet Arafat die Berichte aus den Kriegen der Römer gegen die aufständischen Juden 66-74 n. Chr., die zur Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem und zur Tötung und Vertreibung zahlreicher Juden geführt hatten. Ein Teil der überlebenden Juden sei damals unter anderem nach Arabien geflohen, sodass auch hier die Erinnerung an diese Kriege bewahrt wurde. Laut Arafat könnten Nachfahren der vom Propheten bezwungenen jüdischen Stämme das Schicksal ihrer Eltern mit Elementen der Überlieferungen aus der Römerzeit angereichert haben. Diese gewagte Spekulation begründet Arafat damit, dass die Überlieferung zur Hinrichtung der *Banū Qurayza* in vielen Punkten den Berichten des Josephus Flavius vom Jüdischen Krieg entspreche.^[75] So stelle der Bericht vom Fall Massadas den Prototyp der Überlieferung zu den *Banū Qurayza* dar. Auch dort starben ca. 960 Juden, allerdings durch kollektiven Selbstmord, zu dem sich die Juden durch die ergreifende Rede des Eleazar ben Ja'ir überzeugen ließen um sich so nicht von den Römern versklaven lassen zu müssen. Dieser Selbstmord entspricht zu einem Teil der Durchführung des zweiten Vorschlags des jüdischen Stammsoberhauptes in der *Sīra*,^[76] jedoch unter Hinzunahme eines Selbstmordes der Männer. Ferner findet Arafat in beiden Berichten teils ähnliche Namen und weist noch auf Studien hin, in denen der Selbstmord der Juden in Massada angezweifelt wird, was wiederum mehr Nähe zum *Sīra*-Bericht bedeuten würde – dennoch bleiben diese Thesen sehr vage und unpräzise. Insgesamt hat Arafats Vermutung starken Ad-hoc-Charakter und die Unterschiede zwischen beiden Berichten überwiegen letztlich die Parallelen.

Jedoch sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass eine Josephus nachfolgende Variante des Massadaberichts im hebräischen Josippon überliefert ist, laut dem die Juden in Massada sich exakt gemäß des zweiten Vorschlags des jüdischen Stammesführers in der *Sīra* verhielten, also ihre Frauen und Kinder töteten und in den Krieg zogen.^[77] Dieses Motiv ist vor dem Hintergrund gängiger jüdischer Praxis nicht trivial, was darauf hindeuten

könnte, dass sich im *Sīra*-Bericht zumindest einige Aspekte finden könnten, die von anderen Kontexten inspiriert sind. So entsprechen auch die letzten Worte des *Ḥuyayy* der Aussage des Eleazar, dass die Niederlage der Juden Gottes Wille war und somit gerechtfertigt ist.^[78] Das Motiv des Zögerns der Juden am Sabbat zu kämpfen wiederum tritt nicht nur im *Sīra*-Bericht, sondern auch in einem anderen Bericht des Josephus auf.^[79] Die Frage nach einem möglichen Einfluss solcher vorislamischer Berichte auf die *Sīra* muss an dieser Stelle ungeklärt bleiben. Im Folgenden soll nun vielmehr dargestellt werden, wie der Hinrichtungsbericht der *Sīra* sich im quellenkritischen Zugang von Marco Schölller darstellt. Dieser legt – obwohl der Hinrichtungsbericht gar nicht im Zentrum von Schölllers Analysen steht – ebenfalls eine alternative Lesart dieser Überlieferung nahe, aber ist in einen deutlich komplexeren und anspruchsvolleren Theorierahmen eingebettet als Arafats Ad-hoc-Hypothese.

10. Schölllers These einer einheitlichen *Banū an-Naḍīr*- und *Banū Qurayza*-Episode

Schölller stellt die Vermutung auf, dass sich die spätere *Sīra*-Version von den zeitlich getrennten und vom Werdegang und Ergebnis her deutlich verschiedenen Konflikte der Muslime mit den *Banū an-Naḍīr* und den *Banū Qurayza* aus einem ursprünglichen Bericht über einen gleichzeitigen Vertragsbruch der beiden Stämme entwickelt haben könnte. Einen wichtigen Impuls für eine solche Trennung hätten dabei rechtliche Fragen des *Fiqh* nach dem Umgang mit erbeutetem Land gespielt. Eine Trennung der Episoden begünstigte demnach die Ausbildung unterschiedlicher und juristisch interessanter Präzedenzfälle.^[80]

Ibn Ishāq überliefert für ersteren Stamm wie gezeigt einen Mordversuch am Propheten mit anschließender Vertreibung, und für letzteren eine gescheiterte Kollaboration mit den *Qurayš* mit Hinrichtung und Gefangennahme als Konsequenz. Um auf eine mögliche gemeinsame Wurzel dieser Berichte zu stoßen, müssen wir nochmals den Anlass der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr* betrachten. Es gibt eine ganze Reihe von Überlieferungen, die sich vom Bericht über den Steinwurfversuch bei *Ibn Ishāq* unterscheiden. Ein Teil dieser Überlieferungen berichtet auch von Mordversuchen am Propheten, jedoch mit anderen Mitteln. Beispielsweise gibt es eine von Muhammad Hamidullah bevorzugte Überlieferung, nach der die *Qurayš* mittels Drohungen die *Banū an-Naḍīr* zu einem Mordversuch am Propheten nötigen.^[81] Der Prophet wird darauf von letzteren zum Disput mit drei jüdischen

Gelehrten eingeladen, die jedoch mit Dolchen bewaffnet sind und einen Hinterhalt planen. Es ist eine jüdische Frau, die den Propheten rechtzeitig vor dem Hinterhalt warnt. So kann sich Muhammad vor dem Anschlag retten. Auch von einem Vergiftungsversuch wissen manche Überlieferungen zu berichten.[82]

Interessanter für den Versuch hinter die Version *Ibn Ishāq*s zurückzugehen sind jedoch die Berichte, die als Vertragsbruchmotiv eine geheime militärische Zusammenarbeit mit den *Qurayš* angeben. So besagen Überlieferungen nach *Mūsā ibn ‘Uqba*, dass die *Banū an-Naḍīr* mit den *Qurayš* kollaborierten, indem sie letztere zur Schlacht bei *Uḥud* angestachelten und ihnen die Schwachstellen der Muslime aufzeigten.[83] Im *Tafsīr* des *al-Qurṭūbī* findet Schölller die noch deutlichere Aussage, dass die *Banū an-Naḍīr* „den Vertrag brachen durch ihre Unterstützung des Kampfes der *Qurayš* gegen *Muḥammad* bei *Uḥud*.“[84] Weiteren Berichten in der *Tafsīr*-Literatur zufolge war *Ḥuyayy ibn Aḥṭab* zusammen mit dem laut *Ibn Ishāq* schon getöteten *Ka‘b ibn al-Aṣraf* an der Anstachelung der *Qurayš* zur Schlacht bei *Uḥud* beteiligt.[85] Das Bemerkenswerte an diesen Motiven ist die große Ähnlichkeit zum Vorfeld des Feldzuges gegen die *Banū Qurayzā* nach dem Grabenkrieg gemäß *Sīra*. Auch dort reitet *Ḥuyayy* mit einigen Juden unter anderem zu den *Qurayš* um sie zum Grabenkrieg anzustacheln. Der Beitritt der *Banū Qurayza* zu diesem Bündnis markiert dabei deren Vertragsbruch.

Während zu deren Situation in der Überlieferung keine echte Alternative zu finden ist, stehen zum Vertragsbruch der *Banū an-Naḍīr* also zwei Typen von Berichten zur Verfügung, die sich in ihrer Ähnlichkeit zum Vertragsbruch der *Banū Qurayza* unterscheiden. Dies kann freilich ein Zufall in der Überlieferungslage sein. Wenn man jedoch Schölllers These ernst nimmt, dass hinter solchen scheinbaren Zufällen zunächst Intentionen und Tendenzen der Überlieferer zu vermuten sind,[86] dann kann man die Überlegung anstellen, dass hinter der widersprüchlichen Überlieferungslage zu den *Banū an-Naḍīr* die Intention stehen könnte beide Episoden so klar wie möglich zu trennen, was in Konkurrenz zu Berichten über eine Einheit der selben trat.[87] *Ibn Ishāq* jedenfalls hat jeden Hinweis, der auf eine solche militärische Kollaboration der *Banū an-Naḍīr* hindeuten könnte, vermieden.[88] Geht man jedoch gemäß der zweiten Gruppe an Überlieferungen von einer Kollaboration aus, so hat man eine erste Parallele zum Vertragsbruch der *Banū Qurayza*.

Nun kann man der Frage nachgehen, ob diese beiden Vertragsbrüche in der früheren Überlieferung in direktem Zusammenhang miteinander gestanden haben könnten, sprich, ob ursprünglich ein gleichzeitiger Kriegsbeitritt beider Stämme überliefert war. Auf diese zunächst rein spekulative These, die Schölller als *Einheit der Banū an-Naḍīr/Banū Qurayza-Episode* bezeichnet,[89] findet man in der Tat eine Reihe von Hinweisen. In der *Tafsīr*-Literatur sind ausdrückliche Hinweise auf eine solche Einheit erhalten, während sie in der

Sīra-Tradition laut Schöllner nur noch zwischen den Zeilen auftauchen: nämlich als jüdische Personen bzw. Ereignisse um die Juden, die spätere Dopplungen von einem ursprünglich einzigen Ereignis bzw. einer einzigen Person sein könnten. Diese Dopplungen wären dann Spuren z. B. eines ursprünglich gemeinsamen Berichts über die beiden Stämme.

Zu den offenen Hinweisen im *Tafsīr*: Schöllner weist auf eine Überlieferung im *Tafsīr* des *al-Qurṭubī* hin, laut der die *Banū Qurayza* und die *Banū an-Naḍīr* zusammen das Abkommen mit dem Propheten brachen, indem sie die Mekkaner mit Waffen versorgten. Als sie dies bereuten, schloss der Prophet mit ihnen ein neues Abkommen, das die Juden bei der Grabenschlacht brachen.^[90] In einer Überlieferung bei *al-Baḡawī* wiederum wird der Vertragsbruch der *Banū Qurayza* bei der Grabenschlacht begleitet vom Ritt des *Ka‘b* zu den *Qurayš*, der ansonsten, wenn überhaupt, nur im Rahmen des Konflikts mit den *Banū an-Naḍīr* genannt wird. Schöllner deutet diese Überlieferung daher auch zugunsten einer Einheit der Episoden. Bemerkenswert sind auch die Überlieferungen dahingehend, dass Gabriel dem Propheten während der Grabenschlacht vor einem Angriff auf die *Banū Qurayza* und die *Banū an-Naḍīr* erschien^[91], ebenso jene, die von einem Krieg am Tag der *Banū Qurayza* und *Banū an-Naḍīr* berichten.^[92] Es ist erstaunlich, dass jegliche Hinweise auf einen solchen gemeinsamen Krieg in der *Sīra*-Tradition verschwinden.^[93]

Zu den verborgenen Hinweisen in der *Sīra*: Schöllner nennt hierzu beispielsweise die bereits genannten Berichte über die Anstachelung der *Qurayš* durch *Ka‘b* und andere Juden vor *Uḥud*, und durch *Ḥuyayy* und Begleiter vor dem Grabenkrieg. In seiner Theorie wären diese beiden Berichte zwei spätere Ausformungen einer ursprünglich gemeinsamen Überlieferung - Ausformungen, die dadurch möglich wurden, dass die Nachrichten ursprünglich nicht zeitlich fixiert waren und so mehrere Varianten entstanden. Demnach könnte man auch fragen, ob in der *Sīra*-Überlieferung beim Ritt von *Ḥuyayy* nach Mekka nicht auch Spuren des hier bei *Ibn Ishāq* komplett herausgenommenen *Ka‘b* zu finden wären. Schöllner macht in einem Begleiter *Ḥuyayys*, nämlich *Abū Rāfi‘ Sallām ibn Abī al-Ḥuqayq*, eine solche mögliche Spur aus. Dieser gehört ebenfalls zu den *Banū an-Naḍīr* und auch ihm wird in den Quellen eine Zusammenarbeit mit den *Qurayš* bzw. eine Schmähung des Propheten vorgeworfen. Die *Sīra* lässt ihn wie *Ka‘b* als Opfer eines Tötungskommandos unter teils nahezu austauschbaren Umständen sterben.^[94]

Als noch dramatischeres Beispiel seien die jüdischen Frauen *Ṣafīya bint Ḥuyayy* und *Rayḥāna bint ‘Amr* genannt, die beide zu den Kriegsgefangenen der Muslime gehörten, und die der Prophet zu seinen Gattinnen nahm.^[95] *Rayḥāna* soll als Gefangene nach der Belagerung der *Banū Qurayza* und *Ṣafīya* beim Feldzug gegen *Ḥaybar* in den Besitz der Muslime gelangt sein. Laut *Ibn Ishāq* ließ der Prophet die als Tochter des *Ḥuyayy* ursprünglich zu den *Banū an-Naḍīr* gehörende und mit ihrem Stamm nach *Ḥaybar*

ausgewanderte *Şafīya* frei und heiratete sie, während *Rayḥāna* den Status einer Sklavin des Propheten vorzog, da dieser laut *Ibn Ishāq* keine Verschleierung erfordert hätte. Neben Parallelen zwischen beiden Frauen berichtet die *Sīra* also auch von deutlichen Unterschieden, die beide Personen unterscheidbar machen. Nun liegen jedoch ähnlich wie im Fall des *Kaʿb* über *Rayḥāna* sehr widersprüchliche Überlieferungen vor, die laut Schöllner im Gesamtbild auf eine *ursprüngliche Identität der Figuren von Şafīya und Rayḥāna* hindeuten, welche im Zuge der Überlieferung und der Trennung der Kriegsepisoden ebenfalls gedoppelt wurde.

Schöllner begründet diese These unter anderem mit dem Hinweis auf zahlreiche Überlieferungen, laut denen *Rayḥāna* wie auch *Şafīya* zu den *Banū an-Naḍīr* zählte.^[96] Andererseits gibt es widersprüchliche Angaben in den Quellen zu ihrer Abstammung,^[97] so auch zur Frage, ob sie wirklich als Sklavin oder als freie Ehegattin beim Propheten blieb, und ob und wie lange sie mit dem Propheten eventuell verheiratet war, ehe sie geschieden wurde, oder früh starb.^[98] Gesichert war aus Sicht der frühen Gelehrten hauptsächlich, dass *Şafīya* beim Tod des Propheten seine einzige jüdischstämmige Ehefrau war. Vielleicht war dieser Konsens der Grund dafür, warum manche Überlieferer es bevorzugten *Rayḥāna* als Sklavin des Propheten aufzuführen. Es gibt auch eine plausible Antwort darauf, warum *Şafīya* im Kontext von *Ḥaybar*, und nicht der *Banū an-Naḍīr* auftritt, wo doch der Konflikt mit letzterem Stamm zur ursprünglichen Einheit gehört haben müsste: Sowohl *Rayḥāna*, als auch *Şafīya* waren laut *Sīra* Kriegsgefangene der Muslime. Da jedoch der spätere *Banū an-Naḍīr*-Bericht keine Kriegsgefangenen erwähnt, war es womöglich naheliegend eine von beiden mit dem *Ḥaybar*-Bericht in Verbindung zu bringen. Ursprünglich jedoch, so Schöllner, wird wohl nur von einer jüdischen Gefangenen die Rede gewesen sein, die dem Propheten zufiel, der sie schließlich freiließ und heiratete.^[99]

11. Ein alternatives Szenario zu den *Banū Qurayza*

Wenn man von Schöllners These einer ursprünglich einheitlichen *Banū an-Naḍīr/Banū Qurayza*-Episode ausgeht, dann ergibt sich auch eine alternative Perspektive auf die Überlieferung zur Hinrichtung der *Banū Qurayza*. Das naheliegende ursprüngliche Szenario würde dann in etwa so aussehen: Die *Banū an-Naḍīr* und die *Banū Qurayza* brachen im Kontext der Grabenschlacht ihr Abkommen mit dem Propheten und unterstützten die *Qurayš* in irgendeiner Form aktiv bei ihrem Krieg gegen die Muslime.^[100] Nach dem Abzug der erfolglosen *Qurayš*^[101] bekriegten und bezwangen die Muslime beide Stämme, die sich

gegen die Muslime gewendet hatten. Der Sieg der Muslime über die Kollaborateure ist im Koran unter anderem in Sure 33/26-27 (Hinrichtungen und Gefangennahmen) *und* in 59/2-15 (Vertreibung) erwähnt, also in zwei Passagen, die aber in der hier betrachteten Theorie und im Widerspruch zur verbreiteten Auffassung einen gemeinsamen Offenbarungsanlass gehabt hätten.

Wenn beide Koranpassagen also nur Aspekte eines einzigen gemeinsamen Ereignisses beschreiben, dann wären Tötungen und Gefangennahmen also nur ein Teil des Umgangs mit den entsprechenden Kriegsgefangenen – die Vertreibung wird zum dominierenden Element. So Schöller: „Das Schicksal der Juden in einer BN/Bqur-Episode wäre also die Hinrichtung einiger Männer und die Gefangennahme und Vertreibung der anderen Männer, samt Frauen und Kinder gewesen.“[\[102\]](#) Das Motiv der Gefangennahme nach 33/26 muss also nicht Versklavung implizieren, sondern kann auch mit dem Zweck der Vertreibung gemäß 59/3 verbunden sein.[\[103\]](#)

Wenn die beiden Koranpassagen wirklich ganzheitlich interpretiert werden können, dann müsste diese Möglichkeit laut Schöller auch Spuren in manchen Gelehrtenmeinungen und Überlieferungen hinterlassen haben. In der Tat kann er Gelehrte wie *Ḥasan al-Baṣrī* anführen, die den Vers 33/26, der von Tötung und Gefangennahme spricht, ausgerechnet mit den laut *Ibn Ishāq* ausschließlich vertriebenen *Banū an-Naḍīr* in Verbindung brachten.[\[104\]](#) Eine solche Verbindung ist freilich nicht mit der klassischen *Sīra*-Version vereinbar.

Schöller führt schließlich eine Überlieferung aus dem frühen malikitischen *Fiqh*-Werk *Mudawwana* an, die sich am ehesten mit dem Szenario einer teilweisen Hinrichtung und teilweisen Gefangennahme und Vertreibung nach einer gemeinsamen Episode vereinbaren ließe. Laut dieser wurden 70 jüdische Männer nach einer Gefangennahme hingerichtet. Dabei werden namentlich *Ḥuyayy ibn Aḥṭab* und Angehörige von den *Banū Qurayza* wie *az-Zabīr ibn Bātā* genannt.[\[105\]](#) Eben diese Personen werden in der Version *Ibn Ishāq*s jedoch mit den ca. 700 weiteren Männern wegen Verrates hingerichtet. Dies wäre ein weiterer interessanter Hinweis auf die Möglichkeit eines nicht kollektiven Hinrichtungsszenarios, das einst überliefert war. Es ist naheliegend zu vermuten, dass der Bericht von den 70 Hingerichteten vor dem Hintergrund eines Szenarios formuliert war, das keine Hinrichtung aller Männer eines ganzen Stammes erfordert. Hierbei kommt es weniger auf die genaue Anzahl der Hingerichteten an, die ja auch bei *Ibn Ishāq* schon sehr widersprüchlich überliefert ist, sondern überhaupt auf die Möglichkeit einer grundsätzlich anderen Rahmenhandlung. Würde man die Überlieferungen gänzlich ausblenden, dann wäre es mit den zitierten Koranpassagen auch vereinbar, wenn die Tötungen nach 33/26 primär während des Kampfes erfolgt wären. Dass der Wortlaut dieses Verses bezogen auf den

Haybar-Kontext bisweilen so interpretiert wurde, haben wir bereits oben gesehen.

Geht man von diesem Modell aus, dann kann auch plausibel gemacht werden, warum im *Sīra*-Szenario die Anzahl der Hingerichteten drastisch erhöht wurde. Denn einer Trennung der *Banū an-Naḍīr*- und *Banū Qurayza*-Episode entspricht zugleich eine Trennung des Offenbarungskontextes der Passagen um 33/26 und 59/3. Bei einer gemeinsamen Episode würden die Bezungenen sowohl Tötung, Gefangennahme und Vertreibung erleben, wobei aufgrund der Vertreibungskomponente keine Aufblähung der Anzahl der Gefangenen oder Hingerichteten notwendig wäre. Sowohl 700, als auch 70, als auch weniger Getötete wären so mit dem Bericht der Verse vereinbar. Sobald jedoch das Schicksal der *Banū an-Naḍīr* ausschließlich auf 59/3 und das der *Banū Qurayza* auf 33/26 beschränkt wird, ändert sich die Situation. Dann muss für die *Banū an-Naḍīr* ausschließlich Vertreibung und für die *Banū Qurayza* ausschließlich Gefangennahme und Tötung vorausgesetzt werden, was direkt zum klassischen Bericht *Ibn Ishāq*s führt. Mit diesem Fazit sollen an dieser Stelle die Überlegungen zum Hinrichtungsbericht abgeschlossen werden.

12. Zusammenfassung und Ausblick

Überlieferungslage

Die frühen Überlieferungen zu den Juden sind geprägt von fehlenden oder unvollständigen Überliefererketten und von sich oft widersprechenden Szenarien in den Traditionen der *Sīra* und des *Tafsīr*. Zudem wird deutlich, dass eine Datierung der Ereignisse mit den Juden für lange Zeit widersprüchlich, oder gar nicht überliefert war, was auf eine rege Bewegung im Überlieferungsprozess hindeutet. Im Vergleich dazu gab es zur Datierung der großen Ereignisse im Kontext mit Mekka früh schon Einigkeit. Daraus folgt, dass die Verlässlichkeit speziell der Überlieferungen zu den Juden grundsätzlich problematisch ist.

Die Vertreibung der Banū Qaynuqā‘

Das Motiv der Vertreibung der *Banū Qaynuqā‘* zeigt sich als eine spätere Erscheinung in der *Sīra*-Überlieferung und widerspricht zahlreichen früheren Berichten, was gegen eine Historizität dieses *Sīra*-Kapitels spricht.

Die Tötung Ka‘b ibn al-Ašraf und anderer Dichter

Das berühmte Motiv der Tötung einiger Juden aufgrund von Schmähdichtung erweist sich als problematisch, gerade auch bei der berühmten Überlieferung zu *Ka‘b ibn al-Ašraf*.

Zahlreiche Quellen außer *Ibn Ishāq* legen nahe, dass *Ka'ab* in erster Linie ein militärischer Agitator gegen die Muslime war, sodass eine Bestrafung desselben zunächst in diesen Kontext gestellt werden muss. Die Quellenkritik liefert zudem Indizien dafür, dass es sich beim laut *Ibn Ishāq* ebenfalls getöteten *Abū Rāfi' Sallām ibn Abī al-Ḥuqayq* um einen entfremdeten Doppelgänger *Ka'ab*s in den Quellen handeln könnte. Bei den Tötungsberichten um *Abū 'Afaq* und *'Aṣmā' bint Marwan* wiederum handelt es sich vom Standpunkt der Quellenkritik um ebenso später in die *Sīra* übernommene Motive wie die Vertreibung der *Banū Qaynuqā'*. Alles in allem kann man folgern, dass die Breite des Motivs getöteter Schmähdichter in der *Sīra* zu wichtigen Teilen ein Produkt der Überlieferungsgeschichte nach dem Propheten ist.

Gab es eine kollektive Hinrichtung?

Der Bericht von der Hinrichtung von ca. 700 Männern der *Banū Qurayza* ist keiner der genannten späteren Einschübe in die *Sīra*. Dennoch weist auch dieser sowohl offensichtliche, als auch einige erst durch die Quellenkritik zutage tretende Probleme auf. Die wichtigsten offensichtlichen Probleme sind die folgenden:

- Der Koran als die älteste und sicherste Quelle zum Leben des Propheten thematisiert nach gängiger Auffassung am detailliertesten in Sure 33/26-27 den Sieg der Muslime über die *Banū Qurayza*. Diese Passage bestätigt jedoch keine kollektive Hinrichtung, sondern nur eine Bestrafung derer, die den Mekkanern beim Krieg gegen die Muslime aktiv Unterstützung gaben, also nur ein Einzelfalleszenario. Dass manche Gelehrten den Wortlaut dieser Passage auf *Ḥaybar* bezogen, wo es keine kollektiven Hinrichtungen gab, zeigt, dass diese Passage durchaus im Sinne von nur vereinzelt Bestrafungen auslegbar ist.
- In Anbetracht dessen, wie ausführlich der Koran sonst auf kriegerische Auseinandersetzungen mit deutlich geringeren Opferzahlen zurückblickt, ist es plausibler den knappen Hinweis in 33/26-27 auf ein Einzelfalleszenario hin zu deuten.
- Der Urkunde von Medina kommt vielen Autoren zufolge eine Sonderstellung in der *Sīra* hinsichtlich ihrer Authentizität zu. In dieser heißt es explizit: „Ein Mann ist nicht schuld für den Verrat seiner Bundesgenossen.“ Dies steht in deutlicher Spannung zur Behauptung einer kollektiven Hinrichtung.
- Wenn bei allen anderen Feldzügen Muhammads in den neun Jahren nach der Hedschra laut den Angaben *Ibn Ishāq*s insgesamt 400 Menschen den Tod fanden, dann erscheint eine auf ein einzelnes Ereignis erfolgte Hinrichtung von ca. 700 Männern, die zudem nicht einmal gekämpft hatten, unwahrscheinlich. Weder vor noch nach den *Banū Qurayza* ist ein vergleichbares Vorgehen überliefert, obwohl Muhammad dazu mehrfach die Gelegenheit gehabt hätte. Auch konnte bislang kein plausibler Grund für

eine einmalige drastische Ausnahmeregelung angeführt werden.

- Weitere Zweifel bestehen unter anderem aufgrund fehlender Spuren der umfangreichen Hinrichtungen in jüdischen und anderen außerislamischen Quellen, aber auch aufgrund koranischer Prinzipien wie der Individualität der Schuld, die in einer kollektiven Hinrichtung aller Männer kaum realisiert sein kann.

Die Banū Qurayza im Lichte der Quellenkritik

Schöller argumentiert durch Vergleich mit älteren Berichten in der *Tafsīr*-Literatur und einer Analyse der gegenseitigen Beeinflussung der *Tafsīr*-, *Sīra*- und *Fiqh*-Tätigkeiten dahingehend, dass der Bericht von der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr* und der zeitlich davon getrennten Bestrafung der *Banū Qurayza* durch Tötung und Versklavung sich aus einem gemeinsamen ursprünglichen Bericht entwickelt haben könnten. In diesem wäre demnach von einem *gleichzeitigen* Vertragsbruch der beiden Stämme mit anschließender Belagerung, Besiegung und Bestrafung durch die Muslime die Rede. Die Bestrafung würde in einem solchen Fall aus nur vereinzelt Tötungen, einer Gefangennahme *und einer anschließenden Vertreibung* bestehen. Für die Koranexegese würde dies bedeuten, dass 33/26-27 (Gefangennahme und Tötung) *und* 59/2 ff. (Vertreibung) einen einzigen gemeinsamen Offenbarungsanlass hatten. Die gleichzeitige Hinzunahme des Vertreibungsmotivs würde plausibel machen, dass die Hinrichtungen nur eine überschaubare Gruppe betrafen, die aktiv in die Verschwörung verwickelt war. In der Tat finden sich außerhalb der *Sīra* noch einzelne Überlieferungen, die mit einem solchen Szenario vereinbar wären, etwa wenn von einer Hinrichtung jüdischer Männer u. a. der *Banū Qurayza* berichtet wird, deren Anzahl jedoch mit 70 statt mit 700 angegeben wird. Dabei ist zunächst nicht die genaue Anzahl, sondern überhaupt die Möglichkeit eines nicht kollektiven Szenarios von Bedeutung.

Weitere Konsequenzen einer Einheit der Episoden

Wenn Schöllers These zutrifft, dann erscheint es auch möglich, dass eine Trennung des gemeinsamen *Banū an-Naḍīr/Banū Qurayza*-Berichts in der *Sīra* auch zu Dopplungen von Personen und Ereignissen geführt hat, die durch allmähliche Profilierung überdeckt wurden. Betroffen hiervon wären nicht nur Doppelgänger *Ka'bs*, sondern auch eine mögliche Dopplung einer ursprünglich jüdischen Prophetengattin, die als Kriegsgefangene zu ihm kam, was zur Ausprägung der Figuren *Ṣafīya* und *Rayḥāna* führte. Auch weitere sich stark ähnelnde Begebenheiten mit den Juden könnten mit solchen Überlieferungsmechanismen zusammenhängen, deren Komplexität in diesem Beitrag freilich nur angedeutet werden konnte.

Ein polemischer Epilog

Nimmt man diese Ergebnisse ernst, dann kann man über den Konflikt Muhammads mit den Juden nicht sprechen, als wären *Ibn Ishāqs* oder *al-Wāqidīs* Darstellungen hierzu historisch zuverlässige Berichte, derer man sich ohne historisch-kritische Reflexion im „Indikativ“ bedienen könnte. Zu Recht kritisiert daher Tilman Nagel Hans Jansens islamkritische Prophetenbiografie mit den Worten: „Jansens Buch ist eine schlichte Nacherzählung der von Alfred Guillaume besorgten englischen Übersetzung der erhaltenen Überlieferungen Ibn Ishāqs“.[106] Gregor Schoeler jedoch richtet nahezu die selbe Kritik an Teile von Tilman Nagels ebenfalls islamkritischer Biografie: „So erzählt er [Tilman Nagel] die Ereignisse, die Muhammads Auseinandersetzung mit den Juden betreffen, den Kompilatoren Ibn Hišām und al-Wāqidī auch in Einzelheiten getreu nach, ohne die (ihm bekannten) ‘unorthodoxen’ Überlieferungen [...] zu berücksichtigen, auf die M. Schöllner aufmerksam gemacht.“[107] Dies wiegt umso schwerer, da Schoeler auf vernichtende Kritiken von muslimischer wie nichtmuslimischer Seite an der Verlässlichkeit des von Nagel zitierten *al-Wāqidī* hinweisen kann.[108] Aber auch unabhängig von den genannten Autoren ist es eine merkwürdige bis erstaunliche Inkonsequenz speziell der Islamkritik Muslimen einen unkritischen Umgang mit dem Korantext zu attestieren, aber sich – zumindest solange es sich islamkritisch verwerten lässt – als minutiöser Rezipient von Berichten zu geben, die viel fragiler als der Korantext überliefert sind.

Auch behindert ein *Sīra*-Dogmatismus die innerislamische Aufarbeitung eines Prophetenbildes, das deutlich von ganz und gar materiellen Interessen in den militärisch aktiven und expandierenden frühen Reichen der Umayyaden und Abbasiden mitgeprägt ist. Die Spuren dieser überholten Interessen sind in der *Mağāzī*- bzw. *Sīra*-Literatur besonders deutlich zu sehen und wirken sich auch heute noch fatal auf nahezu alle umfangreicheren Darstellungen des Propheten aus. Für diese Interessen scheinen Fragen der Verteilung von Kriegsbeute und der Beseitigung politischer Gegner stellenweise interessanter und anregender gewesen zu sein als der Mensch, Lehrer und Gottesdiener Muhammad. Wenn also muslimischerseits erwogen wird, was Muhammad als *Barmherzigkeit an alle Welten* (21:107) der Menschheit heute noch zu sagen hat, dann ist es sowohl wichtig Muhammads Leben und Wirken in seinem eigenen historischen Kontext zu begreifen, als auch in wissenschaftlichem Geiste die Frage nach den Quellen zu seinem Leben ständig wachzuhalten. Im Zweifelsfall sollte man auf Gewissheitsansprüche zu manchen Einzelheiten aus seinem Leben verzichten – insbesondere dann, wenn sie in Spannung zu den verlässlicheren Vorgaben des Korans stehen. Im Zuge dieses Nachdenkens scheint es auch sinnvoll, dass sich islamische Theologie mit neueren

quellenkritischen Zugängen wie dem hier teils diskutierten auseinandersetzt um begründet zu entscheiden, in welchen Punkten sie mitgehen kann und will. Reflektiert angewandt würde ein solches Vorgehen die grundlegenden Wahrheiten des Islams nicht berühren – aber die Tiefe unserer Erkenntnisse davon könnte hinzugewinnen.

Literatur

- Arafat, Walid Najib: 'New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina', in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 108 (1976), S.100-107. <http://www.haqq.com.au/~salam/misc/qurayza.html> (28.02.2014).
- Baş, Eyüp: *Islâm'ın ilk Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri*, Istanbul 2004.
- Bubenheim, Frank / Elyas, Nadeem: *Der edle Qur'ân – Und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, al-Madīna al-Munawwara 2004.
- Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): *Islam – politische Bildung und interreligiöses Lernen*, Bonn 2005, Modul 1 und 2.
- Bosworth, C. E. u. a. (Hgg.): *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 9, Leiden 1997.
- Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): *Gute Nachricht Bibel*, Stuttgart 2000.
- Faizer, Rizwi (Hg.): *The Life of Muḥammad – Al-Wāqidīs Kitāb al-Maghāzī*, New York/Oxon 2011.
- Guillaume, Alfred/Ibn Ishāq, Muḥammad: *The Life of Muhammad*, Karachi (Pakistan) 2010.
- Hadas-Lebel, Mireille: *Massada*, Berlin 1995.
- Hamidullah, Muhammad: *Islâm Peygamberi* (ins Türkische von Salih Tuğ), Ankara 2003.
- Hamidullah, Muhammad: *The Battlefields of the Prophet Muhammad*, Hyderabad-Deccan 1973.
- Ibn Hišām, 'Abd al-Mālik/Aṭ-Ṭaqā, Muṣṭafā (Hg.): *as-Sīra an-Nabawīya*, Beirut 2000.
- Jansen, Hans: *Mohammed – eine Biografie*, München 2008.
- Kister, Meir Jacob: 'The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition', in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. S. 61-96, URL: http://www.kister.huji.ac.il/sites/default/files/banu_qurayza.pdf (28.02.2014).
- Lecker, Michael: *The „Constitution of Medina“ – Muḥammad's First Legal Document*, Princeton 2004.
- Motzki, Harald (Hg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of Sources*, Leiden/Boston/Köln 2000.
- Nagel, Tilman: '„Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung', in: *Arabica* 60 (2013), S. 516-568.
- Nagel, Tilman: *Mohammed – zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*,

München 2010.

- Nagel, Tilman: *Mohammed – Leben und Legende*, München 2008.
- Özel, Ahmet: *Islâm devletler hukunda Savaş esirleri*, Ankara 1996.
- Ramadan, Tariq: *Muhammad – Auf den Spuren des Propheten*, München 2009.
- Rotter, Gernot/Ibn Ishāq, Muḥammad: *Das Leben des Propheten*, Kandern 1999.
- Sänger, Monika (Hg.): *Abenteuer Ethik 3 Baden-Württemberg – für die Jahrgangsstufen 9/10*, Bamberg 2008.
- Schoeler, Gregor: 'Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie Mohammed. Leben und Legende', in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 65 (2011), S. 193-209.
- Schölller, Marco: *Exegetisches Denken und Prophetenbiografie – Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998.
- Schölller, Marco: 'Sīra and Tafsīr – Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina', in: Motzki, Harald (Hg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of the Sources*, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 18-48.
- Yazır, Elmalılı Hamdi/İsmail Karaçam u. a. (Hgg.): *Hak dini – Kur'an dili*, Istanbul (Jahr unbekannt), Bd. 7.

Fußnoten

[1] Englische Übersetzung seiner *as-Sīra an-Nabawīya* nach Ibn Ḥiṣām: Guillaume, Alfred/Ibn Ishāq, Muhammad: *The Life of Muhammad*, Karachi (Pakistan) 2010. Übersetzung von ca. einem Viertel der *as-Sīra* auf Deutsch: Rotter, Gernot/Ibn Ishāq, Muhammad: *Das Leben des Propheten*, Kandern 1999. Ein systematischer muslimischer Zugang zur Prophetenbiografie: Hamidullah, Muhammad: *Islām Peygamberi*, Ankara 2003 (türkische Übersetzung von Salih Tuğ). Aktuelle quellenkritische Zugänge zur Prophetenbiografie in der westlichen Islamwissenschaft: Motzki, Harald (Hg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of Sources*, Leiden/Boston/Köln 2000. Zu *Sīra* allgemein auch Raven, W.: 'Sīra' in: C. E. Bosworth u. a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 9, Leiden 1997, S.663. Mein besonderer Dank gilt Serdar Güneş von der Universität Frankfurt für nützliche Hinweise und Gespräche.

[2] Auf Englisch: Faizer, Rizwi (Hg.): *The Life of Muḥammad – Al-Wāqidīs Kitāb al-Maghāzī*, New York/Oxon 2011. Das Werk ist ebenfalls vollständig überliefert und widmet sich gänzlich den Kriegszügen des Propheten.

[3] Vgl. Schölller, Marco: *Exegetisches Denken und Prophetenbiografie – Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998, S. 58 ff. Konkrete Vorwürfe betrafen ihre Verwendung von nicht weiter

auflösbaren Sammelisnāden und die Verschleierung von Tradenten.

[4] Schöller selbst sieht aufgrund des Forschungsstands seine Analysen nicht schon als eigentliche historische Rekonstruktion der Ereignisse zu Zeiten des Propheten, sondern als Versuch die Grundlagen für eine solche zu klären. Vgl. ebd., S. 1. In jedem Fall sind sie für eine Weitung der Perspektive auf das vorliegende Thema von Nutzen.

[5] Vgl. z. B. Kister, Meir Jacob: 'The Massacre of the Banū Qurayza - A re-examination of a tradition' in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. 61-96, hier S. 63, Anm. 2, URL: http://www.kister.huji.ac.il/sites/default/files/banu_qurayza.pdf (letzter Abruf 28.02.2014).

[6] Viermaliger Hinweis auf die Hinrichtungen in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): *Islam - politische Bildung und interreligiöses Lernen*, Modul 1, Bonn 2005, S. 13 und 15 und Modul 2, S. 22 und 25. Erste beide Stellen erwähnen keinen Vertragsbruch, letztere beiden nur mit ausdrücklicher Relativierung dieser Komponente als Gerücht oder Vorwand. Ohne Nennung eines Vertragsbruchs auch in: Sängler, Monika (Hg.): *Abenteuer Ethik 3 Baden-Württemberg - für die Jahrgangsstufen 9/10*, Bamberg 2008, S. 235.

[7] Nicht minder symptomatisch für dieses Missverhältnis wirkt folgende Absichtserklärung aus der Einleitung der zitierten Materialsammlung: „Wir müssen lernen, Muslime und den Islam so zu sehen, wie sie sich selbst sehen. Wir müssen also einen Perspektivwechsel vornehmen und fragen, wie der Islam sich selbst versteht.“ Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): *Islam*, Modul 1, S. 8. Zumindest, was die Darstellung der Konflikte mit den Juden betrifft, muss dieses Vorhaben als grandios gescheitert gelten.

[8] Arabisch: *rahma li-l-‘ālamīn* (nach Sura 21, Vers 107).

[9] Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass bei dieser Hinterfragung allein die Stichhaltigkeit des Arguments entscheidend ist, und nicht die religiöse oder weltanschauliche Position bzw. Absicht, in der dieses formuliert ist.

[10] Vgl. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 14.

[11] Vgl. ebd., S. 167 f..

[12] Eine Diskussion dieses Überlieferungsszenarios ist hier nicht möglich. Vgl. ebd., S. 133. Für ein Beispiel vgl. ebd., S. 465 f.

[13] Speziell die Konflikte mit den *Banū an-Nadīr*, den *Banū Qurayza*, und *Ḥaybar*, ferner

die Tötung des *Ka'b ibn al-Ašraf*. Vgl. ebd., S. 221 f.

[14] Ebd., S. 222.

[15] Vgl. Hamidullah, Muhammad: *Islâm Peygamberi*, Bd. 1, S. 196. Für weitere Positionen zur Datierung und Einheit des Textes vgl. Lecker, Michael: *The „Constitution of Medina“ – Muḥammad's First Legal Document*, Princeton 2004, S. 182-190.

[16] Vgl. Raven: 'Sīra', S. 663. Dort wird das als authentisch angenommene Dokument im Vergleich zu anderen Elementen der *Sīra* als "category in itself" umschrieben, bei dem nur die zeitliche Einordnung der Passagen zu den Juden fraglich ist, und ob die großen jüdischen Stämme darin eingeschlossen sind. Vgl. auch Baş, Eyüp: *Islâm'ın ilk Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri*, Istanbul 2004, S. 36. Aufgrund der offenen Fragen bezeichnet Schöller die Urkunde als „mysteriöses Dokument“. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 204.

[17] Rotter/Ibn Ishāq: *Prophet*, S. 111. Stelle zur Bestätigung der Religion und des Besitzes der Juden im Original: *wa aqarrahum 'alā dīnihim wa amwālihim*. Ibn Hišām, 'Abd al-Mālik/aṭ-Ṭaqā, Muṣṭafā (Hg.): *as-Sīra an-Nabawīya*, Beirut 2000, S. 501.

[18] Rotter/Ibn Ishāq, *Prophet*, S. 112.

[19] Ebd., S. 112 f.

[20] Ebd., S. 113.

[21] Ibn Hišām/aṭ-Ṭaqā (Hg.): *as-Sīra*, S. 503.

[22] *Wa inna yahūd banī 'awf umma ma'al-mu'minīn* (ebd.) – „die Juden der *Banū'Awf* bilden eine Umma mit den Gläubigen“. Bei *Abū 'Ubayd* ist eine Variante dieses Paragraphen überliefert, in der die Juden als eine Gemeinschaft von den Gläubigen bezeichnet werden (*umma min al-mu'minīn*). Hamidullah: *Islām*, S. 197 f.

[23] Vgl. Rotter/Ibn Ishāq: *Prophet*, S. 113. Unter offensichtlicher Verkennung der zitierten Passagen spekuliert Nagel: „Mohammed dachte nicht im entferntesten daran, in Medina ein Gemeinwesen zu errichten, in dem allen Bewohnern ohne Ansehung ihres Verhältnisses zum Islam ihre verbrieften Rechte und Pflichten zuerkannt worden wären.“ (Nagel, Tilmann: *Mohammed – zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010, S. 134.) Er geht dabei davon aus, dass die Urkunde die drei großen jüdischen Stämme gar nicht anspricht, sondern nur jüdische Konvertiten in den arabischen Stämmen Medinas, weil die großen Stämme nicht namentlich genannt werden. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass

jüdische Konvertiten jenseits der jüdischen Stämme derart zahlreich waren, dass ihre politische Macht geregelt werden musste. Die in der Urkunde genannten Stämme waren laut Muhammad Hamidullah Zweige der drei großen Stämme, die wiederum mit den muslimischen Zweigen der *Aws* und *Ḥazrağ* verbündet waren. Vgl. Hamidullah: *Islâm*, S. 199. Andere Quellen (s.u.) bestätigen, dass mit den großen Stämmen in jedem Fall vertragliche Bindungen bestanden. Vgl. auch Schölller: *Prophetenbiografie*, S. 190 und ebd. Anm. 31.

[24] *Wa inna baynahum an-nuṣḥ wa an-naṣiḥa* – wörtlich nach H. Wehr: „Und zwischen ihnen (Muslimen und Juden) ist wahrlich guter Rat und freundschaftliche Ermahnung“. Ibn Hišām/aṭ-Ṭaqā (Hg.): *as-Sīra*, S. 504.

[25] Für eine ausdrückliche Erlaubnis von Freundschaften bzw. vergleichbaren Beziehungen mit friedlichen Nichtmuslimen vgl. Koran, Sure 60/7-9. Diese Passage kann aufgrund der Nennung von Bedingungen als grundlegender als z. B. Vers 5/51 gelten, der ohnehin als durch 5/57 kontextualisiert gedacht werden kann, was so auch eher in Einklang mit der Erlaubnis interreligiöser Ehen aus Vers fünf der selben Sure steht.

[26] Hamidullah unterstützt diesen Gedanken unter Verweis auf Sure 3/64: „Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: dass wir niemanden dienen außer Allah und Ihm nichts beigeesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Allah nehmen...“ (Koranübersetzung: Bubenheim, Frank et al.: *Der edle Qurʾān – Und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, al-Madīna al-Munawwara 2004.) Leider verfolgt Hamidullah diesen Gedanken nicht weiter. Vgl. Hamidullah: *Islâm*, S. 198.

[27] Übers. zit. n. Schölller: *Prophetenbiographie*, Wiesbaden 1998, S. 231.

[28] Vgl. Guillaume: *al-Maghāzī*, S. 363 f.

[29] Vgl. Faizer (Hg.): *Muḥammad*, S.87-90. Genannt werden kriegerische Handlungen gegen die Muslime nach Badr, die demütigende Belästigung einer Muslimin bei einem jüdischen Juwelier, und die Aufstachelung des jüdischen Stammes durch den Heuchler *Ibn Ubayy*, der sie während der Belagerung jedoch im Stich ließ. Laut Schölller handelt es sich hierbei um eine wahllose Aneinanderreihung von im Umlauf befindlichen Versionen, wobei die Vorlage zu letzterer in einer älteren Überlieferung zu den *Banū an-Nadīr* stammt. Vgl. Schölller: *Prophetenbiografie*, S. 248.

[30] Von *az-Zuhrī* ist laut Schölller nicht einmal etwas über eine Belagerung der *Banū*

Qaynuqā' nachzuweisen. Vgl. ebd., S. 253 f. Vgl. auch Abschnitt drei in diesem Beitrag.

[31] Vgl. ebd., S. 250 ff.

[32] So bei *al-Kalbī*. Vgl. ebd., S. 252 f.

[33] Ebd., S. 255. Siehe auch Marco Schöller: 'Sīra and Tafsīr – Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina', in: Motzki, Harald (Hg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of the Sources*, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 18-48, hier S. 25-28.

[34] Vgl. Guillaume: *al-Maghāzī*, S. 364-368. In der Übersetzung Rotters fehlt dieses Kapitel.

[35] Vgl. Jansen, Hans: *Mohammed – eine Biografie*, München 2008, S. 280-283.

[36] Vgl. Nagel: *Mohammed*, S. 134. Siehe auch Nagel, Tilman: *Mohammed – Leben und Legende*, München 2008, S. 347 f.

[37] Vgl. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 272.

[38] Vgl. ebd., S. 289.

[39] Der Koran sieht für eine ohne Gewalt einhergehende Verspottung der „Zeichen Gottes“ durch Nichtmuslime als irdische Konsequenz nur eine Distanzierung von den Beleidigern vor, sowohl in den mekkanischen Suren (6/68; vgl. auch 25/63 und 41/34-36), als auch in den medinensischen (4/140). Einen Griff zur Waffe erlaubt der Koran für Beleidigung dann, wenn die Gegenseite zugleich einen Friedensvertrag bricht und somit zur Waffe greift (9/12).

[40] Vgl. Rotter/Ibn Ishāq: *Prophet*, S. 160 f.

[41] Vgl. die außerhalb von *Ibn Ishāq* anzutreffenden und fast identisch lautenden Überlieferungen zu *Ka'b* in Abschnitt sechs.

[42] Rotter/Ibn Ishāq: *Prophet*, S. 169.

[43] Ebd.

[44] Ebd., S. 180.

[45] Ebd., S. 181.

[46] Vgl. Arafat, Walid Najib: 'New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina', in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 108 (1976), S.100-107, hier: S.103, abrufbar auch unter der URL: <http://www.haqq.com.au/~salam/misc/qurayza.html> (letzter Abruf: 28.02.2014).

[47] Allerdings ist Arafats Feststellung, dass der Vers die genaue Anzahl der Getöteten nicht andeuten würde, wenig hilfreich, da man im Koran auch sonst keine Zahlenangaben in dieser Richtung findet.

[48] Zu den Gelehrten, die 33/26-27 auf *Ḥaybar* beziehen und somit nur auf einzelne Tötungen im Gefecht hin deuten gehören *Muqātil*, *Mālik* und 'Abd ar-Raḥmān ibn Zayd'. Vgl. Schöllner: *Prophetenbiografie*, S. 347. Vgl. auch Abschnitt elf.

[49] Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 64f.

[50] „Keine lasttragende (Seele) nimmt die Last eine anderen auf sich“ (Sure 35/18).

[51] „Wenn ihr sie schließlich schwer niedergeschlagen habt, dann legt (ihnen) die Fesseln fest an. Danach (lasst sie) als Wohltat frei oder gegen Lösegeld, bis der Krieg seine Lasten ablegt.“ (Sure 47/4).

[52] Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 71 f.

[53] Vgl. ebd., S. 66 ff.

[54] Vgl. Arafat: 'New Light', S. 104.

[55] Oft wird Sure 8/57 als koranischer Beleg dafür angeführt, dass Kriegsgefangene unter Umständen getötet werden dürften. Aber dies folgt nicht aus dem Wortlaut des Verses, der lautet: „Wenn du nun auf sie im Krieg triffst, dann verscheuche mit ihnen diejenigen, die hinter ihnen stehen, auf dass sie bedenken mögen.“ Eine solche Deutung würde ferner in Spannung stehen zum später folgenden Vers 8/70, der zur freundlichen Behandlung von Kriegsgefangenen aufruft. Trotz 47/7 wurden von Rechtsgelehrten neben Freilassung und Lösegeld jedoch auch Versklavung, und von manchen gar die Hinrichtung kriegsfähiger Männer als mögliche Optionen anerkannt. Gegen letztere Option finden sich zahlreiche Stimmen, u. a. die des Prophetengefährten *Ibn 'Umar*, der mit 47/7 argumentierte und die des frühen Koranexegeten *Muğāhid*. Vgl. Özel, Ahmet: *İslâm devletler hukunda Savaş esirleri*, Ankara 1996, S. 81 ff. Der Koranexeget Elmalılı Hamdi Yazır (gest. 1942 n.Chr.) vermutet zu 47/7, dass deswegen nur Freilassung und Austausch genannt wurden, weil Gott wusste, dass die anderen Optionen eines Tages überholt sein würden. Vgl. Yazır, Elmalılı

Hamdi/Karaçam, Ismail u. a. (Hgg.): *Hak dini – Kur'an dili*, Istanbul (o. Jahr), Bd. 7, S. 132 f.

[56] Vgl. zu diesem Motiv auch Sure 9/12.

[57] Vgl. Hamidullah, Muhammad: *The Battlefields of the Prophet Muhammad*, Hyderabad-Deccan 1973, S. 5, Anm. 1.

[58] Muslimische Autoren verweisen zur Erklärung oft auf das biblische Deuteronomium 20,10-18, wo es u. a. heißt: „Wenn der Herr, euer Gott, euch dann siegen lässt, müsst ihr alle Männer töten. Die Frauen und Kinder, das Vieh und den übrigen Besitz dürft ihr für euch behalten; ihr dürft die ganzen Vorräte eurer Feinde essen, aller, was der Herr in eure Hand fallen ließ.“ (Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): *Gute Nachricht Bibel*, Stuttgart 2000). Mit diesem Verweis auf das Alte Testament soll die überlieferte Bestrafung des jüdischen Stammes als im Einklang mit seinen eigenen Rechtsvorstellungen dargestellt werden. Dieser Verweis ist selektiv und ändert zudem nichts an dem aufgeführten Missverhältnis der überlieferten Zahlen. Man findet ihn unter anderem in Hamidullah: *Battlefields*, S. 5, Anm. 1 und in Ramadan, Tariq: *Muhammad – Auf den Spuren des Propheten*, München 2009, S. 191.

[59] Nach den späteren Autoren auch die *Banū Qaynuqā'*. Vgl. Abschnitt sieben.

[60] Hamidullah gibt als strategischen Hintergrund für diesen Feldzug an, dass *Ḥaybar* aus das bislang größte militärische Bündnis gegen die Muslime bei der Grabenschlacht organisiert worden wäre. Vgl. Hamidullah: *Battlefields*, S. 50. Es liegen ferner Überlieferungen vor, laut denen *Ḥaybar* mit den *Ġaṭafān* einen militärischen Pakt gegen den Propheten eingegangen war. Manche Autoren betonen die Aussicht auf Kriegsbeute als Motiv. Vgl. Schölller: *Prophetenbiografie*, S. 280f.

[61] Vgl. Rotter/Ibn Ishāq: *Prophet*, S. 206 f. Siehe auch: Hamidullah: *Battlefields*, S. 52.

[62] Nach *al-Ya'qūbī* wäre allein von 20.000 Kämpfern auszugehen. Vgl. ebd., S. 51.

[63] Laut *Ibn Sa'd* starben bei den Kämpfen in *Ḥaybar* fünfzehn muslimische und 93 jüdische Männer. Vgl. ebd.

[64] Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 70 f.

[65] Vgl. Schölller: *Prophetenbiografie*, S. 339. *Kināna* hätte einen Schatz verleugnet, der gemäß Kapitulationsbedingungen auszuhändigen gewesen wäre.

[66] So u. a. bei *al-Qurṭubī*. Vgl. ebd., S. 340. Noch rätselhafter sind die widersprüchlichen Überlieferungen zu einem oder mehreren Brüdern *Kinānas*, die als Komplizen ebenfalls hingerichtet worden seien. Schöller stellt durch einen Vergleich der Namen und Figuren die Überlegung auf, dass *Kināna* erst im Zuge der Überlieferungen mit Brüdern umgeben wurde, bei denen es sich um entfremdete Dopplungen von jüdischen Figuren aus anderen Episoden handeln könnte. So nennt eine Überlieferung als Bruder *Ḥuyayy ibn Abī al-Ḥuqayq*. Da diese Figur sonst nirgends auftritt, könnte sie laut Schöller eine Dopplung der ursprünglichen Figur des *Ḥuyayy ibn al-Aṭṭab* darstellen, der zur Kohärenz mit der klassischen *Sīra* aus der *Ḥaybar*-Überlieferung namentlich entfernt werden musste. Vgl. ebd., S. 341-344.

[67] Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 70.

[68] Vgl. ebd., S.95.

[69] Vgl. Hamidullah: *Battlefields*, S. 40 f.

[70] Vgl. Arafat: 'New Light', S. 103.

[71] Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 93.

[72] Jansen: *Mohammed*, S. 316 f. Man muss nicht mit Jansen die Glaubwürdigkeit der gesamten *Sīra* bezweifeln um dieses Zitat nachzuvollziehen.

[73] Vgl. Arafat: 'New Light', S. 102. Genauer: *Dağğāl*. Vgl. Kister: 'Banu Qurayza', S. 79.

[74] Arafat: 'New Light', S. 102.

[75] Vgl. ebd., S. 105 f.

[76] Vgl. Abschnitt 7.

[77] Vgl. Hadas-Lebel, Mireille: *Massada*, Berlin 1995, S. 55 ff.

[78] Vgl. ebd., S. 41. Entscheidend ist hier nicht Frage, wie authentisch diese Berichte sind, sondern ob zwischen ihnen eine Abhängigkeit besteht.

[79] Vgl. ebd., S. 39.

[80] Im Folgenden konzentrieren wir uns nicht auf die verursachenden Mechanismen der

Trennung. Schöller widmet allein dem Faktor der Wechselwirkung zwischen *Fiqh* und *Sīra* ein Kapitel mit ca. 100 Seiten. Vgl. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 363 ff.

[81] Vgl. Hamidullah: *Islām*, S. 582. Siehe auch Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 273 f.

[82] Vgl. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 264.

[83] Vgl. ebd., S.269.

[84] Zit. n. ebd. S. 270.

[85] Vgl. ebd. S. 270f.

[86] Dies ist nicht automatisch mit Fälschungsabsichten gleichzusetzen, sondern bezieht ein ganzes Spektrum an bewussten wie unbewussten psychologischen Mechanismen ein.

[87] Dies käme den Bedürfnissen des *Fiqh* nach klar unterscheidbaren Präzedenzfällen ebenso entgegen wie den Bedürfnissen der *Sīra* nach möglichst vielen miteinander logisch verknüpfbaren Einzelereignissen und -personen. Der *Tafsīr* hingegen komme mit wenigen äußeren Anlässen aus. Vgl. ebd., S. 465 f.

[88] Dies sahen wir schon im Abschnitt zu *Ka‘b*.

[89] Vgl. ebd., S. 287.

[90] Vgl. ebd., S. 287. Dort wird auch auf die Varianten hingewiesen, in denen am zweiten Vertragsbruch nur die *Banū Qurayza* beteiligt sind.

[91] Zum Gabrielmotiv in der *Sīra* siehe Abschnitt acht.

[92] Vgl. ebd., S. 288 f.

[93] Es sei hier auch darauf hingewiesen, dass manche der Überlieferungen zu einer Einheit der Episoden hinzufügen, dass es danach zu den getrennten Episoden gekommen sei. Die unmittelbare Abfolge einer gemeinsamen und der beiden getrennten Episoden deutet Schöller als Versuch einiger Gelehrter beide Versionen zu harmonisieren. Vgl. ebd., S. 289.

[94] Vgl. Guillaume: *al-Maghāzī*, S. 482-484. Für *Ka‘b*: Vgl. ebd., S. 364-369.

[95] Vgl. Schöller: *Prophetenbiografie*, S. 289 ff.

[96] Vgl. ebd., S. 293.

[97] Vgl. ebd. S. 291f.

[98] Vgl. ebd. S. 297.

[99] Vgl. ebd., S. 293 f.

[100] Vgl. ebd., S. 301. Dafür spricht z. B. die oben erwähnte Überlieferung nach *Musā ibn 'Uqba*, nach der die *Banū an-Naḍīr* den *Qurayš* die Schwachstellen der Muslime aufzeigten, was bei einer Belagerung Medinas naheliegender ist als bei einem entfernten Krieg.

[101] Hinweis auf den gescheiterten Krieg der Alliierten (*al-Aḥzāb*) gegen die Muslime bei der Grabenschlacht in Sure 33/25: „Und Allah wies diejenigen, die ungläubig waren, mit ihrem Grimm zurück, ohne dass sie etwas Gutes erlangt hätten. Und Allah ersparte den Gläubigen den Kampf [*wa kafā Allāh al-mu'minīn al-qitāl*].“

[102] Ebd., S. 305.

[103] Schöller nennt als Beispiel die *Banū Qaynuqā'*-Überlieferung bei *al-Wāqidī* und manche Berichte über *Ḥaybar*. Vgl. ebd., S.304.

[104] Vgl. ebd., S. 304, Anm. 72.

[105] Vgl. ebd., S. 304.

[106] Nagel, Tilman: „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung', in: *Arabica* 60 (2013), S. 516-568, hier S. 527, Anm. 31. Dieser Aufsatz ist zum Teil als Replik auf den im Folgenden zitierten Gregor Schoeler zu verstehen.

[107] Schoeler, Gregor: 'Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie Mohammed. Leben und Legende', in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 65(2011), S. 193-209, hier S. 200. Schoeler spielt hier vor allem auf die Vertreibung der *Banū Qaynuqā'* an. Nagel geht auf die hier genannten Punkte nicht ein.

[108] Ebd., S. 205 f. *Al-Wāqidī* sei u. a. ein Plagiator *Ibn Ishāq*s und Isnādfälscher.