

Rainer Brunner (Hrsg.)

Islam

Einheit und Vielfalt einer Weltreligion

Verlag W. Kohlhammer

Umschlagabbildung: Yeni Cami (Neue Moschee), Istanbul, Foto: Rainer Brunner

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-021822-2

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-030498-7

epub: ISBN 978-3-17-030499-4

mobi: ISBN 978-3-17-030500-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorbemerkung	9
Geographie des islamischen Raumes	11
<i>Anton Escher</i>	
Anmerkungen zur Geschichte der Islamwissenschaft	44
<i>Sabine Mangold-Will</i>	
Geschichte des Vorderen Orients im Überblick	57
<i>Lutz Berger</i>	
Muḥammad	86
<i>Andreas Görke</i>	
Der Hadith	110
<i>Jens Scheiner</i>	
Der Koran	132
<i>Nicolai Sinai</i>	
Rationale Theologie	167
<i>Sabine Schmidtke</i>	
Philosophie	191
<i>Heidrun Eichner</i>	
Bildung und Ethik im Islam	210
<i>Sebastian Günther</i>	
Recht I: vormodern	237
<i>Christian Müller</i>	
Recht II: Moderne (seit 19. Jh.)	258
<i>Mathias Rohe</i>	

Frömmigkeitsvorstellungen im Islam	278
<i>Norbert Oberauer</i>	
Sufismus und Volksreligion	294
<i>Rüdiger Seesemann</i>	
Die Schia	310
<i>Rainer Brunner</i>	
Historiographie	338
<i>Konrad Hirschler</i>	
Arabische Literatur	349
<i>Beatrice Gründler, Verena Klemm, Barbara Winckler</i>	
Kunst	379
<i>Silvia Naef</i>	
Architektur im islamischen Orient	396
<i>Lorenz Korn</i>	
Die Naturwissenschaften im Islam	413
<i>Ulrich Rebstock</i>	
Politik, Demokratie, Menschenrechte	429
<i>Sabine Damir-Geilsdorf</i>	
Wirtschaft und Islam	452
<i>Heiko Schuß</i>	
Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften	463
<i>Bettina Dennerlein</i>	
Islam und Nichtmuslime	481
<i>Johanna Pink</i>	
Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt	501
<i>Guido Steinberg</i>	
Islam und abendländische Kultur	527
<i>Felix Körner</i>	
Islam in Europa und Amerika	550
<i>Albrecht Fuess</i>	

Muslimische Gesellschaften in Afrika	574
<i>Roman Loimeier</i>	
Südasien	589
<i>Jan-Peter Hartung</i>	
Südostasien	608
<i>Thoralf Hanstein, Fritz Schulze</i>	
Index	629
Umschrift und Aussprache arabischer und persischer Namen und Wörter	657
Autorinnen und Autoren	659
 Verzeichnis der Karten	
Die islamische Welt: Muslime, relativ und absolut	14
Mittlere jährliche Niederschläge und aride Monate im islamischen Raum	19
Bevölkerungsdichte und Urbanisierungsgrad im islamischen Raum 2010	22
Detaillkarte zur Problematik Wasser im Nahen Osten	25
Detaillkarte zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten	28
Diagramme zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten	29
Die kolonialen Machtansprüche im islamischen Raum zu Beginn des 20. Jahrhunderts	39
 Verzeichnis der Abbildungen	
Inschrift, Indien, Agra oder Delhi, 18. Jh. Doha, Museum für islamische Kunst. Foto: S. Naef, 2010	382
Istanbul, Topkapı-Palast, Harem, Wohnräume der Königinmutter, Wanddekoration aus Kacheln mit Inschriften und Blumenmotiven (17. Jahrhundert); Trompe-l'Oeil-Deckenfresko, 18. Jahrhundert. Foto: S. Naef, 2011	384
Weihrauchspender in Vogelform, Iran oder Zentralasien, 12.–13. Jahrhundert, Kuwait, Tareq Rajab Museum. Foto: S. Naef, 2004	385

Wandbild aus Kacheln, Iran, 17. Jahrhundert, Paris, Musée du Louvre. Foto: S. Naef, 2006	386
Maḥmūd Muḥtār, <i>Rückkehr vom Fluss</i> , Ende 1920er/Anfang 1930er Jahre. Kairo, Maḥmūd-Muḥtār-Museum. Foto: S. Naef, 1989	389
Samīr aṣ-Ṣāʿig, Libanon, 1938-, <i>Güte (Niʿma)</i> , Siebdruck, 2004. Genf, Privatsammlung	390
Samarkand (Usbekistan), Rigistan-Platz (15.–17. Jahrhundert). Foto: L. Korn ...	402
Ribat-i Šaraf (Iran), Karawanserei (12. Jahrhundert). Foto: L. Korn	404
Kairo (Ägypten), Minarett der Moschee Altunbugha al-Maridani (1340). Foto: L. Korn	405
Aleppo (Syrien), Madrasat al-Firdaus (1235–41). Foto: L. Korn	407
Riyad (Saudi-Arabien), King Faisal Centre for Research mit Moschee (Entwurf Kenzo Tange, 1980). Foto: L. Korn	410

Islam und Nichtmuslime

Johanna Pink

»Das Wort Toleranz reicht nicht aus, um die Offenheit, die der Islam gegenüber anderen Religionen hegt, hinreichend zu charakterisieren. Er predigt gleiche Liebe zu allen, gleichen Respekt für alle und das gleiche Vertrauen in alle.«¹

»Weit davon entfernt, universelle Liebe zu lehren, predigt der Koran unaufhörlich die Minderwertigkeit der Nichtmuslime, vergleicht sie sogar mit schmutzigen Tieren und ergötzt sich an Allahs Hass auf sie und seinen dunklen Plänen, ihnen ewige Qualen zu bereiten. Natürlich werden die Muslime im gleichen Zug ermutigt, Ungläubige unnachsichtig zu behandeln.«²

Der Status, den Nichtmuslime im islamischen Recht und in der Geschichte und Gegenwart muslimisch geprägter Gesellschaften innehatten und -haben, gehört zu den meistdiskutierten Aspekten gegenwärtiger Islamdebatten. Während die eine Seite gern auf die Toleranz vormoderner muslimischer Gesellschaften im Vergleich zu Europa, auf die Anerkennung von Juden und Christen als »Schutzbefohlene« (*ḍimmīs*) durch das islamische Recht und auf die wichtige Rolle der biblischen Heilsgeschichte im Koran verweist, argumentiert die Gegenposition mit den vielen Aussagen des Korans, die Nichtmuslimen gegenüber abgrenzend oder sogar feindselig und kriegerisch formuliert sind, mit dem Vorgehen Muḥammads gegen die Juden von Medina, den muslimischen Eroberungskriegen und mit den diskriminierenden Vorschriften, die Juden und Christen einen niedrigeren Status zuwiesen als Muslimen.

Jede dieser Positionen zeichnet ein einseitiges Bild, das weder der Vielschichtigkeit und Auslegungsbedürftigkeit der normativen Texte des Islams noch der historischen Wirklichkeit gerecht wird, die zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten sehr uneinheitlich ausfiel. In keinem Fall kann man den Quellen des Islams oder den Praktiken vormoderner muslimisch geprägter Gesellschaften gerecht werden, indem man sie aus dem Blickwinkel heutiger Vorstellungen von Toleranz und Menschenrechten beurteilt. Anders sieht es aus mit gegenwärtigen muslimischen Debatten, aus denen diese Vorstellungen – unabhängig davon, ob die jeweiligen Akteure sie positiv oder negativ beurteilen – nicht mehr wegzudenken sind.

Im Folgenden soll versucht werden, dieses schwierige Feld zu umreißen und dabei einen Bogen von der Entstehungszeit des Islams bis in die Gegenwart zu spannen.

1 Ali: *Liberal view*, Übers. d. Verf.

2 *The Religion of Peace: Is the Quran Hate Propaganda?* Übers. d. Verf.

1 Muḥammad, der Koran und die Nichtmuslime

Der Koran setzt sich in hohem Maße mit dem Verhältnis der im Entstehen befindlichen Religion des Islams zu Nichtmuslimen auseinander, sowohl in allgemeiner Form als auch mit Bezug auf konkrete Gruppen von Nichtmuslimen. Die Bandbreite der Aussagen insbesondere über die »Schriftbesitzer« (*ahl al-kitāb*), also die Christen und Juden, von positiven Bewertungen über resignative Akzeptanz bis hin zu Polemik und Aufrufen zum Kampf, erscheint verwirrend, wird aber verständlicher, wenn man sie vor dem Hintergrund ihres jeweiligen Entstehungskontextes betrachtet.

Die ersten Empfänger der koranischen Botschaft waren die Bewohner Mekkas. Wir haben keine gesicherten Informationen über die genauen Konturen ihres Glaubens; der Koran gibt jedoch durch die Art und Weise, in der er über sie spricht, darüber Aufschluss, dass sie verschiedene heilige Wesen – wohl in Form von Götzenbildern – anbeteten, gleichzeitig aber an einen Schöpfergott glaubten.³ Der wesentliche Kritikpunkt der frühen koranischen Botschaft an den Mekkanern ist der fehlende Glaube an Auferstehung, Jüngstes Gericht und Belohnung und Strafe im Jenseits; immer wieder droht der Koran ihnen mit Gottes Strafe für diesen Unglauben und das daraus resultierende Fehlverhalten, nämlich ein diesseitig ausgerichtetes Leben, das Wohltätigkeit und Gebet vernachlässigt. Von einer rechtlichen Regelung des Verhältnisses zu den Ungläubigen, die bei weitem nicht in der Macht der schwachen muslimischen Gemeinschaft lag, oder gar einem Aufruf zum Kampf kann noch keine Rede sein. Der Tonfall ist eher resignativ: »Euch eure Religion und mir die meine!« (K 109:6)⁴

Juden und Christen gab es in Mekka kaum, aber größere Gemeinschaften von ihnen lebten an anderen Orten auf der Arabischen Halbinsel und in angrenzenden Gebieten, zu denen Handelskontakte bestanden. Ihr Glaube scheint in Mekka jedenfalls in Grundzügen bekannt gewesen zu sein. Sie werden in einer zweiten Phase der koranischen Verkündigung immer stärker mit der jungen Gemeinschaft der Muslime identifiziert. Der Koran verarbeitet von Anfang an, in wachsender Ausführlichkeit und mit zunehmendem Nachdruck die biblische Offenbarungsgeschichte und stellt Muḥammad in eine Reihe mit den biblischen Propheten. In der mittleren Phase der mekkanischen Offenbarung, um das Jahr 615 herum, herrscht im Koran ein positives Bild der beiden früheren Schriftreligionen vor, was sich auch in einer ersten Auswanderung widerspiegelt, in deren Zuge die schwächsten Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft ins christliche Äthiopien flüchteten. Der Koran bringt in dieser Phase die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Botschaft des Korans mit denen von Thora und Evangelium identisch sei: »Dir wird nur das gesagt, was den Gesandten vor dir schon gesagt ward.« (K 41:43) Er deutet außerdem an, dass das Prophetentum Muḥammads in den Schriften der früheren Religionen vorhergesagt worden sei (K 7:157). Die Nähe zum Judentum zeigt sich in mekkanischer Zeit auch in Gebetsritus und -zeiten, der Gebetsrichtung nach Jerusalem, dem freitäglichen Gottesdienst (dem

3 Crone: »Religion of the Qurʾānic Pagans«; Lecker: »Pre-Islamic Arabia«.

4 Koranzitate stützen sich auf die Übersetzung von Hartmut Bobzin.

Synagogengottesdienst am Schabbat-Vorabend entsprechend) und dem ‘āšūrā’-Fasten.⁵

Im Laufe der Zeit wurde allerdings deutlich, dass viele Juden – zu denen es mehr Kontakte gab als zu Christen – nicht bereit waren, Muḥammad als Propheten zu akzeptieren, und dass es Unterschiede in Glaubensinhalten und -ritus gab, die aufzugeben sie nicht willens waren. So scheinen gegen Ende der Zeit Muḥammads in Mekka, ungefähr zwischen 619 und der Hidschra im Jahr 622, erste Konflikte auf, und der Koran differenziert zunehmend zwischen Muslimen und den übrigen Schriftbesitzern: »Streitet mit den Schriftbesitzern nur auf schöne Art, doch nicht mit denen von ihnen, die freveln.« Allerdings liegt die wesentliche Konfliktlinie nach wie vor zwischen den Muslimen und den mekkanischen Polytheisten, jenen, die »an das Nichtigte glauben und nicht an Gott« (K 29:52).

In der medinensischen Zeit, ab 622, kam es zum direkten Kontakt mit den Juden, die im Gegensatz zu den übrigen Bewohnern Medinas fast geschlossen die Akzeptanz Muḥammads als Prophet verweigerten. Noch gibt es versöhnliche Aussagen im Koran: »Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!« (K 2:62) Daneben tritt jedoch eine zunehmende Polemik, zunächst vor allem gegen das Judentum unter Verweis auf die zahlreichen Verfehlungen der »Kinder Israels«. Die Diskrepanzen zwischen muslimischen und jüdischen Glaubensvorstellungen und Riten, die sich im Laufe der medinensischen Zeit aufgrund der immer stärkeren Abgrenzung der neuen Religionsgemeinschaft gegenüber den Juden deutlich verstärken, erklärt der Koran nun damit, dass »einige von ihnen Gottes Wort schon hörten, dann aber, nachdem sie es verstanden hatten, es verfälschten, und zwar wissentlich« (K 2:75). Gegen Ende der medinensischen Zeit finden sich vergleichbare Vorwürfe auch gegen die Christen, denen insbesondere der Glaube an die Dreieinigkeit, die göttliche Natur und die Gottessohnschaft Christi vorgeworfen wird.⁶ Die Vorstellung einer Verfälschung der ursprünglich von Gott geoffenbarten Schriften durch die Juden und Christen, unter anderem mit dem Ziel, Verweise auf den künftigen Propheten Muḥammad zu tilgen, wurde unter dem Begriff *tahrif* ein Thema in der späteren islamischen Theologie, das vor allem ab dem elften Jahrhundert große Bedeutung in der interreligiösen Polemik gewann.⁷

Obwohl der Koran sowohl Juden als auch Christen heftig angreift, differenziert er an einer Stelle deutlich zwischen den beiden Gemeinschaften: »Du wirst finden, dass die Menschen, die den Gläubigen am feindlichsten gesinnt sind, die Juden sind und die, die beigesellen. Und du wirst wahrlich finden, dass die Menschen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, die sagen: ›Wir sind Christen.‹« (K 5:82) Möglicherweise spiegeln sich hier erste Konversionserfolge unter Christen wider, die es in vergleichbarem Umfang unter Juden nicht gab, oder der erfolgreiche Abschluss

5 Boumann: *Der Koran und die Juden*, 61–63.

6 Vgl. z. B. K 5:14, 17, 73–75; 9:30 f.; 19:35.

7 Lazarus-Yafeh: »Tahrif«.

von Verträgen mit christlichen Gemeinschaften. Oft verweist der Koran darauf, dass es unter den Schriftbesitzern auch rechtschaffene gebe, »eine Gemeinschaft, die maßvoll ist« (K 5:66), dass jedoch viele von ihnen sich von der geoffenbarten Wahrheit abgewandt hätten.

Bereits zu Beginn der medinensischen Zeit hatte sich die Notwendigkeit ergeben, das Zusammenleben innerhalb eines Gemeinwesens zu regeln, das auch Juden umfasste. Bisweilen wird heute die »Gemeindeordnung« von Medina als Beleg für die damalige Toleranz Muḥammads gegenüber den Juden angeführt. Von den Debatten um die Authentizität dieses Dokuments und die Rolle, die Muḥammad bei seiner Ausarbeitung zukam, einmal abgesehen, ist es jedoch gerade mit Bezug auf die jüdischen Bewohner Medinas ausgesprochen schwer zu deuten. Es lässt jedenfalls den Schluss zu, dass in den ersten Jahren nach der Hidschra eine Koexistenz von Juden und Nichtjuden in Medina intendiert war.⁸ Auch ein friedliches Auskommen mit Polytheisten sollte möglich sein, solange sie nicht zu einer Gruppe gehörten, die die Muslime feindselig behandelte;⁹ das hätten die Machtverhältnisse auf der Arabischen Halbinsel anders gar nicht zugelassen.

Das Verhältnis Muḥammads zu den jüdischen Stämmen von Medina verschlechterte sich zusehends, insbesondere nach dem Beginn der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Muḥammad und den Mekkanern 624. Die muslimische Geschichtsschreibung wirft ihnen Verrat vor: sie hätten mit Muḥammads Feinden in Mekka und den Heuchlern in Medina paktiert, diese unterstützt und es auf Muḥammads Leben abgesehen. Inwieweit diese Vorwürfe gerechtfertigt sind, entzieht sich wohl aus heutiger Sicht der Klärung. Die Konsequenzen für die jüdischen Stämme waren jedenfalls gravierend: Die Banū Qainuqā' und die Banū n-Naḍīr wurden 624 und 625 vertrieben; das Urteil über die Banū Quraiza schließlich lautete im Jahr 627 auf Tötung aller erwachsenen Männer und Versklavung der Frauen und Kinder.

Dieses harte Vorgehen gegen die jüdischen Stämme galt in der Folge allerdings nicht als Präzedenzfall für den Umgang mit allen Schriftbesitzern, sondern wurde mit spezifischem Fehlverhalten der medinensischen Juden begründet. Als 629 die Juden der Oase Ḥaibar nach mehrwöchigen Kämpfen vor Muḥammad und den Muslimen kapitulierten, taten sie dies unter der Bedingung, dass sie dort bleiben und ihr Land bestellen durften, jedoch die Hälfte der Erträge als Tribut an die Muslime entrichten mussten. Spätere juristische Erörterungen über den Status nichtmuslimischer Gemeinschaften beriefen sich oft auf diesen Fall, wobei die Höhe der Abgaben sich nicht daran orientierte.¹⁰ Tatsächlich scheinen Verträge mit nichtmuslimischen Gemeinschaften in den letzten Lebensjahren Muḥammads höchst individuell gewesen zu sein, und es ist fraglich, ob überhaupt ein Präzedenzcharakter intendiert war. So gab es Abkommen mit den Christen der südarabischen Oase Naḡrān, in denen diesen freie Religionsausübung gegen Zahlung eines einmaligen Tributes zugesichert wurde; sie mussten außerdem bei Bedarf muslimische Feldzüge in der Region in festgesetz-

8 Serjeant: »Sunna Jāmi'a«.

9 Vgl. K 60:7–9.

10 Lewis: *Juden in der islamischen Welt*, 19f.

tem Umfang unterstützen, hatten umgekehrt aber auch Anspruch auf Schutz durch die Muslime. Christliche Mönche und Priester sollten nicht behelligt werden, und es bestand ein Recht auf die Reparatur von Kirchen.

In der spätmedinensischen Phase des Korans, gegen Ende der Lebenszeit Muḥammads, haben sich die Verhältnisse gegenüber der mekkanischen Zeit radikal gewandelt. Die Muslime befanden sich nun in einer Position der Stärke, von der aus sie Bedingungen für den Umgang mit Nichtmuslimen diktieren konnten. Statt die Gemeinsamkeiten zwischen Islam, Juden- und Christentum zu betonen, wird in den medinensischen Suren des Korans immer deutlicher zwischen Muslimen und verschiedenen Gemeinschaften von Nichtmuslimen, darunter auch den Juden und Christen, unterschieden. Der Koran spricht in dieser Phase nicht mehr von den *muslimūn*, also denen, die sich Gott unterwerfen, womit durchaus auch Anhänger früherer Religionen gemeint sein konnten, sondern von den *mu'minūn*, den Gläubigen, womit ausschließlich diejenigen gemeint sind, die Muḥammad als Propheten anerkennen. Ihnen gegenüber stehen die Polytheisten, die *mušrikūn*, sowie die *ahl al-kitāb*, die Schriftbesitzer, was in erster Linie die Juden und Christen umfasst; beiden Gruppen wird die Leugnung von Propheten – natürlich Muḥammads, im Falle der Polytheisten und Juden aber auch früherer Gesandter – vorgeworfen. Die Trennlinien zwischen den Muslimen und den Nichtmuslimen, einschließlich der Schriftbesitzer, haben sich verfestigt; während der Koran in frühmedinensischer Zeit unspezifisch davon sprach, nicht »die Ungläubigen anstelle der Gläubigen« zu vertrauen zu nehmen und bei ihnen Hilfe und Schutz zu suchen (K 3:28), formuliert er zum Ende der medinensischen Zeit das Verbot weit kategorischer, bezieht es konkret auf die Juden und Christen und erklärt diejenigen, die ihm zuwiderhandeln, zu Ungläubigen (K 5:51).

Trotz dieser deutlichen Distanzierung von den Anhängern der beiden anderen monotheistischen Religionen bleibt auch am Endpunkt der koranischen Offenbarungsgeschichte die Differenzierung zwischen Polytheisten und Schriftbesitzern bestehen. Die neunte Sure, deren erster Teil aus einer Proklamation anlässlich der ersten Wallfahrt nach der Eroberung Mekkas besteht, beginnt mit der Aufkündigung aller Verträge mit den Polytheisten. Diese einleitende Passage enthält auch den berühmten »Schwertvers«: »Tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt! Doch wenn sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Armensteuer geben, dann lasst sie laufen!« (K 9:5) Die Erfüllung von Bündnissen mit Polytheisten, die nicht gegen die Muslime Krieg führen, wird zwar ebenso vorgeschrieben wie die Zusicherung von freiem Geleit für nicht kriegführende Polytheisten; dennoch besteht gegenüber denjenigen von ihnen, die auf muslimischem Gebiet bleiben, die Verpflichtung zum Kampf bis zur Konversion oder zum Tod.

Ein eigener Abschnitt der neunten Sure widmet sich den Schriftbesitzern: »Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören – unter den Buchbesitzern –, bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten.« (K 9:29) Den Kampf gegen die Schriftbesitzer begründet der Koran mit deren Abkehr vom reinen Monotheismus durch den Glauben an die Gottessohnschaft Esras bzw. Christi und durch die Vergötterung ihrer Schrift-

gelehrten und Mönche. Das Ziel des Kampfes gegen die Schriftbesitzer ist dennoch nicht deren Konversion, sondern ihre Unterwerfung und die Entrichtung eines noch unspezifischen Tributs. Der Umstand, dass Schriftbesitzer auch auf muslimischem Territorium ihren Glauben beibehalten durften, verdeutlicht, dass trotz aller Polemik ein Statusunterschied zu den Polytheisten bestand.

2 Islamische Eroberungen und Konversion

Konkrete Regeln für den Umgang mit Nichtmuslimen unmittelbar aus dem Koran und der Sunna abzuleiten ist nur sehr begrenzt möglich; zu vielfältig und in sich widersprüchlich ist das darin enthaltene Material. Hinzu kommt die Tatsache, dass muslimische Herrscher riesige Territorien, die fast ausschließlich von Nichtmuslimen bevölkert waren, unter ihre Kontrolle gebracht hatten, lange bevor muslimische Gelehrte autoritative Hadith-Sammlungen erstellten, eine Rechtsmethodologie entwickelten und sich dem Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen systematisch widmeten. Das Verhalten der arabisch-muslimischen Eroberer gegenüber den Nichtmuslimen – es gibt unterschiedliche Ansichten darüber, ob es in erster Linie eine islamische oder eine arabische Eroberung war¹¹ – trug maßgeblich dazu bei, spätere normative Vorstellungen zu prägen. Dieses Verhalten wiederum fand in einem kulturellen Umfeld statt, in dem es bereits Konventionen für Übergabeverträge und für Vereinbarungen zwischen Siegern und Besiegten gab, die sowohl auf Muḥammad als auch auf die ersten Kalifen Einfluss genommen haben dürften.¹²

In den ersten Jahren nach Muḥammads Tod stand die Arabische Halbinsel im Mittelpunkt der Eroberungen. Der muslimischen Geschichtsschreibung zufolge galt es zunächst, abtrünnig gewordene Stämme zum Islam zurückzuzwingen. Der zweite Kalif ʿUmar soll zudem die verbliebenen Juden und Christen von der Arabischen Halbinsel vertrieben haben, wobei die Einzelheiten historisch umstritten sind. In den folgenden Jahrzehnten eroberten Muslime dann die Levante, Nordafrika, Mesopotamien, Iran und Zentralasien; Gebiete, die zuvor überwiegend den Reichen der christlichen Byzantiner und der zoroastrischen Sassaniden angehört hatten.

Zunächst fand sich in den eroberten Gebieten eine verschwindend kleine muslimische Minderheit einer nichtmuslimischen Bevölkerungsmehrheit gegenüber. In sehr unterschiedlicher Geschwindigkeit veränderten Konversionen zum Islam die Mehrheitsverhältnisse. Im Iran scheint es zum Beispiel, obwohl das Zoroastriertum mit der Zerschlagung des sassanidischen Staates an Bedeutung verloren hatte und es vereinzelte Berichte von blutigen Eroberungen und Verfolgungen gibt, erst ab dem achten Jahrhundert in größerem Umfang zu Konversionen gekommen zu sein; eine deutliche muslimische Bevölkerungsmehrheit gab es im zehnten oder elften Jahrhundert.¹³ In den weiter entfernt gelegenen Gebieten Zentralasiens waren die Muslime

11 Vgl. Bauer: *Kultur der Ambiguität*, S. 224–28.

12 Vgl. Levy-Rubin: *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 164–67.

13 Vgl. dazu Bulliet: *Conversion to Islam*.

in noch stärkerem Maße auf Kooperation mit der Bevölkerung angewiesen, und durch die Eroberungen änderte sich für diese zunächst wenig.¹⁴ Der Übertritt der Bevölkerung zum Islam ging dort somit vielleicht noch langsamer vor sich. Gleiches galt für den Vorderen Orient selbst, wo die muslimischen Eroberer die vorhandene Tradition des religiösen Pluralismus – was nicht unbedingt gleichbedeutend mit rechtlicher Gleichheit sein muss – fortsetzten. Viele Juden und Christen scheinen die muslimischen Eroberungen durchaus als Verbesserung gegenüber der religiös repressiveren byzantinischen und sassanidischen Herrschaft empfunden zu haben;¹⁵ freiwillige Übergaben von Städten waren daher nicht selten. Unter den tribal organisierten Berbern und später den Türken scheinen ganze Stämme auf einmal den neuen Glauben angenommen zu haben, wenn auch bisweilen in Form religiöser Strömungen, die das Kalifat nicht anerkannten und insofern politisch-religiöse Gegenbewegungen zum Mainstream darstellten.

Historisch zuverlässig quantifizieren lässt sich die Herausbildung mehrheitlich muslimischer Gesellschaften kaum; Versuche einer statistischen Auswertung historischer Quellen konnten bislang höchstens Hinweise auf Tendenzen liefern und sind umstritten. Immerhin lässt sich mit Sicherheit sagen, dass die Konversionsprozesse in unterschiedlichen Regionen der islamischen Welt mit sehr unterschiedlicher Geschwindigkeit abliefen. Während die nordafrikanische Bevölkerung innerhalb weniger Jahrzehnte mehrheitlich formal islamisiert war, dauerte dieser Prozess in Ägypten zwei bis drei Jahrhunderte und an der Levante noch einmal länger, möglicherweise sogar bis nach der Kreuzzugszeit. In Andalusien scheint der Höhepunkt der Konversionswelle im zehnten und elften Jahrhundert gelegen zu haben, in Kleinasien begann sie überhaupt erst im elften Jahrhundert mit dem Eindringen türkischer Stämme. Arabische Einwanderung beförderte solche sozialen und religiösen Transformationen in manchen Regionen stärker als in anderen.

Wie das Tempo, so unterschieden sich auch die Motive der Konversion. Zwangsbekehrungen gab es insgesamt kaum, wohl aber in der Frühzeit die Freilassung von Kriegsgefangenen unter der Bedingung der Annahme des Islams. Der Wunsch nach sozialem Aufstieg war ein weiteres Konversionsmotiv, ebenso aber die – durch Mission vonseiten verschiedener muslimischer Bewegungen beförderte – echte Glaubensüberzeugung.¹⁶ Die Flucht vor Steuern hatte zu Beginn noch keine Bedeutung; zunächst wurden regional unterschiedliche Landbesteuerungssysteme weitergeführt und teilweise durch kollektive Tributzahlungen ergänzt, vor denen eine individuelle Konversion nicht schützte.¹⁷ Die Kopfsteuer für Nichtmuslime (*ġizya*) wurde erst später üblich und stellte dann auch ein Motiv zur Konversion dar. Einige Konversionswellen lassen sich auf Phasen der Unterdrückung von Nichtmuslimen zurückführen; anderswo kam es trotz dem Fehlen gezielter Unterdrückung zu Konversionen in großem Umfang.

14 Daniel: »Islamic East«, 463–66.

15 Lewis: *Juden in der islamischen Welt*, 26.

16 Wasserstein: »Conversion and the *ahl al-dhimma*«; García-Arenal: »Conversion to Islam«; Morony: »Age of Conversions«.

17 Vgl. dazu Dennett: *Conversion and the Poll Tax*.

3 Nichtmuslime im islamischen Recht und der islamischen Theologie

Die Herausbildung konkreter Vorschriften zum Umgang mit Nichtmuslimen vollzog sich im Lauf der ersten Jahrhunderte des Islams in Wechselwirkung mit der Praxis der Eroberer. In den ersten Jahren und Jahrzehnten standen individuelle Verträge mit den friedlich übergebenen oder eroberten Städten im Vordergrund. Diese Abkommen beruhten auf in der Region vorhandenen Mustern und enthielten in der Regel eine Tributpflicht, manchmal mit dem koranischen Terminus *ǧizya* (ursprünglich: »Kompensation«) belegt, der anfangs eine unspezifische Zahlung als Entgelt für die Verschonung von Gewalt oder Vertreibung bedeutete. Die eroberten Ländereien und ihre Bewohner wurden außerdem mit Steuern belegt, die regional nach Art, Höhe und verwendeter Begrifflichkeiten unterschiedlich waren, was die Auswertung späterer Dokumentationen dieser frühen Praxis erheblich erschwert hat.

In späteren Rechtshandbüchern und Traktaten über den Umgang mit Nichtmuslimen auf muslimischem Territorium wurde die erstmalige Kodifizierung von spezifischen Bestimmungen für die *ahl ad-ǧimma* – also diejenigen, mit denen ein Schutzvertrag (*ǧimma*) bestand – auf einen Vertrag zwischen dem zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–44) und den Bewohnern einer eroberten Stadt, den so genannten »Pakt ʿUmars« (*šurūṭ ʿUmar*), zurückgeführt. Hierbei handelt es sich in Wirklichkeit um eine idealisierte Rückprojektion späterer Praktiken, die zudem in unterschiedlicher Form überliefert ist; die tatsächlich erhaltenen Vertragstexte aus der Frühzeit der Eroberungen enthalten meist lediglich eine Schutzgarantie für die Bewohner der Stadt mitsamt Zusicherung freier Religionsausübung sowie die Spezifizierung eines Tributs.¹⁸

Glaubwürdiger sind Berichte, die erste formale Regularien für das Verhalten nicht-muslimischer Untertanen mit dem Umayyadenkalifen ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 717–20) verknüpfen. Diese und andere Regelungen in Verbindung mit gesellschaftlichen und politischen Praktiken schlugen sich dann in den Ausarbeitungen der Rechtsgelehrten und in einer einheitlicheren und umfassenderen herrscherlichen Politik ab dem frühen neunten Jahrhundert nieder; zu dieser Zeit bildete sich ein normatives Ideal heraus, das bis ins 19. Jahrhundert gültig blieb, wenn es auch nicht immer und überall gleichermaßen praktiziert wurde. In ihm spiegelte sich neben spätantiken Vorbildern und einzelnen Elementen von Koran und Sunna möglicherweise auch die hierarchische soziale Ordnung des Sassanidenreiches wider, in der die Zugehörigkeit zum niedrigsten Stand durch Kleidung, Verhalten in der Öffentlichkeit, erlaubte und verbotene Reittiere, das Verbot des Waffentragens und ähnliche Statusmarkierungen deutlich wurde; anstelle der Bauern wurde nun den Nichtmuslimen dieser niedrigste Stand zugewiesen. Es handelte sich bei den *ǧimma*-Regeln also nicht um einseitige, seit der Entstehung des Islams etablierte und geradlinig aus Koran und Sunna abgeleitete Dekrete, sondern um Praktiken, die sich über Jahrhunderte

18 Tritton: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 5–12.

entwickelten, zum Teil auf Aushandlungsprozessen zwischen Eroberern und Eroberten beruhten und viele Elemente der eroberten Gesellschaften übernahmen.¹⁹

Unterschiedliche Versionen des »Paktes ‘Umar« (*šurūt ‘Umar*), die oft den Charakter von juristischen Musterverträgen haben und nicht unbedingt mit den tatsächlichen Praktiken übereinstimmen müssen, sind nicht gleichermaßen umfassend. Die wichtigsten Vorschriften, die gemeinhin genannt werden, verlangen von den Nichtmuslimen Folgendes:

- Die Zahlung einer Kopfsteuer (dies war nunmehr die Bedeutung, die dem koranischen Terminus *ǧizya* zugeschrieben wurde);
- die religiösen Gefühle der Muslime nicht zu verletzen und unter Muslimen nicht zu missionieren sowie den Koran weder zu lesen noch zu lehren;
- den Feinden der Muslime nicht beizustehen;
- religiöse Rituale wie Glockenläuten und Prozessionen leise, unauffällig und nicht in Gegenwart von Muslimen durchzuführen und religiöse Symbole nicht gegenüber Muslimen zur Schau zu stellen;
- Kirchen, Synagogen und andere sakrale Gebäude weder neu zu bauen noch zu renovieren;
- spezifische Vorschriften für Kleidung, Haartracht, Reittiere, Siegel, Namensführung usw. zu befolgen, die Nichtmuslime eindeutig von Muslimen unterschieden und in manchen Punkten auch eine klare Rangordnung festlegten, zum Beispiel durch das Verbot, Seide und Pelze zu tragen sowie Pferde zu reiten;
- keinen Wein und andere verbotene Substanzen an Muslime zu verkaufen oder in deren Gegenwart zu konsumieren;
- Muslimen Respekt zu erweisen, sie nicht zu schlagen oder zu beleidigen, bei Begegnungen mit ihnen aufzustehen, die eigenen Häuser nicht höher als die Häuser der Muslime zu bauen;
- keine Waffen zu tragen.

Spätere Rechtsgelehrte führten diese grundlegenden Aspekte noch in zahlreichen weiteren Details aus.²⁰

Neben den genannten Inhalten des *dimma*-Vertrages diskutierten die Rechtsgelehrten mit Bezug auf den Status von Nichtmuslimen eine große Zahl weiterer Themen, so etwa die Anwendung des islamischen Vergeltungsrechts bei Mord und Körperverletzung, wobei der Schaden eines nichtmuslimischen Opfers als geringerwertig galt als der eines muslimischen Opfers. Ein wichtiger Aspekt war die Möglichkeit von interreligiösen Mischehen, die auf der Basis des Korans jedoch nur muslimischen Männern erlaubt waren, sofern die Frau Schriftbesitzerin war. Ein kontroverser Punkt war die Frage der rituellen Reinheit von Nichtmuslimen; die Sunniten betrachteten Nichtmuslime, anders als die Zwölferschiiten, nicht generell als unrein.²¹ Die Beschäf-

19 Levy-Rubin: *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 164–69.

20 Vgl. Tritton: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 5–17.

21 Krämer: »Moving Out of Place«, 188f.

tigung von Nichtmuslimen im Staatsdienst, insbesondere in einflussreichen Positionen oder solchen, in denen sie in Besitz von Staatsgeheimnissen kommen konnten, wurde allgemein aus dogmatischer Sicht abgelehnt; allerdings war dies eine der am häufigsten missachteten Regelungen.²² Interne Angelegenheiten, insbesondere des Ehe- und Familienrechts, konnten Nichtmuslime unter sich regeln; hier erhob das islamische Recht keinen Geltungsanspruch. Erbschaften zwischen Muslimen und Nichtmuslimen untersagte es allerdings.

All diese Regeln betrafen ausschließlich diejenigen Nichtmuslime, die Anspruch auf den *ḍimma*-Status hatten. Dies waren die Schriftbesitzer, und diese Kategorie wiederum umfasste nach restriktiver Lesart allein Juden und Christen. Diese restriktive Lesart wurde allerdings durch praktische Erfordernisse zusehends aufgeweicht. Im Zuge der Eroberung Irans wurden Zoroastrier den Schriftbesitzern zugeschlagen, in Südasien geschah Gleiches mit Hindus und Buddhisten. Umgekehrt wurde die Relevanz derjenigen koranischen Vorschriften, die die unnachgiebige Bekämpfung und Zwangsbekehrung der Polytheisten gebieten, diskutiert, bis hin zu einer verbreiteten Position, die ihre Anwendbarkeit auf die Araber oder sogar nur die Quraiṣ beschränken wollte und sie nach der Islamisierung der Arabischen Halbinsel als obsolet ansah. Problematisch blieben in dogmatischer Hinsicht nachkoranische Gruppen wie die Drusen, auch wenn sie sich in der Praxis in bestimmten Regionen trotzdem etablieren konnten.

Eine eigene Kategorie des islamischen Rechts bildeten die Apostaten, bei denen sich die Rechtsgelehrten – mit Differenzen in Einzelfragen wie etwa der Bestrafung von Frauen – einig waren, dass diese getötet werden sollten, sofern sie nicht Reue zeigten und zum Islam zurückkehrten.

Eine weitere Sonderkategorie stellten die Kriegsgefangenen dar. Diese Gruppe war angesichts der im Laufe der islamischen Geschichte immer weiter verbreiteten Institution des Militärsklaventums von erheblicher Bedeutung, denn anders als bei *ḍimmīs* war ihre Versklavung und bei Minderjährigen auch die Zwangsbekehrung erlaubt. Hier kam eine Unterscheidung ins Spiel, die keine Wurzeln im Koran oder der Sunna hatte, sondern erst im Laufe der Jahrhunderte von Rechtsgelehrten entwickelt wurde, nämlich die zwischen dem Territorium des Islams (*dār al-islām*) und dem von Nichtmuslimen beherrschten Kriegsgebiet (*dār al-ḥarb*). Als Zwischenstadium gab es Gebiete, mit denen zeitlich befristete Waffenstillstandsverträge möglich waren. Diese territoriale Kategorisierung war in der Praxis für Kriege muslimischer Herrscher – die manchmal, wenn sie sich gegen Nichtmuslime richteten, unter dem Etikett »Dschihad« geführt wurden, meist aber vorrangig militärische, politische oder ökonomische Ziele hatten – weniger relevant als für die einträglichen Beutezüge ins *dār al-ḥarb*, die der Gewinnung von Sklaven dienten; aufgrund des theoretisch dauerhaft anhaltenden Kriegszustandes zwischen *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* konnten sie als Kriegsgefangene eingestuft werden, so dass ihre Versklavung legal war. Im Osmanischen Reich wurden allerdings auch die dem eigenen Reich angehörenden Territorien auf dem Balkan zur Gewinnung von Militärsklaven

22 Tritton: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, Kap. 2.

genutzt, mit islamrechtlich fragwürdiger Legitimation.²³ Dieses Beispiel illustriert, dass muslimische Herrscher sich oft nur begrenzt an die theoretischen Konstrukte der Rechtsgelehrten gebunden fühlten. Weder das weite Feld des Dschihad²⁴ noch die Sklaverei²⁵ können an dieser Stelle jedoch vertieft behandelt werden.

Neben der juristischen gab es auch eine religiöse Auseinandersetzung mit dem Status von Nichtmuslimen, die auf vielen Gebieten ihren Ausdruck fand, in der Koranexegese wie in der Hadithwissenschaft, in interreligiösen Polemiken, die sich um eine Widerlegung der konkurrierenden Religionen bemühten, wie in Schriften über die Heilserwartung im Jenseits. Trotz konzilianter Koranversen, die darauf hindeuten scheinen, dass auch rechtschaffenen Juden und Christen ein Platz im Paradies in Aussicht gestellt wird (K 2:62 und 5:69), waren sich die vormodernen Religionsgelehrten einig, dass seit der Verkündigung des Propheten Muḥammad den Juden und Christen nur die Bekehrung zum Islam einen Weg ins Paradies eröffne; dies gelte umso mehr für diejenigen Nichtmuslime, die unter Muslimen lebten und deren Religion daher kennen müssten. Es gibt bis ins späte 19. Jahrhundert nur vereinzelte Ausnahmen von dieser Perspektive, in der Regel aus dem Bereich der Mystik.²⁶

4 Aspekte der historischen Interaktion von Muslimen und Nichtmuslimen

Nahezu alle muslimisch beherrschten Gebiete wiesen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte einen substanziellen Anteil von Nichtmuslimen auf, deren Präsenz in Handel und Gewerbe sowie im Geistesleben spürbar war; in einigen Gebieten bestehen diese Strukturen bis heute. Die wechselseitige Beeinflussung zwischen muslimi-

23 Ménage: »Devshirme«.

24 Der Begriff des Dschihad (w. »Anstrengung«, in religiösen Zusammenhängen üblicherweise ergänzt durch den Zusatz »auf dem Weg Gottes«) hat ein breites Bedeutungsspektrum, das das Bestreben um Selbstverbesserung, zum Beispiel durch Gebet, Wohltätigkeit oder mystische Rituale, ebenso umfasst wie die im vorliegenden Kontext angesprochene Kriegführung. Diese umfasste nach Ansicht der Rechtsgelehrten die Verteidigung oder Rückgewinnung muslimisch beherrschter Gebiete, die als individuelle Pflicht jedes kampffähigen Muslims galt, wie auch die Ausweitung der islamischen Herrschaft. Dieses Konstrukt des Dschihad war es, das herangezogen wurde, um die Versklavung von Menschen, vor allem in Schwarzafrika, slawischen Gebieten, Zentralasien und dem Kaukasus, zu rechtfertigen; es spielte aber auch immer wieder eine wichtige ideologische Rolle, zum Beispiel im 12. Jahrhundert bei Saladins Versuch, den syrischen Raum unter seiner Herrschaft zu einen und dabei den Kampf gegen die christlichen Kreuzfahrerstaaten als legitimierendes Element heranzuziehen. Im Zeitalter des Kolonialismus gewann ein ideologischer Dschihadbegriff stark an Bedeutung. Unter heutigen Muslimen finden sich sowohl betont und exklusiv friedliche als auch extrem gewaltbetonte Ausdeutungen des Dschihadbegriffs und alle Abstufungen zwischen diesen beiden Polen. Zum Dschihadismus vgl. den Beitrag von Guido Steinberg in diesem Band. Zum Dschihad im Allgemeinen vgl. van Ess, *Dschihad gestern und heute*; Peters, *Jihad*; Firestone, *Jihād*.

25 Zur Sklaverei vgl. Lewis: *Race and Slavery*; Lovejoy (Hrsg.): *Slavery on the Frontiers of Islam*; Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery*.

26 Pink: »Kein Monopol aufs Paradies?«, 64f.

schen, jüdischen und christlichen Gelehrten rückt erst langsam in den Mittelpunkt der Forschung. Erschwert wurde der Blick auf diese Beziehungsgeschichte durch Fächergrenzen und durch die interreligiöse Polemik, die auf allen Seiten reichlich produziert wurde. Zwar kam es vergleichsweise selten zu gewalttätiger Verfolgung, die manchmal von einzelnen Herrschern, manchmal von der muslimischen Bevölkerung ausging; doch gab es auch nie vollständige Sicherheit vor solchen Episoden. Sie scheinen von den Nichtmuslimen weniger als Teil einer permanenten Verfolgungsgeschichte, sondern eher als punktuelle Abweichung von der *dimma*-Norm begriffen worden zu sein.

Zu einer generellen Verschlechterung der Situation von Nichtmuslimen kam es vor allem in den unruhigen Jahrhunderten vor der Etablierung des Osmanischen Reiches, als Kriege, Dynastiewechsel, der Mongolensturm, die Kreuzzüge und die Reconquista den Nahen Osten prägten. Den daraus resultierenden Oppressionen unterlagen bei weitem nicht nur Nichtmuslime, doch oft waren diese als eine der schwächsten Bevölkerungsgruppen besonders betroffen. Das Osmanische Reich brachte wieder eine deutliche Entspannung der Lebensbedingungen von Nichtmuslimen; die vergleichsweise gesicherten und stabilen Verhältnisse, die es in der Levante etablierte, führten zu einem messbaren Anstieg des Bevölkerungsanteils der Nichtmuslime, sowohl durch Einwanderung als auch durch das Anwachsen der autochthonen Bevölkerung, und zu vermehrter ökonomischer Aktivität von Nichtmuslimen.²⁷

Häufiger und für den Alltag von Nichtmuslimen prägender als gewaltsame Verfolgung waren Verschärfungen der für sie geltenden Regeln, zum Beispiel Alkoholverbote, Einschränkungen der Religionsausübung und Kleidervorschriften. Das theoretisch wirksame Verbot des Baus und der Renovierung von Sakralbauten wurde bei weitem nicht immer durchgesetzt, episodisch aber durchaus, was für Unsicherheit sorgte.

Die Realität in der islamischen Welt stimmte erkennbar nicht immer mit dem normativen Ideal der *dimma* überein.²⁸ Zwar nahmen sich Herrscher oft erhebliche Freiheiten im Umgang mit den staatsrechtlichen Vorstellungen der Rechtsgelehrten heraus; sie konnten sich dieses normativen Ideals jedoch auch bedienen, um besondere Religiosität zu demonstrieren. Oft führte dieser flexible Umgang mit den *dimma*-Vorschriften zu deren Lockerung, manchmal aber auch zu Übergriffen gegen die den Nichtmuslimen eigentlich zustehenden Rechte.

Die *dimma* verlieh den Nichtmuslimen einen untergeordneten, aber dennoch gesicherten Status. Sie waren Bürger der Gemeinwesen, in denen sie lebten, wenn auch »Bürger zweiter Klasse«.²⁹ Ihre Zugehörigkeit zur muslimisch geprägten und beherrschten Gesellschaft wurde in der Regel – wiederum mit vereinzelt Ausnahmen, insbesondere in Kriegs- und Abwehrsituationen – nicht in Frage gestellt. Die religiöse Differenz war den Menschen bewusst und hatte Auswirkungen in der Praxis, führte aber nicht zu einer Ausgrenzung der Nichtmuslime als »Fremde« und zu ihrem Ausschluss aus der Gesellschaft.³⁰ Im Alltagsleben kam es zu vielfältigen Interaktionen

27 Cohen: *Under Crescent and Cross*, 197; Courbage/Fargues: *Jews and Christians*, 55–90.

28 Lewis: *Juden in der islamischen Welt*, 24.

29 Cohen: *Under Crescent and Cross*, 195.

30 Bauer: *Kultur der Ambiguität*, 343–61.

zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, in denen die beiden Gruppen entgegen den theoretisch existierenden rechtlichen Restriktionen oft auf gleicher Ebene agierten. Das eröffnete Nichtmuslimen erhebliche Chancen, brachte aber auch die Gefahr mit sich, negative Reaktionen bei Muslimen auszulösen. Ein Beispiel dafür ist die Frage der Besetzung öffentlicher Ämter durch Nichtmuslime. Die muslimische Geschichte ist voll von Fällen, in denen Nichtmuslime öffentliche Ämter, von dem des Schreibers bis hin zum *wazīr*, innehatten und es enge Beziehungen zu Herrscherhäusern gab. Nicht selten lösten solche Fälle aber Gegenreaktionen von muslimischer Seite aus, in denen sich oft auch Ärger über soziale Probleme oder Gebietsverluste entlud; nichtmuslimische Staatsbedienstete konnten in solchen Situationen einen Anlass bieten, gewaltsames Vorgehen gegen die christliche oder jüdische Bevölkerung als Ventil für diesen Ärger zu nutzen.³¹

Weniger problematisch war die Rolle von Nichtmuslimen im Wirtschaftsleben und in der Wissenschaft. In der Medizin spielten Nichtmuslime eine bedeutende Rolle, und unter muslimischen Gelehrten existierte ein Bewusstsein für den wichtigen Beitrag des nichtmuslimischen, insbesondere des griechischen, Erbes zu Medizin, Naturwissenschaft und Philosophie. Was das Erwerbsleben anging, so war die einzige Sphäre, an der (freie) Nichtmuslime nicht partizipieren konnten, die des Militärs, dessen höhere Ränge mit wachsender Bedeutung des Militärsklaventums allerdings der örtlichen muslimischen Bevölkerung oft ebenso versperrt waren. Ansonsten gab es keine formalen Einschränkungen. *Ḍimmīs* waren aus nachvollziehbaren Gründen überdurchschnittlich stark repräsentiert in Berufen, die Muslime aus religiösen Gründen missbilligten, zum Beispiel Geldwechsel und -verleih, Handel und Verarbeitung von Edelmetallen und Edelsteinen oder der Herstellung und dem Verkauf von Alkohol. In manchen Städten waren die ärmsten unter den *Ḍimmīs* auch für das Müllsammeln zuständig. Jedoch waren in den Gewerben, die von Muslimen ausgeübt wurden, ebenfalls Nichtmuslime tätig, ohne dass es eine klare Trennung gab. Sofern ein örtliches »Gildenwesen« existierte, hatten die Nichtmuslime manchmal eigene Gilden, die mit den entsprechenden Berufsvereinigungen der Muslime assoziiert waren; manchmal waren sie aber auch gemeinsam mit den Muslimen organisiert.³²

Im Handel, insbesondere im überregionalen Handel, waren Nichtmuslime sehr aktiv und machten sich dabei religiöse und verwandtschaftliche Netzwerke zunutze; anders als zeitweise jüdische Gewerbetreibende in Europa unterlagen sie keinen Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit.³³ In Handelsgeschäften gingen sie oft Partnerschaften mit Muslimen ein. Die Rechtsauffassung, dass *Ḍimmīs* in Partnerschaften mit Muslimen nur eine untergeordnete Rolle spielen durften, war in der Praxis allenfalls von formaler Bedeutung. Auch brachte die Tätigkeit in Handel, Geldwechsel oder Geldverleih kein Stigma mit sich, wie es auf europäischer Ebene die Juden traf. Die Patronage durch muslimische Herrscherfamilien verhalf bestimmten Gruppen nichtmuslimischer Händler zu Reichtum und Status, war jedoch prekär; Dynastiewechsel

31 Tritton: *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, Kap. 2; Cohen: *Under Crescent and Cross*, 196.

32 Krämer: »Moving Out of Place«, 191–93.

33 Cohen: *Under Crescent and Cross*, 197.

oder sich verändernde Interessen des Herrscherhauses konnten schnell zum Abstieg führen. Zu Problemen konnte es außerdem dann kommen, wenn einzelne Nichtmuslime aufgrund ihres Reichtums und ihrer Funktion als Kreditgeber mächtiger Persönlichkeiten sich allzu offensichtlich über die Restriktionen der *ḍimma* hinwegsetzten. Dies wurde in vielen Fällen aufgrund des großen Nutzens, den Herrscher von diesen *ḍimmīs* hatten, toleriert, löste gerade in wirtschaftlich schwierigen Situationen aber manchmal auch Proteste in der muslimischen Bevölkerung aus, die dann verschärfte Repressionen nach sich ziehen konnten. Die meisten Nichtmuslime waren sich dieser Gefahr bewusst und bemühten sich um Unauffälligkeit.³⁴

Ähnlich wie im beruflichen Bereich gab es auch in geographischer Hinsicht Konzentrationen von Muslimen, Christen oder Juden, aber nur in manchen Fällen eine klare und sehr selten eine verordnete Trennung. Jüdische Viertel befanden sich am häufigsten separat von denen der Muslime und Christen, was in erster Linie praktische Gründe gehabt zu haben scheint; die Nähe zu Synagoge und Badehaus sowie die Verfügbarkeit koscherer Nahrung spielten eine Rolle. In Iran kamen spätestens im 19. Jahrhundert schiitische Vorstellungen von der rituellen Unreinheit der Nichtmuslime hinzu. Die bekanntesten Fälle abgeschlossener, von Mauern umgebener jüdischer Stadtviertel befinden sich in Nordafrika, insbesondere Marokko. Die Reduktion interreligiöser Spannungen und der Schutz der *ḍimmīs* wurden hier als Gründe für die Einrichtung solcher Viertel angeführt, die übrigens durchweg erst ab dem 14. und bis zum 19. Jahrhundert entstanden, also kein formatives Element dortiger muslimisch geprägter Gesellschaften sind. Aus dem Osmanischen Reich sind vergleichbare staatliche Maßnahmen nicht bekannt.

Weitere Gründe für die Entstehung von überwiegend oder ausschließlich von Nichtmuslimen bewohnten Stadtteilen waren die Einwanderung homogener Gruppen, bisweilen als Resultat von Deportationen (die auch Muslime betreffen konnten), ferner Verwandtschaftsbeziehungen, ökonomische Erwägungen wie die Verfügbarkeit billigen Landes und vor allem im späten Mittelalter und der Neuzeit auch interreligiöse Spannungen. In der Regel gab es jedoch auch in überwiegend christlichen Vierteln Muslime und umgekehrt; die mehr oder weniger freiwillige Konzentration bestimmter Bevölkerungsgruppen – was neben religiösen auch ethnische Gruppen betreffen konnte – war bei weitem üblicher als die verordnete Segregation. Die Nähe zu Kirchen, Synagogen, Moscheen und damit verbundenen religiösen Einrichtungen spielte dabei wohl die wichtigste Rolle.³⁵ *Ḍimmīs* unterlagen keinen grundsätzlichen Einschränkungen der Bewegungsfreiheit; sie konnten sich auch in den muslimischen Stadtteilen aufhalten und in der gesamten islamischen Welt frei bewegen.

Aufgrund der räumlichen Nähe, oft gar Durchmischung, von Muslimen und Nichtmuslimen gab es ein gemeinsames Alltagsleben, das niemals ausschließlich von Vorschriften des islamischen Rechts bestimmt war, sondern häufig in größerem Maße von lokalen Traditionen sowie familiären, nachbarschaftlichen und geschäftlichen Beziehungen. Bestimmte religiöse Feste gehörten zum regionalen Brauchtum und wurden von Muslimen

34 Cohen: *Under Crescent and Cross*, 195f.; Krämer: »Moving Out of Place«, 193f.

35 Krämer: »Moving Out of Place«, 194–99.

und Nichtmuslimen gemeinsam begangen, was auch wiederholte Polemiken strenggläubiger muslimischer Gelehrter gegen diese Praktiken zeigen.

Im Osmanischen Reich verbesserte sich die Situation von Nichtmuslimen deutlich, gerade in Gebieten, die schon lange unter muslimischer Herrschaft waren. Dies schlägt sich im starken demographischen Wachstum der jüdischen und christlichen Gemeinschaften an der Levante ab der Mitte des 16. Jahrhunderts nieder. Zum Teil war dies durch Einwanderung bedingt, insbesondere nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, aber auch die Geburten- und Sterberaten der autochthonen nichtmuslimischen, vor allem der christlichen, Bevölkerung entwickelten sich sehr günstig.³⁶

Im Osmanischen Reich wurde das Verhältnis zwischen Staat und nichtmuslimischen Gemeinschaften stärker institutionalisiert und formalisiert, als dies in den Jahrhunderten zuvor der Fall gewesen war. Das sogenannte *millet*-System (*millet* = Religionsgemeinschaft) bestand in einer Anzahl selbst verwalteter Religionsgemeinschaften, deren religiöses Oberhaupt der Regierung gegenüber verantwortlich vor allem für die Eintreibung der Kopfsteuer war. Die Religionsgemeinschaften verfügten über eigene Personstandsgerichte, die familienrechtliche Angelegenheiten regelten, hatten ihr eigenes Bildungswesen und waren selbst für die Versorgung ihrer bedürftigen Mitglieder zuständig. Allerdings war die Herausbildung dieses Systems ein langer Prozess; selbst im 18. und 19. Jahrhundert, also einer Zeit, für die der Gebrauch des Wortes *millet* für eine abgrenzbare nichtmuslimische Religionsgemeinschaft innerhalb des Osmanischen Reiches zweifelsfrei nachgewiesen ist, waren die Merkmale dieses Systems nicht an jedem Ort des Osmanischen Reiches in gleicher Weise idealtypisch vorzufinden. So gibt es aus einigen Städten Belege dafür, dass Nichtmuslime sich regelmäßig auch in Personstandsangelegenheiten an Schariagerichte wandten, möglicherweise wegen des Fehlens einer eigenen Gerichtsbarkeit; viele Details der praktischen Ausgestaltung des *millet*-Systems sind noch unzureichend erforscht.

Im 19. Jahrhundert differenzierte sich das System aufgrund einer zunehmenden Verrechtlichung wie auch durch die Aktivitäten westlicher Missionare immer mehr aus: Am Vorabend des Ersten Weltkrieges genossen siebzehn verschiedene Religionsgemeinschaften – orthodoxe, katholische, protestantische und jüdische Konfessionen – den *millet*-Status.³⁷ Die Rechtssysteme der Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches in der arabischen Welt stützen sich bis heute auf die Liste der vom Osmanischen Reich anerkannten Religionen und Konfessionen.

5 Zwischen *dimma* und Staatsbürgerschaft: Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert

Das 19. und 20. Jahrhundert brachte einschneidende Änderungen im Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen auf politischer und sozialer Ebene wie auch in der theologischen und islamrechtlichen Diskussion. Die Protektion nichtmuslimischer

36 Courbage/Fargues: *Christians and Jews*, 57–90.

37 Abu Jaber: »The Millet System«, 214.

Gemeinschaften durch europäische Mächte verbesserte die wirtschaftliche Situation und das Bildungsniveau vieler Mitglieder dieser Gemeinschaften stark, was vielerorts zu Spannungen mit den muslimischen Bevölkerungsteilen führte. Die Osmanischen Reformen (*tanzimat*) beseitigten wesentliche Elemente der Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, insbesondere im Jahr 1856 die *ğizya*-Pflicht. Die getrennte Gerichtsbarkeit blieb bestehen. In anderen Gebieten der islamischen Welt, etwa Indien und Indonesien, regelten Kolonialmächte die Stellung der Religionsgemeinschaften neu, wobei sie ebenfalls die rechtliche Separation in der Regel bestehen ließen.

Nationalistische Bewegungen führten zur Abspaltung europäischer Gebiete des Osmanischen Reiches und fanden ihren Weg auch nach Anatolien und in die arabische Welt. Manche Angehörige ethnisch-religiöser Minderheiten sahen darin eine Perspektive auf Unabhängigkeit von muslimischer Herrschaft; insbesondere arabische Christen und ägyptische Kopten suchten ihr Heil hingegen in einem Nationsverständnis, das religiöse Unterschiede irrelevant machen sollte. Der Nationalstaat wurde in jedem Fall zum entscheidenden Referenzmodell, anhand dessen das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in den Staaten der islamischen Welt bis heute diskutiert wird: Sind Nichtmuslime als gleichberechtigte Bürger einer Nation zu begreifen, und inwieweit ist die jeweilige Nation durch den Islam geprägt und definiert?

Für ethnisch-religiöse Minderheiten wie die Armenier führte das nationalistische Paradigma bestenfalls zum Ausschluss, schlimmstenfalls zur Ermordung. Wesentlich komplexer stellte sich die Situation für nichtmuslimische Gemeinschaften dar, die sich als autochthon verstanden und auch von den Muslimen als solche begriffen wurden. Sie befanden sich in einem Zwiespalt zwischen der Betonung der nationalen Einheit, in der sie als separate Gruppe nicht wahrnehmbar sein sollten, und der oft als Angriff auf diese nationale Einheit verstandenen Artikulation eigener Interessen. Das Verhältnis zu den christlich geprägten Staaten der westlichen Welt, die gleichzeitig oft Mandats- oder Kolonialgebiete in der islamischen Welt besaßen, beeinflusste die Diskussion über die Stellung christlicher Minderheiten stark.

Einen Sonderfall stellt das Verhältnis zwischen Muslimen und Juden dar, das seit dem 20. Jahrhundert von der Gründung des Staates Israel und der Übernahme antisemitischer Feindbilder aus Europa geprägt ist. Der allergrößte Teil der Juden aus arabischen Ländern wanderte in den Jahrzehnten nach 1948 nach Israel aus; die verbliebenen Gemeinschaften vom Jemen über Iran bis Marokko gerieten in eine schwierige Lage.

Die historischen und politischen Entwicklungen des 19. bis 21. Jahrhunderts sind von enormer Bedeutung für heutige muslimische Debatten über das Verhältnis des Islams zu Nichtmuslimen. Als Reaktion auf Ideen von Säkularismus und Menschenrechten sowie die schwindende praktische Bedeutung der *ḍimma* unternahm reformorientierte muslimische Intellektuelle unterschiedlichste Versuche, dieses Modell entweder aus dem islamischen Staatsrecht zu eliminieren oder es in seiner Bedeutung einzuschränken. Neben die traditionsverhafteten Disziplinen des islamischen Rechts und der Koranexegese traten neue hermeneutische Modelle, die sich um eine Historisierung und Entrechtlichung des Korans bemühten und die Sunna als Rechtsquelle marginalisierten. Konservative Gelehrte hingegen verteidigten die *ḍimma* und sogar die heute weitgehend obsoleete *ğizya* in eher apologetischer Manier; Vertreter des salafitischen Spektrums rufen gar

nach wie vor zur unablässigen Bekämpfung der Nichtmuslime auf.³⁸ Insgesamt sind jedoch diejenigen Koranverse, die auf Religionsfreiheit und friedlichen Umgang mit Nichtmuslimen hindeuten, stark in den Mittelpunkt der Debatte getreten, wenn auch nicht immer verknüpft mit der Forderung nach tatsächlicher Gleichbehandlung; vielen Stellungnahmen prominenter muslimischer Religionsgelehrter wohnt eine gewisse Ambivalenz inne.³⁹ Das Aufkommen islamistischer Bewegungen und deren politischer Erfolg in vielen Ländern der islamischen Welt haben jedenfalls dazu geführt, dass die Frage nach dem Ideal eines islamischen Staates und der Stellung von Nichtmuslimen in diesem Staat wieder hohe Aktualität gewonnen hat. Vertreter islamistischer Kreise liefern sehr unterschiedliche Antworten auf diese Frage; das Spektrum reicht von konservativen Stimmen, die das Supremat der Scharia und die Dominanz von Muslimen im politischen System fordern, bis zu Ansätzen gemeinsamer politischer Aktivität mit Christen ohne konkrete religiös-rechtliche Bezüge.⁴⁰

Während es zahlreiche Plädoyers für ein wie auch immer geartetes friedliches Zusammenleben mit Nichtmuslimen – jedenfalls soweit sie Schriftbesitzer sind – gibt, haben sich nur vergleichsweise wenige muslimische Theologen einer Neubewertung des theologischen Status von Nichtmuslimen gewidmet. Reformistische Ansätze im Ägypten des 19. Jahrhunderts, wo Muḥammad ‘Abduh (st. 1905) und Muḥammad Rašid Riḍā (st. 1935) Christen und Juden eine grundsätzliche, allerdings sehr eingeschränkte, Perspektive auf den Zugang zum Paradies eröffnen wollten, haben sich in der arabischen islamischen Theologie kaum etablieren können; in der Türkei, Indonesien, Indien und der muslimischen Diaspora gibt es hingegen seit den 1970er Jahren einzelne prominente, aber nicht selten hoch umstrittene Vertreter einer pluralistischen Theologie.⁴¹

Auch die Diskussion über die Rechtsstellung von Apostaten ist pluraler und fragmentierter, als sie dies in vormoderner Zeit war. Verfechter der Todesstrafe für Apostaten – die heute in den meisten Rechtsordnungen der islamischen Welt nicht mehr verankert ist – argumentieren häufig mit nationalstaatlicher Logik, indem sie Apostasie mit Hochverrat gleichsetzen. Ihre Gegner stützen sich auf die gleiche Logik, sind aber der Auffassung, dass diese Analogie zwar in der Zeit des Propheten Gültigkeit gehabt habe, in der Gegenwart jedoch nicht mehr zutreffe, und dass der Islam im Grundsatz Religionsfreiheit vorsehe. Viel seltener diskutiert wird der Status von Atheisten und von Anhängern neuer Religionen wie etwa des Bahā’ī-Glaubens oder von religiösen Bewegungen wie der Aḥmadiyya, die mit Häresievorwürfen belegt und oft als nichtmuslimisch eingestuft werden. Diese haben im besten Fall mit einer ungesicherten Rechtsstellung und familienrechtlichen sowie administrativen Problemen, schlimmstenfalls – wie etwa die Bahā’īs in Iran oder die Aḥmadis in Pakistan – mit Verfolgung zu leben. In den Kategorien des islamischen Rechts ist für Atheisten wie nachkoranische Religionen kein Platz und schon gar keine gesicherte Rechtsstellung vorgesehen. Auf staatlicher Ebene offenbart die Existenz dieser numerisch klei-

38 Brunner: »Kein Zwang in der Religion«; Crone: »No compulsion in religion«.

39 Krämer: »New *fiqh* applied«.

40 Vgl. zu dem Themenkomplex auch Pink: »Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten«.

41 Pink: »Kein Monopol aufs Paradies?«

nen Gruppen ein grundlegendes Problem moderner Nationalstaaten innerhalb wie außerhalb der islamischen Welt, die ihre Staatsangehörigen in religiöse Kategorien einteilen und dies mit bestimmten Rechtsfolgen verknüpfen, wobei keine Ergänzung dieser Kategorien um neu auftretende Religionsgruppen vorgesehen ist. Nur wenige muslimische Reformer gehen so weit, das Recht auf Religionsfreiheit so zu interpretieren, dass es auch ein Recht auf Religionslosigkeit oder auf den Beitritt zu einer nachkoranischen Religion einschließt; solche Stimmen sind seit einigen Jahren jedoch vermehrt zu hören, wenn auch nach wie vor sehr vereinzelt.⁴²

Im 20. Jahrhundert trat neben die Frage nach dem Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in mehrheitlich muslimischen Ländern die nach der Rolle von Muslimen in nichtmuslimischen, in der Regel christlich geprägten Einwanderungsgesellschaften. Für den dauerhaften Verbleib von Muslimen in solchen Territorien hielt das klassische islamische Recht keine Kategorien bereit. Schon die Reconquista auf der Iberischen Halbinsel und später die Kolonisierung ehemals muslimisch regierter Territorien der islamischen Welt hatten jedoch eine Diskussion über die Anwendbarkeit der Dichotomie zwischen *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* in Gang gesetzt.⁴³ Während einzelne wahhābitische Gelehrte dieses Problem lösten, indem sie Muslimen das Recht absprachen, in nicht muslimisch regierten Ländern zu wohnen, reagierten andere Gelehrte auf die veränderten Umstände mit der Forderung nach einer Anpassung des islamischen Rechts an die spezifische Situation von muslimischen Minderheiten. Der Grad an Nähe zu Nichtmuslimen, der solchen Konzeptionen eines »Rechts muslimischer Minderheiten« zufolge als akzeptabel gilt, variiert stark.

Insgesamt ist die Auseinandersetzung um das Verhältnis zu Nichtmuslimen in der islamischen Welt wie in der muslimischen Diaspora nach wie vor in Bewegung. Sie speist sich nicht allein aus theologischen Quellen, sondern ist beeinflusst von historischen und politischen Entwicklungen sowie nationalstaatlichen Ideen. Die vorherrschenden Argumentationsmuster und Konfliktlinien unterscheiden sich regional ganz erheblich; die Existenz religiöser Minderheiten, die geopolitische Situation und die Struktur religiöser Gelehrsamkeit in den einzelnen Staaten der islamischen Welt führen zu spezifischen lokalen Debatten. Im Kern der Diskussion steht dabei seit dem 19. Jahrhundert der Konflikt zwischen dem klassischen Modell der *ḍimma*, das einen gesicherten, aber untergeordneten Rechtsstatus für Nichtmuslime vorsieht, und dem nationalstaatlich-säkularistischen Modell gleichberechtigter Bürger eines gemeinsamen Staates.

Lesehinweise

Mark R. Cohens *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages* (Princeton 1994) bietet eine fundierte vergleichende Darstellung der Situation von Juden in der europäischen und islamischen Welt des frühen Mittelalters.

Christians and Jews under Islam von Youssef Courbage und Philippe Fargues (London 1997) setzt sich mit der demographischen Entwicklung der religiösen Minderheiten in der islamischen Welt im Verlauf

42 Cantini: »Being Baha'i«, 42 f.

43 Abou El Fadl: »Islamic Law and Muslim Minorities«.

der islamischen Geschichte auseinander und erläutert die aus historischen Quellen gewonnenen Daten anschaulich in chronologisch und thematisch geordneten Kapiteln.

Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten, 1914-1952 von Gudrun Krämer (Wiesbaden 1982) ist eine detaillierte Fallstudie zur nachosmanischen Zeit, die sonst oft vernachlässigt wird. Sie zeichnet die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen im Vorfeld des Massenexodus nach Israel nach.

Bernard Lewis' *Die Juden in der islamischen Welt* (München 1987) ist ein gut lesbares Überblickswerk zur Geschichte der Juden von der Entstehung des Islams bis zur Spätphase des Osmanischen Reiches.

Der Band *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam* von Johanna Pink (Würzburg 2003) untersucht den rechtlichen Status und die gesellschaftliche Wahrnehmung von nachkoranischen, nicht staatlich anerkannten Religionsgruppen wie den Baha'is, der Aḥmadiyya und den Zeugen Jehovas.

Der von Tilman Seidensticker herausgegebene Sammelband *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt* (Wiesbaden 2011) vereint Aufsätze, die sich aus verschiedener Perspektive mit aktuellen innermuslimischen Debatten über das Verhältnis zu Nichtmuslimen auseinandersetzen.

Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart von Martin Tamcke (München 2008) widmet sich sowohl der Geschichte, Kultur und Struktur der orientalischen Kirchen als auch den Lebensbedingungen von Christen des Vorderen Orients unter islamischer Herrschaft.

Bibliographie

Abou El Fadl, Khaled: »Islamic Law and Muslim Minorities. The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries«, *Islamic Law and Society* 1/1994/141-87.

Abu Jaber, Kamel S.: »The Millet System in the Nineteenth-Century Ottoman Empire«, *The Muslim World* 57/1967/212-23.

Ali, Maulana Muhammad: Liberal view of other religions by Islam, from the Introduction to the English translation of the Holy Quran, <http://www.muslim.org/islam/tolerance.htm> (20.12.2011).

Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

Bobzin, Hartmut: *Der Koran*, München 2010.

Bouman, Johan: *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990.

Brunner, Rainer: »Kein Zwang in der Religion« oder immer noch »demütig aus der Hand«? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam«, in: Seidensticker, Tilman (Hrsg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden 2011, 1-21.

Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (MA) 1979.

Cantini, Daniele: »Being Baha'i in Contemporary Egypt. An Ethnographic Analysis of Everyday Challenges«, *Anthropology of the Middle East* 4/2009/34-51.

Clarence-Smith, William Gervase: *Islam and the abolition of slavery*, Oxford 2006.

Cohen, Mark R.: *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

Courbage, Youssef/Fargues, Philippe: *Christians and Jews under Islam*, London 1997.

Crone, Patricia: »No compulsion in religion«. Q 2:256 in mediaeval and modern interpretation«, in: Amir-Moezzi, Mohammad Ali, et al. (Hrsg.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après: hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout 2008, 131-78.

Crone, Patricia: »The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities«, *Arabica* 57/2010/151-200.

Daniel, Elton L.: »The Islamic East«, in: Robinson, Chase F. (Hrsg.), *The New Cambridge History of Islam*, Bd 1, Cambridge 2010, 449-505.

Dennett, Daniel C.: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (MA) 1950.

El²: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, I-XII, Leiden 1954-2004.

van Ess, Josef: *Dschihad gestern und heute*. Berlin 2012.

Firestone, Reuven: *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford 1999.

- García-Arenal, Mercedes: »Conversion to Islam: from the ›age of conversions‹ to the millet system«, in: Fierro, Maribel (Hrsg.), *The New Cambridge History of Islam*, Bd 2, 596–606.
- Krämer, Gudrun: »Moving Out of Place. Minorities in Middle Eastern Urban Societies, 1800–1914«, in: Sluglett, Peter (Hrsg.), *The Urban Social History of the Middle East 1750–1950*, Syracuse 2008, 182–223.
- Krämer, Gudrun: »New *fiqh* applied: Yūsuf al-Qaraḏāwī on non-Muslims in Islamic society«, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36/2009/489–515.
- Lazarus-Yafeh, Hava: »Taḥrīf«, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd 10, Leiden 2000, 111.
- Lecker, Michael: »Pre-Islamic Arabia«, in: Robinson, Chase F. (Hrsg.), *The New Cambridge History of Islam*, Bd 1, Cambridge 2010, 153–69.
- Levy-Rubin, Milka: *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge 2011.
- Lewis, Bernard: *Die Juden in der islamischen Welt*, München 1987.
- Lewis, Bernard: *Race and Slavery in the Middle East. An historical Enquiry*, Oxford 1990.
- Lovejoy, Paul E. Lovejoy (Hrsg.): *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton 2004.
- Ménage, V.L.: »Devshirme«, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd 2, Leiden 1961, 210–13.
- Morony, Michael G.: »The Age of Conversions: A Reassessment«, in: Gervers, Michael/Bkhazi, Ramzi J. (Hrsg.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 135–50.
- Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, 2. Auflage, Princeton 2005.
- Pink, Johanna: »Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten«, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, 733–42.
- Pink, Johanna: »Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil«, in: Seidensticker, Tilman (Hrsg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden 2011, 59–81.
- Serjeant, Robert B.: »The Sunna Jāmi‘a, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib. Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called ›Constitution of Medina‹«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1978/1–42.
- The Religion of Peace: *Is the Quran Hate Propaganda?* <http://www.thereligionofpeace.com/Pages/Quran-Hate.htm> (20.12.2011).
- Tritton, A.S.: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, London 1970.
- Wasserstein, David J.: »Conversion and the *ahl al-dhimma*«, in: Irwin, Robert (Hrsg.), *The New Cambridge History of Islam*, Bd. 4, Cambridge 2010, 184–208.