



THEO-WEB

Zeitschrift für Religionspädagogik

Academic Journal of Religious Education

18. Jahrgang 2019, Heft 1

ISSN 1863-0502

Thema: „Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven“

Aslan, E. (2019). Die Juden des Korans. *Theo-Web*, 18(1), 134–147.

DOI: <https://doi.org/10.23770/tw>



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nichtkommerziell 4.0 International zugänglich. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Juden des Korans

VON
Ednan Aslan

Abstract

This chapter analyses the position of Jews and Judaism in a new dialogic perspective. The first part defines Qur'anic terms that were frequently used to describe the Jewish population in Mecca and Medina. This part is followed by a discussion of the political and social circumstances that caused considerable tension between the Muslims and Jews in Medina. The chapter highlights the fact that the verses about Jews, like the other Qur'an verses, must be understood within the particular context, since all the verses were revealed in response to the existing circumstances at the time of their revelation. Based on those verses, together with other sources, including the Constitution of Medina. In fact, as the chapter points out, some of the verses speak directly to the Jews, reminding them of their promise to accept God's messages. The chapter ends with an examination of their shared history, particularly in Medina. The chapter concludes with an examination of the present-day significance of the Qur'anic verses for Jewish-Muslim relations in the European context and the relevance of anti-Semitic education for Islamic religious education.

Der Koran verwendet den Begriff Religion (dīn) nie in der Pluralform (adyān), vielmehr geht er von einem unveränderbaren Kern aller Religionen (tauhīd), der sich in verschiedenen Kulturen und Regionen unterschiedlich prägen und praktizieren lässt, aus (el-Maturidi, 2002, S. 172). Damit stehen nicht die religiösen Institutionen im Zentrum des Korans, sondern die Handlungen und Aussagen der Angehörigen bestimmter religiöser Gruppen, namentlich jener, die im siebenten Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel lebten – also Juden (al-yahūd), Christen (al-naṣārā), Sabier (al-ṣābi'ūn), Zoroastrier (al-maḡūs) und Polygamisten (al-mashrikūn) etc. (vgl. Gürkan, 2016, 7, Nr. 2, S. 163).

Von diesen religiösen Gruppen wiederum gilt das größte Augenmerk den Juden – bei genauer Lektüre der über 6000 Āyāt des Korans fällt auf, dass sich an die 700, also mehr als zehn Prozent, auf Fragen der jüdischen Lebensweise und den damit verbundenen Narrativen und Handlungen beziehen. Doch geht es dabei nicht um die Juden an sich, sondern konkret um die Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaft, die zu jener Zeit im Ḥiǧāz lebten, und um deren aus ihren Lebensverhältnissen geborenen Handlungsstrategien gegenüber bestimmten Stämmen und Clans auf der Arabischen Halbinsel – offenbar wurden die Juden für die neu entstehende Religion des Islams als besondere Herausforderung erachtet.

Die Tatsache, dass den Juden im Koran – wie ja auch in der Bibel – derart große Bedeutung beigemessen wird, lässt eine nähere, über die oberflächliche und verallgemeinernde Darstellung hinausgehende Betrachtung des Themas geboten erscheinen.

1 Juden im Ḥiǧāz

Juden lebten in den verschiedenen Gebieten des Ḥiǧāz wie in Yathrib (Medina), Chaibar, Tayma, Wadi al-Qura, Makna, Fadak, Taif und Himyar (Jemen) (Dana, 2014, S. 8; Bas, 2012, S. 219; Dana, 2014) bereits lange vor dem Auftreten des Islams, seit wann genau, geht aus den historischen Quellen nicht eindeutig hervor (Gil, 2004, S. 3; Bas, 2012). Einige Historiker vertreten die Ansicht, dass die jüdische Migration

nach Yathrib auf Moses zurückgeht: Demnach seien nach dessen Ableben einige Priesterfamilien (Kohanim, Plural von Kohen) aus Damaskus nach Yathrib (Medina) ausgewandert (Wensinck, 1975, S. 29), und bei den jüdischen Stämmen der Banu Nadir und Banu Qurayza handle es sich um zwei Priesterfamilien aus der Familie des Propheten Harun (Aaron) (Newby, 2014, S. 39). Eine Frau des Propheten Muhammad namens Safiya sei Abkömmling einer solchen Familie gewesen (Arslantas, 2008).

Andere Historiker, darunter al-Tabari, führen die Einwanderung der Juden in den Ḥiğāz auf die Zerstörung des ersten Tempels der Juden in Jerusalem zurück:

„Muhammad al-Tabari (d. 923) and, like him, many Arab historians support the opinion that the Jews of the Ḥiğāz were the offspring of refugees from the days of the destruction of the First Temple, the First Commonwealth; other historians are of the opinion that these refugees were joined by those of other wars who fled here in consequence of the destruction of the Second Temple (and Commonwealth). Whether one accepts this or that supposition, it can be stated with certainty that at the time of the appearance of Islam in the seventh century, there were already veteran, established Jewish communities present in Arabia.“ (Dana, 2014, S. 13)

Wie immer es sich historisch verhalten haben mag, ist es doch unbestritten, dass die Juden und ihre Institutionen lange vor der Verkündung des Islams im Ḥiğāz über feste soziale, religiöse und wirtschaftliche Strukturen verfügten und den arabischen Beduinen in vielerlei Hinsicht überlegen waren:

„We learn from the Arab sources about the religious life of Arabian Jews. They maintained religious institutions, such as synagogues (kana'is al-Yahud), study halls (buyut al-midrās), etc., for prayer and Torah study. Religious texts were read in Hebrew, while any treatment of them was conducted in Arabic, the general spoken language of Ḥiğāz. It is possible that Hebrew words passed this way into the Qur'an and the Arabic language, such as tawrah (Torah), mathani (Mishna), hibr ([haver] friend, in the sense of a religious wise man), sakinah (Shechinah, a term of reference to the divine presence), Jannat 'Adin ([ganeden] Garden of Eden), Sabt ([Shabbat] Sabbath), Jahannam ([gehinnom] Gehinnom or Hell), and sadaqah ([tseddaka] charity), among many others. Jews even taught Torah to Muslims.“ (Dana, 2014, S. 13)

Der Koran spricht mit Hochachtung von den jüdischen Gelehrten als Rabbāniyyūn¹ oder Aḥbar² und deren Aktivitäten in den verschiedenen sozialen und religiösen Einrichtungen von Medina. Nach islamischen Quellen waren die Synagogen und jüdischen Gemeindehäuser (Bat Dīn) in Medina auch ein Treffpunkt für nichtjüdische arabische Dichter und Intellektuelle (Arslantas, 2008, S. 15). Eine wichtige Rolle im Gemeindeleben Medinas spielten neben diesen Einrichtungen auch die Bildungseinrichtungen der Juden, die nicht nur von jüdischen, sondern auch von arabischen Familien, die die Bekehrung ihrer Kinder zur jüdischen Religion billigten und sie diesen Bildungseinrichtungen anvertrauten,³ in Anspruch genommen wurden. Der Prophet

¹ Ehrwürdige Personen vom Stamm des Propheten Harun (Aaron).

² Jüdische Schriftgelehrte.

³ Grundlage bzw. Rechtfertigung dieser Praxis ist das Verbot des Glaubenszwangs: „Es gibt keinen Zwang im Glauben. (Der Weg der) Besonnenheit ist nunmehr klar unterschieden von (dem der) Verirrung. Wer also falsche Götter verleugnet, jedoch an Allah glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Zerreißen gibt. Und Allah ist Allhörend und Allwissend.“ (Koran 2:256) Zum Herabsendungsgrund dieser Ayat sagt Tabari: „Ibn 'Abbas who said regarding the saying of

Muhammed selbst stattete einer solchen Schule einen Besuch ab und lud die Juden zum Islam ein (Arslantas, 2008, S. 19).

Zusammenfassend lässt sich in Übereinstimmung mit islamischen und jüdischen Historikern also festhalten, dass die Muslime nach ihrer Auswanderung nach Medina auf eine hochentwickelte Kultur gestoßen sind, die mit den vergleichsweise primitiven religiösen und kulturellen Verhältnissen in Mekka wenig gemein hatte.

2 Muhammed in Medina

Als der Prophet Muhammed nach Medina kam, bildeten weder die arabischen Stämme wie die Banū Ḥazrağ und die Banū Quraiza, noch die jüdischen Stämme eine Einheit, vielmehr standen sie einander rivalisierend gegenüber (Bouman, 1990, S. 57). Während aber die Araber, die den Propheten, dem in seiner Heimatstadt Mekka die Anerkennung versagt blieb, nach Medina eingeladen hatten, sich ihm gegenüber offen und interessiert zeigten, wollte bei der örtlichen jüdischen Bevölkerung, deren Anzahl schätzungsweise etwas über 10.000 betrug,⁴ angesichts des durch die Lehre des Islams drohenden Verlusts ihrer kulturellen und religiösen Autorität keine rechte Freude aufkommen.

Muhammed erkannte sehr schnell, dass die Juden mit ihren Fähigkeiten für die junge Religion, die auf jegliche Unterstützung von gebildeten Menschen angewiesen war, ein großer Gewinn wären. Und so versuchte er, sie mit verschiedenen Anerkennungsmaßnahmen in die Gemeinde zu integrieren und für den Islam zu gewinnen. Einen wesentlichen Teil dieser Anstrengungen bildete eine Verfassung – eine in ihrer Art einmalige Erscheinung jener Zeit –, in der die Juden einen bedeutenden Platz einnahmen:

„Pact with the Jews of Medina, aims to include a whole set of new Jewish groups into the community constitution under the protection of God, and it coheres around the constitutional regulation of religion. Its institution of religious pluralism and sanctuary can explain why ‘faithful covenanters’ (muminīn) is inconspicuous and occurs incidentally and only at the very beginning (lines 27–28), mainly to link the two constitutional acts by affirming Jews as members of the unified umma (whose confederate structure had already been constituted by the first act).” (Arjomand, 2009, S. 561)

Neben der konstitutionellen Anerkennung stieß die jüdische Bevölkerung auch in religiöser Hinsicht auf Entgegenkommen – in der Form nämlich, dass jüdische Traditionen in die muslimische Lebensweise integriert wurden. (Bouman, 1990, S. 60–63)

„Many scholars consider some of the special rituals practiced early on by the Muslims as attempts to attract the Medinan Jews to Islam or at least make them more comfortable with it. At first, Islamic prayer seems to have faced the direc-

Allah, exalted is He, (There is no compulsion in religion...): “The woman of the Helpers whose boys never survived used to vow that if a boy of hers survived, she would raise him as a Jew. When the Banu'l-Nadir were driven out of Medina they had among them children of the Helpers. The Helpers said: 'O Messenger of Allah! Our Children!' Allah, exalted is He, therefore revealed (There is no compulsion in religion...)”. Sa'id ibn Jubayr said: “Those who wished to leave with the Jews did leave, and those who wished to embrace Islam embraced Islam” (Cetiner, 2013, S. 111–112; al-Wāhidī, 2008, S. 25).

⁴ P. L. Rose schätzt die Zahl der in Medina lebenden Juden – ohne eine Quelle zu nennen zwischen 36–42.000 (siehe Rose, 2011, S. 10).

tion of Jerusalem, and before the enactment of the Ramadan fast, the early Muslims engaged in a 24-hour fast on the 10th day of the 7th month called `Ashūra, which corresponds to the full-day fast on the 10th day of the Jewish month of Tishre, Yom Kippur.” (Firestone, 2008, S. 35)

Und auch bestimmte Reinigungsvorschriften der Juden wurden vom Propheten persönlich gelobt und den Muslimen zur Nachahmung empfohlen (Arslantas, 2008, S. 67).⁵

Trotz dieser Maßnahmen blieb die erwünschte Konversion der Juden zum Islam – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – aus. Die Gründe dafür mögen vielfältig gewesen sein, für unseren Beitrag ist von Relevanz, wie der Koran auf diese Haltung der Juden reagiert.

3 Die Antwort des Korans auf die jüdische Haltung

Die Offenbarung⁶ – *wahy* – des Korans wurde vom Propheten Muhammed im Verlauf von 22 Jahren, also in relativ kurzer Zeit, empfangen – und sie fand in Etappen statt: Ein Teil der koranischen Āyāt wurde in Mekka, ein anderer in Medina offenbart, daher ihre Bezeichnung durch die islamische Theologie als „Mekki-Āyāt“ bzw. „Medani-Āyāt“.

Die gesamte Offenbarung kann nur im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse verstanden werden, ein Umstand, den eine Exegese, die fundierte Erkenntnisse aus dem Koran ableiten will, zu berücksichtigen hat. Was etwa die Juden betrifft, so werden diese überwiegend in den Medani-Āyāt thematisiert. Über die Juden, die während der Offenbarungszeit in Mekka lebten, gibt es hingegen kaum historische Erkenntnisse. Wir wissen nur, dass einige jüdische Landarbeiter, Gelehrte und Künstler ein unauffälliges Leben führten, aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten jedoch von den Mekkanern hoch geschätzt wurden⁷. Dies lässt sich den Mekki-Āyāt entnehmen, die diese besondere Anerkennung der jüdischen Gelehrten zum Ausdruck bringen.

„Sprich: ‚Denkt darüber nach! Wenn der Koran von Gott kommt und ihr ihn verleugnet, und wenn einer von den Kindern Israels bezeugt, daß ähnliches von Gott gekommen ist, so glaubt er daran, während ihr ihn überheblich leugnet; seid ihr dann nicht äußerst ungerecht? Gott leitet die Ungerechten nicht den rechten Weg.‘“ (Koran 46:10)

“Die Ungläubigen sagen: ‚Du bist kein Gesandter Gottes!‘ Sage: ‚Es genügt mir, daß Gott mein Zeuge ist und daß Er zwischen euch und mir urteilt, *ebenso wie diejenigen, die Wissen vom Buch besitzen.*‘“ (Koran 13:43)

⁵ „Der Prophet sah, dass die Juden am Tag von ‘āšūrā’ fasteten. Er fragte sie: ‚Warum fastet ihr?‘ ‚Das ist ein segensreicher Tag, an dem Gott die Juden von ihren Feinden befreite. Moses hat auch an diesem Tag gefastet‘, soll er zur Antwort bekommen haben. Der Prophet soll daraufhin erwidert haben: ‚Ich bin Mose näher als ihr‘ und hat angefangen, an diesem Tag zu fasten und den Muslimen befohlen, an diesem Tag zu fasten“ (Al-Buḥārī, Sawm 69, Muslim, Siyam 127).

⁶ Im Koran hat jede Offenbarung in der Regel einen Offenbarungsgrund. Die im Koran erwähnten ethischen Prinzipien werden auf partikuläre Situationen – *Asbāb an-nuzūl*, d.h. Offenbarungsanlässe – angewandt, geben mithin Antwort auf die Fragen der Menschen jener Zeit. Hier treffen die Fragen der Menschen mit der Antwort Gottes zusammen. Damit sind die Fragen der Menschen genauso wichtig wie die Antworten Gottes. Die Offenbarung hat damit einen menschlichen Hintergrund.

⁷ Vor der Offenbarung berichtet der Prophet selbst, dass er für die Juden gearbeitet und den dafür erhaltenen Lohn verwendet habe, um seinen Hunger zu stillen (Abū Dāwūd, Kiyamah 35).

Laut mehreren bekannten muslimischen Exegeten ist in diesen beiden Āyāt von Abdullah ibn Salām die Rede, einem jüdischen Bewohner, der die Ähnlichkeiten zwischen dem Koran und den anderen heiligen Schriften erkannte und der auch nach dem Ableben des Propheten von den Muslimen besonders geschätzt wurde (Cetiner, 2013, S. 796). Negative Merkmale der jüdischen Bewohner von Mekka werden auch in weiteren Mekki-Āyāt nicht erwähnt. Allerdings finden sich keine jüdischen Bezeichnungen wie al-yahūd oder hūd, vielmehr werden die Juden den Muslimen entweder gemeinsam mit den Christen als ahl al-kitāb (Koran 6:119), ahl al-Zikir (Koran 16:43), ūtu'l 'lm (Koran 17:107), alaḍīna ūtū l-kitāb oder als banū Isrā'īl („Söhne Israels“ kommt im Koran 41-mal vor) in deren biblischen Geschichten vorgestellt, damit sie daraus ihre Lehren ziehen. In den zahlreichen biblischen Geschichten wird – ohne dass auf die mekkanischen Juden Bezug genommen würde – ein bestimmtes Verhalten der banū Isrā'īl lediglich als Warnung oder auch Verheißung vorgestellt (Kilincil, 2012, S. 256). Halafallah zufolge verfolgt jede biblische Erzählung den Zweck der moralischen oder religiösen Belehrung oder aber der Prävention. Die historische Wahrheit sei dabei unerheblich, im Zentrum einer solchen Erzählung stünden nicht historische Persönlichkeiten, Religionen oder Ereignisse, sondern zu veranschaulichende didaktische Themen, aus denen insbesondere die Muslime Lehren ziehen sollten (Halafallah, 2012, S. 55).

So richten sich die mekkanischen Verse nicht an bzw. gegen Juden im Allgemeinen, nicht auf Juden als Gemeinschaft/Ethnie als solche. Ihr Fokus liegt auf den konkreten Handlungen und Positionen bestimmter Akteure und Gruppen in der jüdischen Geschichte.

4 Die medinensischen Suren und die jüdische Herausforderung

Angesichts der bei der Ankunft des Propheten in Medina herrschenden Verhältnisse – eine jüdische Bevölkerung, die jene der Muslime um das Zehnfache überstieg und ihr in sozialer, wirtschaftlicher und intellektueller Hinsicht weit überlegen war – sollte sich die Etablierung des Islams als ein überaus mühsamer Prozess erweisen. Zwar wussten die Juden von Medina von Muhammed, eine intensive Befassung mit dem Koran konnte jedoch nicht stattgefunden haben, lag dieser doch noch lange nicht in Buchform, als vollständige Textsammlung wie heute vor. Die theologischen Debatten wurden vielmehr um die Prophetie von Muhammed geführt, darüber, ob er wirklich der war, den die Juden als Messias erwartet hatten (Firestone, 2008, S. 35; Abd al-Malik b. Hišām b. Ayyūb al-Ḥimyarī, 1858, S. 492, B. I).

Die Āyāt von Medina vermitteln eine deutliche Vorstellung vom Bemühen des Korans, die Juden durch Appelle an das intellektuelle und religiöse Bewusstsein dazu zu bewegen, den Islam als Religion anzunehmen und sich der Prophetie von Muhammed zu unterwerfen.

5 Die Juden sollen aus der eigenen Geschichte lernen

In den medinensischen Āyāt werden die Juden zunächst an ihre Geschichte erinnert und unter Verweis darauf auf ihre Verantwortung hingewiesen.

„Ihr Kinder Israels! Gedenket meiner Gnade, die ich euch erwiesen habe! Und erfüllt eure Verpflichtung gegen mich! Dann werde (auch) ich meine Verpflichtung gegen euch erfüllen. Und vor mir (allein) sollt ihr Angst haben. Und glaubt an das, was ich (nunmehr) zur Bestätigung dessen, was euch (an frühen Offen-

barungen bereits) vorliegt, (als neue Offenbarung) hinabgesandt habe! Und seid nicht (ausgerechnet ihr) die ersten, die nicht daran glauben! Und verschachert meine Zeichen nicht! Und mich (allein) sollt ihr fürchten. Und mischt nicht Wahrheit mit Lug und Trug durcheinander, und verheimlicht sie nicht, während ihr (doch um sie) wißt! Und verrichtet das Gebet (salaat), gebt die Almosensteuer (zakaat) und nehmt (beim Gottesdienst) an der Verneigung teil! (43) (Oder) wollt ihr den (anderen) Leuten gebieten, fromm zu sein, und (dabei) euch selber vergessen, wo ihr doch die Schrift leset? Habt ihr denn keinen Verstand? Und suchet Hilfe in der Geduld und im Gebet (salaat)! Es ist zwar schwer (was man von euch verlangt), aber nicht für die Demütigen, die damit rechnen, daß sie (am jüngsten Tag) ihrem Herrn begegnen und zu ihm zurückkehren werden. Ihr Kinder Israel! Gedenkt meiner Gnade, die ich euch erwiesen habe und denket daran, daß ich euch vor den Menschen in aller Welt (al-`aalamuun) ausgezeichnet habe! Und macht euch darauf gefaßt, (dereinst) einen Tag zu erleben, an dem niemand etwas anstelle eines andern übernehmen kann, und (an dem) von niemand Fürbitte (die er für sich vorzuweisen hätte) oder Lösegeld (für seine Person) angenommen wird, (-einen Tag) an dem sie keine Hilfe finden werden!“ (Koran 2:40–48)

In ähnlicher Weise werden die Juden auch in anderen Āyāt aufgefordert, ihre eigene Religion ernst zu nehmen und vor allem danach zu leben (vgl. Koran 2:65, 75–80). Derartige Ermahnungen sind mit der Hoffnung verbunden, dass die Praktizierung der wahren jüdischen Lehre letztlich zur Anerkennung der Prophetie des Muhammed führen würde.

6 Muhammed ist der in den Schriften verheißene Prophet

In seinem Versuch, die Prophetie des Muhammed zu begründen und die Juden in Medina davon zu überzeugen, bekundet der Koran großen Respekt vor der jüdischen Schrift (Tora).

„Ihr, die ihr die Schrift erhalten habt! Glaubt an das, was wir (nunmehr) zur Bestätigung dessen, was euch (an früheren Offenbarungen bereits) vorliegt, (als neue Offenbarung) hinabgesandt haben! (Beeilt euch, diese Mahnung zu befolgen ...).“ (Koran 4:47)

In diesen Āyāt wird noch deutlicher, dass die Rettung der Juden nur in der Anerkennung der Prophetie des Muhammed liegen kann. Die Ablehnung seiner Botschaft käme der Ablehnung der eigenen Schrift gleich.

7 Keine pauschale Beschreibung jüdischer Glaubensangehöriger in Medina

Trotz der bis auf wenige Konvertiten durchgehenden jüdischen Ablehnung ist der Koran um eine differenzierte Betrachtung der Juden bemüht. Es gibt zahlreiche Āyāt, die den Muslimen eben eine solche Sichtweise nahelegen, um letztendlich doch eine ethische Grundlage für das Zusammenleben in Medina zu gewährleisten.

„Wahrlich, die Gläubigen und die Juden und die Christen und die Sabäer – wer immer (unter diesen) wahrhaft an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag und

gute Werke tut –, sie sollen ihren Lohn empfangen von ihrem Herrn, und keine Furcht soll über sie kommen, noch sollen sie trauern.“ (Koran 2:63)⁸

„Aber doch! Wer (auch immer) sich Allah ergibt (aslama) und dabei rechtschaffen ist, dem steht bei seinem Herrn sein Lohn zu. Und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“ (Koran 2:112)

„Unter den Leuten der Schrift gibt es welche, die an Allah glauben und an das, was zu euch, und was (früher) zu ihnen (als Offenbarung) herabgesandt worden ist. Dabei sind sie demütig gegen Allah und verschachern die Zeichen Allahs nicht. Denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu. Allah ist schnell im Abrechnen.“ (Koran 3:199)

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Saabier und die Christen, – (alle) die, die an Allah und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“ (Koran 5:69)

8 Die Ġizya-Āyāt: Konsolidierung der gesellschaftlichen Stellung der Juden

„Kämpft gegen jene unter den Schriftbesitzern, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und die nicht verbieten, was Gott und Sein Gesandter verbieten und die sich nicht zum wahren Glauben bekennen, bis sie die Dschizya-Steuer freiwillig und folgsam entrichten.“ (Koran 9:29)

Die Tatsache, dass die Ġizya-Āyāt (von ġizya – Steuer für Nichtmuslime) kurz vor dem Feldzug nach Tabūk im Jahre 630 gegen das Byzantinische Reich offenbart wurden, lässt Tabari vermuten, dass der Koran zunächst nicht die Juden von Medina, sondern das Byzantinische Reich als mögliche Steuerquelle ins Auge fasst (Cetiner, 2013, S. 446; Watt, 1956, S. 105).

Reuven Firestone, ein Wissenschaftler am Hebrew Union College, sieht in diesen Āyāt keinen religiösen Angriff gegen die Juden oder Christen, sondern eine politisch-militärische Regelung zur Stellung der Nichtmuslime in Medina.

„Islam found itself in military and political control of vast populations of non-believers within only a generation after its emergence. It was therefore necessary to develop policy regarding them. The details vary, and the process of creating any kind of official policy was a long one. Moreover, the laws or policies that

⁸ In „Laṭāʾif al-Ishārāt“, seinem Kommentar zu diesen Āyāt, betont der bekannte Koranexeget Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī die gottgewollte Diversität der Religionen als wichtige Grundlage des islamischen Glaubens: „The diversity of [religious] paths in spite of the unity of the source does not prevent a goodly acceptance [for all]. For anyone who affirms the Real in His signs and believes in what He has said concerning His truth and attributes, the dissimilarity of [religious] laws and diversity that occurs in [the] name[s] [of religion] is not a problem in terms of who merits [God’s] good pleasure. Because of that He said, ‘Surely those who believe and those of the Jews.’ Then He said, ‘whoever believes,’ meaning if they fear [God] in [their] different ways of knowing [Him], all of them will have a beautiful place of return and an ample reward. The believer (muʾmin) is anyone in the protection (amān) of the Real. For anyone who is in His protection, it is fitting that no fear shall befall them, neither shall they grieve“ (al-Qushayrī, 2019).

were developed were often ignored by rulers or were enacted only when it suited them. Once established, however, they were ‘on the books’, meaning that they represented an authoritative articulation of expected relations with religious minorities, including the Jews.

It should be stated clearly that the Qur’an nowhere calls for the destruction of the Jews. The policies of relationship between Muslims and Jews are based upon and authorized by Qur’an 9: 29.“ (Firestone, 2005, S. 440)

Letztlich sprechen auch andere Stellen des Korans – etwa jene, die den Zwang zur Religion verbietet (Koran 2:256), oder den Schutz der Gotteshäuser zur Pflicht eines jeden Muslims erklärt (Koran 22:40) – dafür, dass diese Āyāt nicht als Aufruf zur Vernichtung Andersgläubiger zu deuten ist.

9 Die Bedeutung der koranischen Āyāt für das Verhältnis zwischen Muslimen und Juden in der Gegenwart

Dass der Islam in seiner Entstehungsphase sich von anderen Religionen dadurch abzugrenzen versucht, dass er sie in negativem Licht darstellt, liegt in der Natur monotheistischer Religionen – auch in den heiligen Schriften der anderen monotheistischen Religionen dient die polemische Abwertung anderer Religionen und ethnischer Gruppen eigentlich der Definition der eigenen Identität (siehe Deuteronomium 7: 1–2; Matthäus 23) (Firestone, 2005).

Derartige Darstellungen der Juden im Koran haben bis in die Gegenwart gültige Ideologien und theologische Positionen hervorgebracht, die die Abwertung der Juden als religiöse Aufgabe verstehen und gewollt oder ungewollt den Antisemitismus unter den Muslimen fördern. Tatsächlich lässt sich eine ganze Reihe von Bewegungen in den islamischen Ländern und in Europa nennen, die ihren Judenhass mit diesen Āyāt begründen (Lev & Laskier, 2011, S. 10). Nicht viel anders gestaltet sich die Lage freilich in orthodoxen Kreisen der jüdischen Community.

„[...] it is not only among the Islamists who, after all, represent a small minority among Muslims, that such ideas have currency, but alas, among many members of the broader Muslim population as well. [...]. This lamentable hostility has, regrettably, been reciprocated within certain quarters of Jewry as well. Visceral anti-Islamic sentiments can be found among extreme religious-nationalist quarters both in Israel and the Diaspora.“ (Lev & Laskier, 2011, S. 11)

Wenn es nun darum geht, dieses im Kontext von Medina entstandene Judenbild, das ja in Reaktion auf das Verhalten bestimmter Personen entstanden ist, also nicht als theologisch begründete, universale Sichtweise auf das Judentum gelten kann, könnte es hilfreich sein, die einschlägigen Āyāt mit einem Anhang zu versehen, in dem dieser Kontext des Korans thematisiert wird.

„O ihr Gläubigen! Diejenigen unter den Schriftbesitzern und den Ungläubigen, die sich über eure Religion lustig machen und abfällig darüber reden, dürft ihr nicht zu Vertrauten nehmen. Fürchtet Gott und haltet seine Vorschriften ein, wenn ihr wirklich glaubt!“

Wenn ihr zum Gebet aufruft, machen sie sich darüber lustig, weil sie Menschen sind, die sich des Verstandes nicht bedienen können.

Sprich: ‚Ihr Schriftbesitzer! Grollt ihr uns etwa, weil wir an Gott, die uns herabgesandte Offenbarung und die zuvor herabgesandten Offenbarungen glauben und weil die meisten von euch Frevler sind?‘“ (Koran 5:57–59)

Einer der bekanntesten muslimischen Koranforscher, al-Wāhidī, schreibt über die Herabsendungsgründe dieser Āyāt Folgendes:

„Said al-Kalbi: “When the caller to prayer, appointed by the Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace, called to prayer, the Muslims stood up to perform it. Seeing this, the Jews used to comment: 'they stood up, may they never stand up! They prayed, may they never pray! They bowed down, may they never bow down!' They used to say this to mock the Muslims and make fun of them. And so Allah, exalted is He, revealed this verse”. Said al-Suddi: “This was revealed about a man from the helpers of Medina. Whenever he heard the caller to prayer say, 'I bear witness that Muhammad is the Messenger of Allah', he would say: 'May the liar be burnt!'“ (al-Wāhidī, 2008, S. 69)

Im Koran finden sich weitere Āyāt, die davon zeugen, dass die Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in Medina aufgrund der in der Stadt herrschenden Verhältnisse sehr polemisch geprägt war (Koran 5:59, 68.71.82).

Jeweils aus einem konkreten Kontext heraus entstanden nicht nur persönliche Konfrontationen, sondern auch theologische Auseinandersetzungen mit den Juden von Medina. Im Koran wird erwähnt, dass die medinensischen Juden Uzair (Ezra ha-Sofer) als Sohn Gottes verehrten (Koran 9:30), detaillierte Hintergrundinformationen finden sich dazu allerdings nicht. Auch ist nicht bekannt, ob diese Theologie von allen jüdischen Stämmen, oder nur von den zwei Kohen-Familien Banu Nadir and Banu Qurayza vertreten wurde. Mit Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass das monotheistische Denken des Judentums eine solche Abweichung von seinen Grundsätzen nicht zulässt.

„It is possible that Jews who held such views had to settle far away from mainstream Jewish communities that would have found such thinking unacceptable. Their very special regard for Ezra could easily have been misconstrued by early Muslims (as it apparently was by the established Jewish communities in the Land of Israel and Babylonia) as compromising true monotheism.“ (Firestone, 2008, S. 11)

Ähnliche Fragen tun sich auch hinsichtlich der den Juden unterstellten Verfälschung der Schrift oder der Stellung der jüdischen Gelehrten, die im Koran kritisch hinterfragt werden, auf.

„Sie nahmen ihre Schriftgelehrten und ihre Mönche zu Göttern anstelle von Gott“ (Koran 9:31), oder „Wehe denen, die mit eigener Hand Bücher schreiben und sagen: ‚Diese sind von Gott‘, damit sie einen geringen Gewinn erzielen. Wehe ihnen wegen ihrer mit eigener Hand geschriebener Bücher! Und wehe ihnen wegen des Gewinns, den sie dadurch erzielen!“ (Koran 2:79)

Islamische Theologen führten heftige wissenschaftliche Debatten darüber, was der Koran mit der Tora, die im Koran an achtzehn Stellen erwähnt wird, meint, diesbezüglich bestehen einige Unklarheiten (Adam, 2019, S. 363). Die jüdische Lehre besagt, dass Moses die Tora von Gott erhalten hat und die Juden mit der Tora, also mit Gott, einen Bund geschlossen haben. Die hebräische Bibel – Tora (die Fünf Bücher Mose), Ketuvim (Schriften) und Nevi'im (Prophetenbücher) waren schon vor der Zeitenwende abgeschlossen (vgl. Güzelmansur, 2014, S. 102). Ob der Koran hier die Tora oder die Talmudsammlungen meint, konnte in der islamischen Exegesetradition

nicht eindeutig geklärt werden. Aus der Biografie des Propheten Muhammed geht jedenfalls hervor, dass er mit der Tora sehr respektvoll umging und sich über den Inhalt bestimmter darin enthaltener Gesetze erkundigte (Abū Dāwūd, Hudūd 27, Köksal, 1981, S. 215, B. 10). Auch bestand er darauf, dass die Tora nach ihrer Entwendung im Zuge der Eroberung der jüdischen Festung Haybar unversehrt den Juden zurückgegeben werde (Al-Buḥārī, Manāqib 27).

Im Lichte all dessen, der Biografie des Propheten Muhammed und der nicht eindeutigen Hinweise im Koran betreffend der Schriftverfälschung kann angenommen werden, dass der Koran dabei nicht die Tora, sondern den Talmud meint.

„Aus dieser Grundsituation heraus wird verständlich, wenn der Koran die Juden und ihren Talmud meinen sollte und darüber sagt: ‚Sie schreiben es mit der Hand.‘- Das stimmt und ist den jüdischen Gelehrten durchaus bewusst. Die Namen der Rabbinen, die diese oder jene Position vertreten und bestimmte Geschichten erzählen, werden ja sogar genannt. Und dennoch sagen sie: ‚Das ist von Gott.‘ Dies trifft ebenso auf die mündliche Tora und den Talmud zu und die Autorität, die im rabbinischen Judentum durch ihn beansprucht wird.

Wenn nun, vom Koran ausgehend, alle Aussagen, die über diese Mosebücher hinausgehen bzw. sie modifizieren und mit göttlichem Anspruch vorgetragen werden und als Schriftverfälschung angesehen werden, so wäre damit die Anklage nachvollziehbar.“ (Güzelmansur, 2014, S. 103)

Ein Eingehen auf weitere theologische Debatten über jene Āyāt im Koran, die die Juden betreffen, ginge über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Festzuhalten gilt jedoch einmal mehr, dass die Verse über die Juden zunächst in ihrem Kontext zu verstehen sind. Sich dieser Einsicht durch parteiliche oder ideologiegeprägte Deutung – wie es Qutb⁹ und ähnliche Autoren getan haben – zu verweigern, heißt die Feindschaft unter den religiösen Gruppen zu fördern und jegliche sachliche Auseinandersetzung mit der Thematik zu verunmöglichen.

10 Die Juden des Korans und religionspädagogische Verantwortung

Von muslimischer Seite wird der Antisemitismusvorwurf vehement zurückgewiesen und beteuert, dass die kritische Haltung gegenüber den Juden allein auf das Problem Palästina zurückzuführen sei. Nun finden sich jedoch nicht nur in politischen Debatten, sondern auch in wissenschaftlichen Kreisen – so etwa in vielen aktuellen Aufsätzen – zahlreiche Hinweise darauf, dass es in den islamischen Ländern sehr wohl einen theologisch begründeten Antijudaismus, Judendiskriminierung und Judenhass gibt (Agirakca, 2018). Diese Denkungsart prägt auch die Haltung muslimischer SchülerInnen in Europa, die nicht nur medial unter dem Einfluss islamischer Länder stehen, sondern vor allem von in Europa tätigen muslimischen Organisationen vereinnahmt werden (Jikeli, 2013, S. 185–227).

Daraus erwächst dem Islamischen Religionsunterricht in didaktischer Hinsicht eine besondere Aufgabe, zu deren Bewältigung es einer klaren theologischen Grundlage bedarf, um dem theologisch begründeten Judenhass entgegenzutreten zu können.

⁹ Qutb, der nach wie vor als geistige Führungskraft der Muslimbruderschaft in der Welt gilt, schreibt in seinem Buch „Unser Kampf mit Juden“ über die Lebensweise der Juden und rechtfertigt hier den muslimischen Zorn mit Hitlers Sichtweise gegenüber den Juden und lobt das Verhalten Hitlers als Strafe Gottes für die Juden (vgl. Pfahl-Traugher, 2019; Firestone, 2005, S. 444).

Zwar wird in den Schulbüchern der IGGÖ das Judentum als anerkannte Religion erwähnt, wird auf die Feste und Traditionen dieser Religion eingegangen, aber weder Antisemitismus noch Judenhass werden als eine Herausforderung thematisiert (Shakir, 2016).

In den Lehrplänen kommt der Begriff Antisemitismus dreimal vor¹⁰, aber weder in den Lehrplänen, noch in den Schulbüchern findet eine Auseinandersetzung mit dem theologisch begründeten Antisemitismus statt. Die Verfasstheit der Lehrpläne und Schulbücher des IRU in Österreich gäbe tatsächlich Anlass zu einem ernsthaften Umdenken in der Gestaltung dieses Themas im Religionsunterricht.

Als erster Schritt wäre zunächst eine religionspädagogische Debatte darüber notwendig, welche grundlegenden theologischen Kenntnisse die Haltung der muslimischen ReligionslehrerInnen dem Judentum gegenüber prägen. Selbst wenn eine öffentliche Debatte darüber für die Islamische Glaubensgemeinschaft unter den aktuellen politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen nicht in Frage käme, sollte es doch möglich sein, dass die IGGÖ in Zusammenarbeit mit bestimmten wissenschaftlichen Einrichtungen eine Forschung in dieser Richtung zulässt. Dies würde die Auseinandersetzung mit den theologischen Hintergründen zur Stellung der Juden im Denken der SchülerInnen und ReligionslehrerInnen wesentlich erleichtern.

Eine weitere Aufgabe für den Religionsunterricht besteht darin, das negative, antijüdische Vorurteile begünstigende Judenbild in Koran und Sunna auf Grundlage neuer theologischer Erkenntnisse zu revidieren. Die neue Darstellung der Juden in den islamischen Schulbüchern sollte darauf abzielen, dass die SchülerInnen die Juden nicht als „Mörder des Propheten“¹¹ oder als „verfluchtes Volk“¹² wahrnehmen, weil solche Stellen in Koran und Sunna öfters unreflektiert zur Beförderung von Judenhass missbraucht werden.

Es verdient Anerkennung, dass die Lehrpläne der IGGÖ sichtlich um eine sachliche Darstellung des Judentums bemüht sind – tatsächlich ist es mit der bloßen Vermeidung oder Verdrängung von kritischen Auseinandersetzungen mit den islamischen Quellen nicht getan. Durch solche Maßnahmen können die SchülerInnen befähigt werden, die Genese antijüdischer Vorurteile zu begreifen, um so die Hintergründe der aktuellen politischen Debatten besser zu verstehen und judenfeindlichen, theologischen Argumenten entgegenzutreten.

¹⁰ „Ablehnung von jeglichem Rassismus und jeglicher Diskriminierung: ‚Der Islam verbietet Rassismus. Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit werden theologisch begründet abgelehnt. Ausgehend davon, auch ein religiöses Unrechtsbewusstsein zu wecken, wenn es um Fälle von Diskriminierung geht, soll die Situation in Österreich besprochen werden. Dabei soll ein besonderer Schwerpunkt darauf gelegt werden, welchen Schutz Religionsfreiheit genießt.“ (5. Schulstufe), „Ein Nein zur Gewalt, ein Nein zu Rassismus, Antisemitismus und Nationalismus etwa. Die Schülerinnen und Schüler sollen weiterhin zwischen positiver und negativer körperlicher Stärke differenzieren und lernen, dass Energie, welche in diesem Alter oftmals in großem Ausmaß vorhanden ist, gebündelt und in sinnvolle Handlungen eingebracht werden sollte.“ (7. Schulstufe)

¹¹ Vgl. Koran 2:87, 5:70.

¹² Vgl. Koran 4:47, 5:13, 64, 78. Zu weiteren negativen Merkmalen der Juden, die im Koran vorkommen: Koran 106:2, 107:3, 108:4, 109:5, 110:6, 111:7, 113:9, 114:10, 115:11, 119:15, 2:88-91, 3:98, 112:4, 2:51, 7:138-9, 9:30-31, 2:87, 3:24, 4:48, 5:70, 62:5, 2:87-89, 3:181, 5:18, 40:56, 2:61, 3:21, 4:155. Die Liste der Koranstellen, die theologische Grundlagen für judenfeindliche Aussagen bilden, ließe sich erweitern.

11 Fazit

Die Muslime pflegen ein vor langer Zeit in einem ganz bestimmten Kontext geprägtes Judenbild sehr selektiv für ihre aktuellen politischen, wirtschaftlichen und theologischen Interessen einzusetzen. Dabei würde eine sachliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Juden vor allem in Medina zeigen, dass Juden und Muslime in ihrer Geschichte viel voneinander gelernt und sich immer wieder gegenseitig gefördert und bereichert haben.

Allein aus den aktuellen politischen Debatten heraus ein endgültiges Urteil über die jüdisch-islamischen Beziehungen zu fällen, würde dem wechselvollen Verlauf der islamischen Geschichte nicht gerecht. Sonst hätten die Juden – anders als andere Völker und Gruppen – nicht unter historisch positiv belegten Gegebenheiten mit den Muslimen gelebt und gewirkt.

Diese Tatsache birgt für die islamische Religionspädagogik die Chance, die etablierte islamische Theologie mit Blick auf kindliche Lebenswelten einer Revision zu unterziehen, die Aussagen des Korans und des Propheten, die die Judenfeindschaft unter den Muslimen fördern, zu überarbeiten, sodass die Hauptquellen des Islams einen Beitrag für das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Juden leisten können. Damit wäre eine solide Grundlage geschaffen, um die jüdisch-islamischen Beziehungen jenseits des Palästina-Konflikts zu diskutieren und das Augenmerk auf diverse Friedenskonzepte zu richten.

Literaturverzeichnis

- Abd al-Malik b. Hišām b. Ayyūb al-Ḥimyarī, A. M. (1858). *Sīrat Muḥammad rasūli ʿllāh*. Göttingen: Dieterische Universität-Buchhandlung.
- Abū Dāwūd, A. D.-A.-S. (1992). *Kitāb as-Sunan*. Istanbul: İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Adam, B. *Tevrat'ın Tahrifi meselesine müslüman ve yahudi cephesinden bir bakış*. URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/781/10030.pdf> [Zugriff: 19.02.2019].
- Agirakca, A. (2018). *Müslümanların Yahudilerle savaşı*. Fikriyat. URL: <https://www.fikriyat.com/yazarlar/akademi/ahmet-agirakca/2018/05/25/mushumanlarin-yahudilerle-savasi> [Zugriff: 13.04.2019].
- Al-Buḥārī, M. b.-B. (1992). *Ḡāmi' ş-ṣaḥīḥ*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- al-Qushayrī, I. J.-I.-Q. *Laṭā'if al-Ishārāt*. (R. A.-B. Thought, Herausgeber) URL: <http://www.altafsir.com/Books/lataif.pdf> [Zugriff: 16.02.2019].
- al-Wāhidī, A. i. (2008). *Asbāb al-Nuzūl*, Translated by Mokrane Guezzou, Edited and with a brief Introduction by Yousef Meri. Amman. Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought.
- Arjomand, S. A. (2009). *The constitution of Medina: A sociolegal interpretation of Muhammad's acts of foundation of the umma*. *Middle East Studies*, 41, 555–575.

- Arslantas, N. (2008). Hz. Peygamber'in çağdaşı yahudilerin sosyo-kültürel hayatlarına dair bazı tespitler. *İstem*, 6(11), 9–46.
- At-Tirmidî, M. b. (1992). *Al-Ğāmi' ş-şāhîh*. Istanbul: Çağrı Yayınları, .
- Bas, M. (2012). Hicaz Yahudiliği ve genel yahudilikten farklı uygulamaları. In B. Yönleriyle (Hrsg.), *Yahudilik* (S. 219.235). Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları.
- Bouman, J. (1990). *Der Koran und die Juden-Geschichte einer Tragödie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cetiner, B. (2013). *Fatiha'dan Nas'a- Esbab-i Nüzul*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Dana, N. (2014). *The Struggle for Jerusalem and the Holy Land : A New Inquiry Into the Qur'an and Classic Islamic Sources on the People of Israel, Their Torah, and Their Links to the Holy Land*. Brighton: Academic Studies Press.
- el-Maturidi, E. M. (2002). *Kitabu't-Tevhid Tercümesi* (übersetzt aus dem Arabischen von Topaloglu, B.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Firestone, R. (2005). Jewish-Muslim relations. In N. R.-K. De Lange (Hrsg.), *Modern Judaism : An Oxford Guide* (S. 435–449). Oxford: Oxford University Press.
- Firestone, R. (2008). *Islam for Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Fletcher, C. (2002). *Anti-Christian polemic in early Islam. A translation and analysis of Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr al-Jāhiz's risāla: Radd 'alā al-Naşārā* (A reply to the Christians. Montreal: MA thesis, McGill University.
- Gil, M. (1984). The Origins of the Jews of Yathrib. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, 206.
- Gil, M. (2004). *Jews in Islamic Countries in the middle ages*. Leiden-Boston: Brill.
- Gürkan, S. (2016). Jews in the Qur'an: An Evaluation of the Naming and the Content. *İlahiyat studies*, 7(2), 163–169.
- Güzelmansur, T. (2014). *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Halefullah, M. A. (2012). *Kur'an'da Anlatım Sanatı: el.Fennu;l Kassai* (übersetzt aus dem Arabischen ins Türkische von Şaban Karataş). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Jikeli, G. (2013). Wahrnehmungen des Holocaust unter jungen Muslimen in Berlin, Paris und London. In K. R. Stoller, G. Jikeli & J. AlloucheBenayoun (Hrsg.), *Umstrittene Geschichte.Ansichten zum Holocaust unter Muslimen im internationalen Bereich* (S. 185–227). Frankfurt: Campus .
- Kilincli, S. (2012). Mekki surelerde mü'minlerin ehl-i kitap ile ilişkileri. *Bilimname*, XXII(2012/1), 251–273.
- Köksal, A. (1981). *İslim Tarihi*. Istanbul: Samil Yayinlari.
- Lev, Y., & Laskier, M. (2011). *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*. Gainesville: University Press of Florida.
- Lewis, B. (1984). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Meddeb, A. (2013). *A History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press.
- Muslim, b. a.-H.-N. (2007). *Şahîh Muslim*. Riadh: Darussalam.

- Newby, G. D. (2014). The Jews of Arabia at the Birth of Islam. In A. Meddeb (Hrsg.), *A History of Jewish-Muslim Relations* (S. 39–57). Princeton: Princeton University Press.
- Pfahl-Traugher, A. Antisemitismus im Islamismus. URL: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36356/antisemitismus-im-islamismus?p=all> [Zugriff: 12.02.2019].
- Rose, P. L. (2011). Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the historical Kernel. *Der Islam*, 86(1), 1–29.
- Shakir, A. (2016). *Islamstunde* (1-8). Oldenburg: Veritas.
- Simon, H. (1997). Das Judentum in der Umwelt des mittelalterlichen Islam. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 49(4), 307–317.
- Waardenburg, J. J. (1999). *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. Oxford: Oxford University Press.
- Watt, M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Wensinck, A. (1975). *Muhammad and the jews of Medina: with an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*. Freiburg i. Br: Schwarz.

Ednan Aslan is professor for Islamic Education at the University of Vienna. Prof. Aslan is chairperson of various working groups on the development of curricula in Germany, Austria, and Southeast Europe and has published extensively on Islamic religious education in Europe. His research focuses on Islamic identity, the future of Islamic theology, and imam training in Europe. His recent publications are Religion and Violence (Springer, 2017), Islam, Religions, and Pluralism in Europe (Springer, 2016), Islam and Citizenship Education (Springer, 2015).