
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit

Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Alexandra Landmann Vladislav Serikov & Ajit S. Sikand

Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /

in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

Nr. 200 (2014)

Religionen und religiöse Strömungen auf der arabischen Halbinsel Eine Analyse der heterogenen Glaubenssysteme in der Entstehungszeit des Islam¹

Von

Hüseyin İlker Çınar

Aus den Quellen ist zu entnehmen, dass vor dem Islam in der Umgebung des Ḥiğāz (Mekka, Medina und Ṭāʿif), in der die Religion des Islam entsprang und sich entfaltete, eine lebhafte und vielfältige religiöse Atmosphäre herrschte. Diese Region galt nicht nur als Raststätte diverser bekannter Propheten, sondern war auch ihre Heimat. Bereits zu jener Zeit war dieses Gebiet – unabhängig von der Prophetie Muḥammads – ein bedeutungsvoller Ausgangspunkt göttlicher und himmlischer Botschaften. Diese Region war nicht nur von den himmlischen Religionen geprägt, sondern auch von jenen, die in ihrem Glauben mit der Natur und ihren Erscheinungen enge Verbindungen hatten. So kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass

¹ Dieser Artikel basiert auf dem Buch des Autors „Die Religionen der Araber vor- und in der frühislamischen Zeit“, welches im Jahr 2007 erschienen ist.

in diesem Gebiet bereits vor dem Islam religiöse Pluralität und Vielfalt Einfluss auf die Bevölkerung hatten.

Bei der Etablierung einer neuen Religion in dieser bereits religionspluralen Umgebung spielten die dortige gesellschaftliche Elite (Stammesoberhäupter, Wahrsager, einflussreiche und wohlhabende Persönlichkeiten) sowie außergewöhnliche Ereignisse eine wichtige Rolle, da sie einen starken Einfluss auf die Meinung der Menschen hinsichtlich der Anerkennung und Akzeptanz dieser aufkommenden Religion ausübten. So berief man sich bei der Beurteilung religiöser Bewegungen neben gesellschaftlich angesehenen Personen auch auf Zeichen der Natur (Sonne, Mond, Sterne), die die metaphysischen Aufmerksamkeiten der Menschen auf sich zogen.

Religionen, die infolge eines dieser Faktoren in einem Gebiet Akzeptanz erfuhren, wurden so mit der Zeit zu einem wichtigen Bestandteil und charakteristischen Merkmal jener Gebiete und deren ansässigen Stämme.

Religiöse Kultur und Bildung wurden dabei von Generation zu Generation in der Regel mündlich weitergegeben. Im Grunde vernahmten die Kinder diese Normen und Werte durch das aktive Leben inmitten der Gesellschaft, sodass orale Tradition und eigene Lebenserfahrung der folgenden Generationen den unterschiedlichen religiösen Ausrichtungen ihr Überleben im vielgestaltigen religiösen Umfeld des Ḥiğāz sicherten. Diese von Mund zu Mund tradierte Kultur war in den Herzen der Menschen verankert und damit auch mit den gesellschaftlichen Strukturen des vorislamischen Arabiens verwoben. Weiter gestärkt wurden die kulturellen Strukturen und Ausrichtungen durch die ausgeprägten Loyalitätsbindungen, die die Stämme sowohl nach innen als auch nach außen beeinflussten. Ohne nähere Ausführungen zu machen, ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass es in jener Epoche unter den Arabern – abgesehen von einigen Ausnahmen² – keine institutionalisierte Wissensvermittlung im Bereich religiöser Vorstellungen gab. Aus dieser Erkenntnis ist zu erschließen, dass die Wissensvermittlung in einer engen Wechselbeziehung mit der Gesellschaftsstruktur stand.

Ferner ist aus den Quellen zu erfahren, dass unter den Menschen der Glaube existierte, durch gewisse religiöse Praktiken und göttlicher Wesenheiten könnten Glück und Segen erwirkt bzw. Gefahren und Missgeschicke abgewendet werden, wie bspw. im Kriegszustand. Auf diese Weise versetzten sich die Menschen also in ein Gefühl der Sicherheit und versuchten über diverse Mittlerinstanzen in Gottes Nähe zu gelangen.

Im Ḥiğāz gab es während der Entstehungsphase des Islam eine Vielfalt an Religionen und religiösen Vorstellungen. Die wichtigsten und weitverbreitetsten unter ihnen sind der Götzendienst, die Rechtgläubigkeit (*al-ḥanīfīya*), die *Šābi`īya*, die Dschinnenverehrung (*‘ibādat al-ğinn*), der Gestirndienst, das Judentum (*al-yahūdīya*) und das Christentum (*an-naṣrānīya*). Neben diesen religiösen Strömungen war auch der Zoroastrismus (*al-mağūsiyya*) in einigen wenigen Gebieten des Ḥiğāz anzutreffen.³ Ibn Qutaiba (gest. 276 H./ 889) berichtet, dass diese Religion in der Sippe Tamīm einige Anhänger hatte, wie Zurāra b. ‘Udas al-Tamīmī und seinen Sohn Ḥāğib b. Zurāra sowie Abū al-Aswad, der Großvater von Wakī‘ b. Ḥassān.⁴ Die

² Wir wissen auch, dass die Juden in Medina eigene Schulen hatten, wo sie ihren Kindern Lesen und Schreiben sowie die Tora gelehrt haben. AL-BALĀDŪRĪ, Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Bağdādī: *Kitāb futūḥ al-buldān*, Kairo 1901, S. 479.

³ Der Zoroastrismus verbreitete sich ausgehend von den persischen Ländern in die arabischen Länder, indem er seinen Weg über das Land Ḥīra nahm, das östlich der arabischen Länder liegt. Das Land Ḥīra hatte durch seine Handelskarawanen und durch wechselseitige Abkommen Zugang zu allen Marktorten und Gebieten der arabischen Welt. Darüber hinaus verbreitete sich diese Religion in den arabischen Ländern durch die persischen Kolonien, die in den großen Städten aufgebaut wurden und in denen der persische Staat durch Sippenoberhäupter und einige Führer vertreten wurde. Im Jemen, im Ḥadramawt und in den östlichen Gebieten der Arabischen Halbinsel befanden sich zoroastrische Gruppen. MAḤMŪD, ‘Irfā Maḥmūd: *al-‘Arab qabl al-islām: aḥwālulhum as-siyāsīya wa-d-dīnīya wa-ahammū maẓāhir ḥaḍaratihim*, 1. Aufl., O. o 1995, S. 187.

⁴ IBN QUTAIBA, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim ad-Dīnawarī: *Kitāb al-ma‘ārif*, 1. Aufl., Bairūt 1987, S. 339.

Verbreitung und die Wirkung dieser Religion auf die in diesem Gebiet lebenden Menschen waren jedoch im Vergleich zu den anderen Religionen, die im Weiteren der wesentliche Gegenstand dieser Arbeit sein werden, sehr gering.

Der Götzendienst (*al-waṭanīya*)

Der Götzendienst bzw. Polytheismus war im Ḥiǧāz zur Entstehungszeit des Islam die am weitesten verbreitete religiöse Strömung, deren Einflüsse sich eklatant in allen Bereichen des Lebens zeigten.

Die Ka'ba als bedeutendste Gebetsstätte in Mekka wirkte als Zentrum des Götzendienstes und nahm seit Beginn ihres Aufbaus im religiösen Leben der Menschen dieser Umgebung eine zentrale Rolle ein.⁵ Die Heiligkeit des Tempels wurde insbesondere auf die in in seinem Inneren vorhandenen 370 Götzenbilder zurückgeführt.⁶ Auch im Koran wird diese würfelförmige Gebetsstätte Tempel als der erste Ort der Anbetung auf der Erde geschildert.⁷ Den Quellen zufolge hatte jeder Stamm vor dem Islam (zur Zeit der *ǧāhilīya*⁸) in der Ka'ba seine eigenen Götzenbilder und jedes dieser einzelnen Götzenbilder nahm der Stärke seines Stammes entsprechend seinen Platz in der Ka'ba ein.⁹ Dem damals herrschenden Stamm von Mekka, der Quraiš, war der wichtigste und angesehenste Platz für seine Götzen in der Ka'ba bestimmt.¹⁰ Dem Wesen nach waren nach vorislamisch-arabischer Vorstellung alle Götzen Töchter eines Hochgottes.¹¹

Die Menschen aus Mekka kamen zu diesem heiligen Tempel, beteten ihre Götzen an und boten ihnen verschiedene Geschenke und Opfer dar. Nicht nur die hiesigen Bewohner, sondern auch die Menschen aus der Umgebung pilgerten seit der Zeit von Abraham massenweise zu diesem heiligen Tempel zum Gebet sowie zur Opfer- bzw. Geschenkgabe.¹² Dabei genossen die Bewohner von Mekka und speziell diejenigen von ihnen, die das Heiligtum und die Pilgerfahrt kontrollierten, viele Vorteile.¹³ Durch die Pilgerfahrten und die währenddessen stattfin-

⁵ Ausführliches über die Geschichte der Ka'ba und ihrer Bedeutung für die Araber, siehe: AL-AZRAQĪ, Abū al-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh: *Aḥbār Makka wa-mā ǧā'a fihā min ātār*, (Hrsg.: Ar-Ruṣdī aṣ-Ṣāliḥ Malḥas), Madrid 1965, Bd. I, S. 31 ff. KREMER, Alfred von: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1877, Bd. II, S. 3 ff.

⁶ AL-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 120 f. ĞAWĀD 'ALĪ: *Tārīḥ al-'arab fī al-islām: as-sīra an-nabawīya*, Bagdad 1961, S. 43.

⁷ Der entsprechende Vers lautet: „*Das erste (Gottes)haus, das den Menschen aufgestellt worden ist, ist dasjenige in Bakka (d. h. Mekka) (aufgestellt) zu Segen und zur Rechtleitung für die Menschen in aller Welt.*“ KORAN: 3/96.

⁸ Ausführliches über diesen Begriff (*al-ǧāhilīya*) siehe: GOLDZIHNER, Ignaz: „Was ist unter „Al-ǧāhilīya“ zu verstehen?“, in: *Muhammedanische Studien*, Teil 1, Halle 1889, S. 219 - 228. CINAR, Hüseyin Ilker: *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster, Hamburg, London 2003, S. 21 ff.

⁹ AṬ-TĀMĪ, Fāṭima Quddūra: *Taṭawwur tārīḥ al-'arab as-siyāsī wa-l-ḥaḍarī min al-'aṣr al-ǧāhilīya ilā al-'aṣr al-umawīya*, 1. Aufl., Bairūt 1997, S. 59. Zu den Götzen der einzelnen Sippen siehe: IBN ḤIṢĀM, Abī Muḥammad 'Abd al-Malik: *as-Sīra an-nabawīya*, (Hrsg.: Muṣṭafā as-Saqqā – Ibrāhīm al-Abyārī – 'Abd al-Ḥāfiṣ Ṣalabī), 7. Aufl., Bairūt 2009, Bd. I, S. 92. AL-KALBĪ, Abū al-Munḍir al-Ḥiṣām b. Muḥammad as-Sā'ib: *Kitāb al-aṣnām*, (Hrsg.: Aḥmad az-Zakī), Kairo 1924, S. 9 ff. SALĪM, Aḥmad Amīn: *Ġawānīb min tārīḥ wa-ḥaḍarat al-'arab fī l-'uṣūr al-qadīma*, Kairo 1996, S. 240 ff. TAESCHNER, Franz: *Geschichte der arabischen Welt*, (Hrsg.: Schaefer, Hans Heinrich), Heidelberg, Berlin, Magdeburg 1944, S. 35.

¹⁰ Vgl. ĞAWĀD 'ALĪ: *al-Mufaṣṣal fī tarīḥ al-'arab qabl al-islām*, Bairūt 1970, Bd. VI, S. 253.

¹¹ AL-KALBĪ: 1924, S. 19. GRUNEBAUM, Gustav Edmund von: *Der Islam in seiner klassischen Epoche*, Zürich, Stuttgart 1966, S. 24.

¹² AL-AFGĀNĪ, Sa'īd: *Aswāq al-'arab fī al-ǧāhilīya*, Kairo 1993, S. 202.

¹³ Vgl. NAGEL, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, München, Zürich 1981, Bd. I, S. 26. Vgl. 'AQIL, Nabīh: *Tārīḥ al-'arab al-qadīm al-'aṣr al-ǧāhilī*, Damaskus 1982/1983, S. 231. Vgl. DALW, Burhān ad-Dīn: *Ġazīrat al-'arab qabl al-islām: at-tārīḥ al-iqtisādī – al-iǧtimā'ī – at-tāqafī – as-siyāsī*, 1. Aufl., Bairūt 1989, Bd. I, S. 133 ff.

denden Messen und Märkte erwarben sie nicht nur wirtschaftlichen Nutzen, sondern zugleich auch gesellschaftliches Ansehen und religiöses Prestige, da in dieser Phase Wirtschaft, Kultur und Religion ihren jährlichen Höhepunkt erzielten.¹⁴

Die Verehrung der Götzen erfolgte durch Berührung der Standbilder, Umschreitung der Heiligtümer, Niederwerfungen und Opfergaben.¹⁵ Den Überlieferungen zufolge wurde von menstruierenden Frauen erwartet, von den Göttern pietätshalber fernzubleiben, um auf diese Weise die Ehrerweisung ihnen gegenüber zum Ausdruck zu bringen.¹⁶ Geschäftliche Unternehmungen standen in einem engen Zusammenhang mit dem Besuch von lokalen Gottheiten. So besuchten Reisende direkt nach ihrer Ankunft und auch vor ihrer Abreise die lokalen Götzen in den Städten, in die sie reisten, und baten um Segen für ihre Unternehmung.¹⁷ Höchstwahrscheinlich trugen die Menschen während ihren Reisen auch kleine Skulpturen ihrer Gottheiten als Amulette mit sich, womit sie sich unterwegs Schutz vor gefährlichen Vorfällen sowie Segen und Glück für ihre Unternehmungen erhofften. Gleichmaßen wird den Göttern auch in den Kriegen eine magische und außergewöhnliche Fähigkeit beigemessen. Die Menschen nahmen ihre Götterstandbilder mit in Kriege, in der Hoffnung die Unterstützung und Hilfe ihrer Lokalgottheiten gegen den Feind zu erhalten.¹⁸ Überlieferungen zufolge ist auch bekannt, dass die damaligen Mekkaner bei Schwurleistungen den Namen ihrer Götter nannten, um die Wahrheit und Ernsthaftigkeit ihrer Aussagen zusätzlich zu betonen.¹⁹

Den Ursprung und Beginn des Götzendienstes in der Menschheitsgeschichte ordnet der Historiker al-Kalbī bereits in die Zeit nach dem Ableben Adams ein.²⁰ Der Beginn polytheistischer Praktiken im Hiğāz dagegen gehe auf den Brauch der Pilger zurück, bei jedem Besuch der heilig angesehenen Ka'ba ein Stück von ihrer Wand abzubringen und dieses anschließend zum Zwecke der Verehrung in die Heimat mitzunehmen. Durch einen Wandel mit der Zeit vergaßen die folgenden Generationen aber den eigentlichen Ursprung dieser Steinstücke, sodass sie damit anfangen, jene Steine als Götterbilder zu verehren.²¹ Weiterhin wird über die eigentliche Herkunft einiger bekannter Götzenbilder berichtet, dass sie ursprünglich als Abbilder von hoch angesehenen Persönlichkeiten der vorislamischen Gesellschaft hergestellt worden waren. Der Ursprung dieser als Erinnerung und Andenken angefertigten Bilder und Statuen seien aber von den kommenden Generationen vergessen worden, sodass sie zunehmend zu Götterbildern umgedeutet und schließlich angebetet wurden.²²

In Zusammenhang hierzu wird in den Quellen berichtet, dass in der Ka'ba zwei Götzen vorhanden waren; der eine in Gestalt eines Mannes und der andere in Gestalt einer Frau. Den Überlieferungen zufolge vollzogen beide miteinander in der Ka'ba trotz des Verbotes den Geschlechtsverkehr, worauf sie Gott mit der Versteinigung bestrafte. Der Ursprung dieser

¹⁴ Vgl. KHOURY, R. Georges: *Der Islam: Religion, Kultur, Geschichte*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1993, S. 11. Vgl. DALW, Burhān ad-Dīn: 1989, Bd. II, S. 272. Ausführliches über diese Messen und ihre Zeiten und Funktionen, siehe: Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 187 f. Diese Messen bestanden auch in islamischer Zeit noch eine Weile. Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 190. CINAR, Hüseyin Ilker: 2003, S. 46 ff.

¹⁵ TAESCHNER, Franz: 1944, S. 35.

¹⁶ 'AQIL, Nabīh: 1982/1983, S. 266.

¹⁷ Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 117.

¹⁸ IBN ḤABĪB: *K. al-Muḥabbar*, Bairūt o. J., S. 315. WATT, William Montgomery: *Muhammed at Mecca*, Oxford 1968, S. 24.

¹⁹ Al-WĀQIDĪ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar: *Kitāb al-mağāzī li-Wāqidī*, (Hrsg.: Marsden Jones), London 1966, Bd. I, S. 32 f. S. 80. S. 92. S. 105. Bd. II, S. 485. S. 492. S. 702. Bd. III, S. 961.

²⁰ Al-KALBĪ: 1924, S. 50.

²¹ IBN ḤIŠĀM: 2009, Bd. I, S. 91. Al-KALBĪ: 1924, S. 6. Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 116. QĀNSŪ, 'Abd al-'Azīz - ḤALLĀQ, Ḥassān- FAWWĀZ, Muṣṭafā Nağīb: *Muqaddima fī tāriḥ al-'arab: at-tāriḥ as-siyāsī wa-l-iqtisādī wa-l-iğtimā'ī wa-d-dīnī wa-l-'ilmī*, Bairūt 1991, S. 40 f.

²² Al-BAIDĀWĪ, Nāṣir ad-Dīn Abī al-Ḥair 'Abd Allāh b. 'Umar: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl: tafsīr al-Baidāwī*, 2. Aufl., Kairo 1968, Bd. II, S. 508.

Götzenbilder geriet in Vergessenheit und sie wurden als Gottheiten angebetet.²³ Die Anbetung Hubals, der in Menschengestalt²⁴ abgebildet wurde und die wichtigste sowie höchste Gottheit des Stammes der Quraiš war²⁵, geht auf den Bericht zurück, nach dem ‘Amr b. Luḥai aus Damaskus sein Standbild nach Mekka brachte und die Menschen als ihr Stammesoberhaupt dazu aufrief, es ihm bei der Verehrung des Götzens gleichzumachen.²⁶ Auf diese Weise integrierte sich der Ritus der Anbetung und Verehrung Hubals unter den Stammesmitgliedern der Quraiš in Mekka.

Über die Verbreitung des Polytheismus in Mekka wird berichtet, dass in jedem Haus der Quraiš ein Götzenbild vorhanden war und dass jeder Stamm aus dieser Umgebung mindestens einen stammesspezifischen Götzen besaß,²⁷ der wiederum jeweils über einen eigenen Priester verfügte.²⁸ Sofern jemand kein Götzenbild im eigenen Haus hatte, begab er sich zur Ka‘ba und betete vor Ort einen hiesigen Götzen an, dem er sich verbunden fühlte.²⁹ Wie bereits erwähnt, verfügten die Götzenbilder entsprechend der Stärke des jeweiligen Stammes einen Platz in der Ka‘ba, in der sie aufgestellt, angebetet und verehrt wurden.

In dieser Umgebung lebten Persönlichkeiten, die eigens für die Herstellung und den Verkauf dieser Götzen verantwortlich waren. Unter ihnen ist die Person ‘Ikrima b. Abī Ḡahil zu finden, die als Hersteller und Hauptverkäufer der Götzenbilder in Mekka galt. Den Quellen zufolge suchte er nach seiner Konversion zum Islam die Häuser auf, in denen Götzen aufbewahrt wurden, um sie anschließend zu zerschlagen.³⁰

Die Quellen geben uns auch Auskunft über die Namen der bekannten Götzen und Götzenbilder, welche im Ḥiǧāz auf diverse Art und Weise verehrt wurden. Hubal war – wie bereits erwähnt – die wichtigste und angesehenste Gottheit unter den Götzen aus dem Stamm Quraiš in Menschengestalt. Der als männlich eingestufte Hubal wurde auch „Herr des Hauses“ oder einfach „Herr“ genannt. Die Menschen wandten sich an ihn bei all ihren Fragen und Sorgen.³¹ Die linke Hand dieses Götzens bestand aus Gold, da sie zuvor zerbrochen wurde und der Stamm Quraiš ihm eine neue Hand aus Gold formte.³² Man berichtet in den Quellen häufig von drei weiblichen Götzen, welche ebenso dem Stamm Quraiš angehörten. Diese hießen al-Lāt, al-‘Uzzā und Manāt. Es handelte sich hierbei um jene weibliche Gottheiten, die seitens der Quraišiten während ihres Umlaufs um die der Ka‘ba angebetet und als Fürsprecher angesehen wurden.³³ Unter diesen drei weiblichen Götzen gab es eine gewisse Rangordnung. So genoss al-‘Uzzā das höchste Ansehen, gefolgt von al-Lāt an zweiter Stelle und schließlich von Manāt an dritter Stelle.³⁴ Den Götzen al-‘Uzzā verehrten seine Anbetter bis zur Eroberung Mekkas seitens des Propheten. Nach der Eroberung Mekkas schickte der Prophet Ḥālid b. Walīd (gest. 22 H./642) zu al-‘Uzzās Standbild, welches er zerstörte,³⁵ ehe er anschließend

²³ IBN ḤIŠĀM: 2009, Bd. I, S. 95 f. Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 88. Al-Wāqidī nennt die Namen derjenigen, welche zum Stamm Ḡurhum gehören und aufgrund unzüchtigen Verhaltens in der Ka‘ba zu Stein geworden sind. Ihm zufolge hieß der Mann Isāf b. ‘Amrū und die Frau Nā‘ila bt. Suhail. Al-WĀQIDĪ: 1966, Bd. II, S. 841.

²⁴ ḠAWĀD ‘ALĪ: 1970, Bd. VI, S. 253.

²⁵ Al-KALBĪ: 1924, S. 27 f.

²⁶ IBN ḤIŠĀM: 2009, Bd. I, S. 91.

²⁷ Al-KALBĪ: 1924, S. 33. Vgl. Al-WĀQIDĪ: 1966, Bd. II, S. 870 f.

²⁸ Über die Priester bestimmter Götzen, siehe: Al-KALBĪ: 1924, S. 22, 35, 55, 59.

²⁹ Al-KALBĪ: 1924, S. 33. Vgl. Al-WĀQIDĪ: 1966, Bd. II, S. 870 f.

³⁰ Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 123. Al-WĀQIDĪ: 1966, Bd. II, S. 870.

³¹ ḠAWĀD ‘ALĪ: 1970, Bd. VI, S. 253.

³² Al-KALBĪ: 1924, S. 27 f.

³³ Al-KALBĪ: 1924, S. 19.

³⁴ Al-KALBĪ: 1924, S. 18. IBN ḤABĪB: *Kitāb al-Muḥabbar*, S. 315. ḤASAN, Ḥasan Ibrāhīm: *Tārīḥ al-islām, as-siyāsī wa-d-dīnī wa-t-ṭaqāfī wa-l-iǧtimā‘ī*, 11. Aufl., Bairūt, Kairo 1991, Bd. I, S. 61 f.

³⁵ Al-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 126.

seine Priester hinrichtete.³⁶ Al-Lāt wurde indessen vorwiegend in aṭ-Ṭā'if verehrt.³⁷ Die dort ansässige Sippe Ṭaqīf huldigte ihr derart, wie der Stamm Quraiš dem Götzen al-‘Uzzā große Verehrung zollte.³⁸ Nach der Eroberung Mekkas veranlasste der Prophet durch seine Gefährten Abū Sufyān b. Ḥarb (gest. 31 H./651-2) und al-Muğīra b. Šu‘ba (gest. zwischen 48-51 H./668-671) die Zerstörung al-‘Uzzās.³⁹ Was al-Manāt betrifft, handelte es sich hierbei höchstwahrscheinlich um die älteste der vorislamischen Gottheiten. Sie wurde besonders von den Menschen verehrt, die im Gebiet zwischen Mekka und Medina lebten.⁴⁰ Dem Bericht von al-Kalbī (gest. 204 H./819) zufolge brachten dieser Gottheit in erster Linie die zwei bekannten Sippen aus Medina, die Aws und Ḥazrağ, Achtung und Hochschätzung entgegen.⁴¹ In einer von al-Wāqidī (gest. 207 H./822) erwähnten und auf Sa‘d b. Zaid al-Ašhalī zurückgehenden Überlieferung heißt es, dass dieser Götze auf Befehl des Propheten von ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 41 H./661)⁴² im Monat Ramaḍān des achten Jahres nach der Auswanderung zerstört wurde.⁴³

Neben den erwähnten angesehenen Göttern wurde in Mekka noch zwei weiteren Gottheiten große Verehrung entgegengebracht, nämlich Isāf und Nā'ila. Der Ursprung dieser zwei Götzen sei auf eine Frau und einen Mann aus *Ğurhum* zurückzuführen, welche entgegen des Verbots in der Ka‘ba Unzucht getrieben hätten und zur Bestrafung in Stein verwandelt worden seien.⁴⁴ Nach einer anderen Überlieferung stellte ‘Amru b. Luḥai diese Götzen auf dem Hügel Šafā auf, nachdem er sie nach Mekka gebracht hatte.⁴⁵ Neben diesen Göttern erwähnt der Koran noch weitere Götzen wie Wadd, Ya‘ūq, Suwā‘, Yağūt und Nasr, die nach Ansicht der Korankommentatoren besonders vom Volk des Propheten Noah Verehrung genossen.⁴⁶ Wellhausen konstatiert, dass diese Gottheiten bis zum Auftreten des Islam von den arabischen Stämmen angebetet wurden.⁴⁷

Unter den Arabern, welche die Götzen verehrten, existierte zudem der Glaube an den zentralen Schöpfer- und Hochgott Allāh,⁴⁸ bei dem die anderen Gottheiten als Vermittler fungierten und Fürsprache für sie hielten.⁴⁹ Auch der Koran nimmt Bezug auf jene Handlungsweise der

³⁶ AI-KALBĪ: 1924, S. 25 f.

³⁷ IBN ḤABĪB: *K. al-Muḥabbar*, S. 315.

³⁸ AI-KALBĪ: 1924, S. 27.

³⁹ IBN ḤABĪB: *K. al-Muḥabbar*, S. 315.

⁴⁰ AI-KALBĪ: 1924, S. 13.

⁴¹ AI-KALBĪ: 1924, S. 13. Aš-Šahraštānī fügte den Dienern dieses Idols neben Aws und Ḥazrağ noch Ğassān hinzu: „*wa-Manātu li-l-Awsi wa-l-Ḥazraği wa-Ğassānin*.“ Aš-ŠAHRASṬĀNĪ, Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. Abī Bakr Aḥmad: *al-Milal wa-n-niḥāl*, (Hrsg.: Muḥammad Sayyid al-Kailānī), Kairo 1961, Bd. II, S. 237.

⁴² ḤASAN, Ḥasan Ibrāhīm: 1991, Bd. I, S. 61.

⁴³ AI-WĀQIDĪ: 1966, Bd. I, S. 6. Bd. II, S. 870.

⁴⁴ IBN ḤIŠĀM: 2009, Bd. I, S. 95 f. AI-AZRAQĪ: 1965, Bd. I, S. 88.

⁴⁵ Aš-ŠAHRASṬĀNĪ: 1961, Bd. II, S. 238.

⁴⁶ KORAN: 71/23. Az-ZAMAḤŠARĪ, ‘Umar b. Muḥammad: *Tafsīr al-Kaššāf*, 1. Aufl., Bairūt 1995, Bd. IV, S. 607. ABŪ as-SU‘ŪD, Muḥammad b. Muḥammad: *Iršad al-‘Aql as-salīm*, 1. Aufl., Bairūt 1999, Bd. VI, S. 310. Ar-RĀZĪ, Faḥr ad-Dīn: *at-Tafsīr al-Kabīr, Mafātiḥ al-Ğaib*, 2. Aufl., Bairūt 2004, Bd. XXX, S. 128.

⁴⁷ WELLHAUSEN, J.: *Reste arabischen Heidentums*, in: *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft, Berlin 1887, S. 11.

⁴⁸ AMBROS, Arne A.: „Historischer Islam – zeitloser Islam, Kultur des Islam“, (Hrsg.: Otto Mazal), in: *Biblos – Schriften*, Wien 113 (1981), S. 8. Ausführliches über die Zeichen dieses Hochgottes siehe: WATT, William Montgomery: „The Quran and Belief in a „High God“, in: *Der Islam*, Berlin 56 (1979), S. 205 ff.

⁴⁹ AI-MAS‘ŪDĪ, Abū Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusain b. ‘Alī: *Murūğ aḍ-ḍahab wa-ma‘ādin al-ğawhar*, (Hrsg.: Yūsuf As‘ad Dāğir), 2. Aufl., Qūm 1984, Bd. II, S. 103. Der Koran behandelt auch den Glaube bezüglich der Fürsprache der Götzen bei Gott und lehnt dieses Vorgehen grundsätzlich ab: „Sie verehren anstelle Gottes, was ihnen weder schadet noch nützt, und sagen: ‚Das sind unsere Fürsprecher bei Gott.‘ Sprich: ‚Wollt ihr denn Gott etwas kundtun, was Er nicht kennt, weder in den Himmeln noch auf der Erde? Preis sei ihm, und erhaben ist Er über das, was sie (Ihm) beigesellen.‘“ KORAN: 10/18.

polytheistischen Araber und berichtet von deren Aussage, wonach sie den Götzen nur dienten, damit sie ihnen Zutritt in Allāhs Nähe verschafften.⁵⁰

Der Historiker al-Kalbī tradiert, dass der als Oberhaupt der Mekkaner bekannte Abū Sufyān b. Ḥarb bei der Schlacht von Uḥud (3/625) den Sieg über die Muslime als Beweis der Macht und Größe von Hubal über Allāh gesehen und als solches laut gepriesen habe. Der Prophet hingegen widersprach dieser Behauptung und bekräftigte die Einzigkeit und Größe Allāhs gegenüber Hubal. Aus der Aussage Abū Sufyāns und der Erwiderung des Propheten ist zu erschließen, dass Hubal nicht die Rolle eines Vermittlers oder Fürsprechers innehatte, sondern vielmehr als die eigentliche Gottheit betrachtet wurde.⁵¹

Die Kultur der Götzenverehrung war in Mekka und in den umliegenden Gebieten bis zur Eroberung Mekkas durch die Muslime die einflussreichste und herrschende Tradition. Der Islam und seine ersten Anhänger hatten gegen große Widerstände seitens der Polytheisten anzukämpfen. Die angespannte Situation zwischen den beiden Parteien konnte erst durch die Eroberung Mekkas – d.h. des Zentrums des Polytheismus – beendet werden. Mit der Einnahme Mekkas begaben sich die Muslime in das Herzstück Mekkas, also in die Ka‘ba, die bis dato mit 370 Götzen ausgestattet war. Nach dem Mittagsgebet wurden diese Götterbilder auf Befehl des Propheten Muhammad ausnahmslos zusammengetragen, zerbrochen und verbrannt. Der Überlieferung nach richtete der Prophet einen Stab auf die Götzenbilder und rezitierte dabei den Koranvers 17/81, woraufhin alle diese auf ihre Vorderseite umfielen.⁵² Mit der Eroberung der heiligen Stadt wurden nicht nur die Götzen in der Ka‘ba zerschlagen. Ebenso wurden auch jene Götterbilder, die in der Umgebung Mekkas existierten, durch ausgesandte Truppen vernichtet.

Die Rechtgläubigkeit bzw. das Ḥanīfentum (*al-ḥanīfiyya*)

Neben dem Polytheismus war unter den vorislamischen Arabern im Ḥiǧāz auch das Hanīfentum als eine Religionsform, die monotheistisch geprägt war, verbreitet. Zum Begriff *al-ḥanīfiyya* und seinem etymologischen Ursprung bestehen unterschiedliche Erklärungen. Während muslimische Gelehrte den Ursprung dieses Wortes im Rahmen der Arabischen Sprache erforschten und deuteten,⁵³ bemühten sich westliche Forscher um eine Herleitung aus der syrischen, aramäischen oder hebräischen Sprache.⁵⁴ Dieser Begriff wird aus islamisch-theologischer Perspektive auf die (Ur)religion des Propheten Abraham zurückgeführt, deren

⁵⁰ KORAN: 39/3.

⁵¹ AL-KALBĪ: 1924, S. 28. Al-Wāqidī (gest. 207 H./822) zufolge fand dieses Gespräch nicht zwischen dem Propheten und Abū Sufyān, sondern zwischen ‘Umar und Abū Sufyān nach der Schlacht von Uḥud statt: „(...) *fa-qāla Abū Sufyāna: u ‘lu Hubal! fa-qāla ‘Umar: Allāhu a ‘lā wa-aǧalla! (...)*.“ AL-WĀQIDĪ: 1966, Bd. I, S. 297.

⁵² AL-WĀQIDĪ: 1966, Bd. II, S. 831 f.

⁵³ Laut Ibn Manzūr (gest. 711 H./1311) versteht man unter einem „*ḥanaf*“, (ḥ-n-f-) wörtlich die „Krümmung an den Füßen“. Ein Mann, der eine solche Krümmung an seinen Füßen aufweist, werde als „*aḥnaf*“ bezeichnet, eine Frau mit demselben Merkmal als „*ḥunafā*“. IBN MANZŪR, Ġamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mukrim: *Lisān al-‘Arab*, Bairūt 1956, Bd. IX, S. 56 ff. Von al-Aḥfaš wird berichtet, dass er die Bedeutung des Terminus *ḥanīf* so verstanden habe, dass dieser in vorislamischer Zeit (in der *ǧāhiliyya*) diejenigen Personen bezeichnete, welche beschnitten gewesen seien und die Ka‘ba (als ein Pilgerfahrer) besucht hätten. Denn außer diesen beiden religiösen Pflichten sind bei den vorislamischen Arabern keine weiteren Elemente der Religion Abrahams zu finden. All diejenigen, die beschnitten waren und die Ka‘ba im Rahmen einer Pilgerfahrt besuchten, nannte man also *ḥanīf*. Mit dem Entstehen des Islam wandelte sich diese Bedeutung. In islamischer Zeit nahm *ḥanīf* die Bedeutung „Muslim“ an. IBN MANZŪR: 1956, Bd. IX, S. 57.

⁵⁴ Sprenger berichtet über den Ursprung dieses Wortes, dass es, obwohl im Syrischen bereits vorhanden, erst auf dem Weg der aramäischen Sprache ins Arabisch eindrang. SPRENGER, A: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1861, Bd. I, S. 67. Grünebaum behauptet an dieser Stelle, dass dieses Wort von dem Syrischen ins Arabisch eingetreten ist. GRÜNEBAUM, Gustav Edmund von: 1966, S. 26.

Anhänger als *ḥanīf* bezeichnet wurden. Der Ausdruck kommt sowohl im Koran⁵⁵ als auch in der Sunna des Propheten Muhammad⁵⁶ in verschiedenen Verbalableitungen vor. Aus allen Koranversen, die sich direkt oder indirekt mit dem Ḥanīfentum befassen, lässt sich folgern, dass diese Richtung von Gott gelobt, gepriesen und immerzu mit dem Namen Abrahams in Verbindung gebracht wird.⁵⁷ Die monotheistische Haltung Abrahams nimmt in den entsprechenden Versen für die Muslime eine Vorbild- und Orientierungsfunktion ein. Gleichermäßen beschrieb der Prophet Muḥammad das Ḥanīfentum als eine bei Gott hochgeschätzte und angesehene Religion.⁵⁸

Die Anhänger dieser Richtung glaubten an die Existenz eines einzigen Gottes, wie später die Muslime auch. Außerdem waren ihnen bestimmte Eigenschaften eigen, wie die Orientierung an dem Beispiel Abrahams und der Aufruf zur Hinwendung an seine Religion, die Ablehnung jeglicher Götzenanbetung, die Enthaltensamkeit von alkoholischen Getränken⁵⁹, der Glaube an die Auferstehung nach dem Tode sowie die Umsetzung gewisser Praktiken während der rituellen Pilgerfahrt zur Kaʿba.

Des Weiteren sollen sie auch spätere Regelungen der *ṣarīʿa* wie die Beschneidung, die rituelle Ganzkörperwaschung, die Abgabe von 100 Kamelen als Bußgeld bei Totschlag sowie das Verbot der Eheschließung mit nahen Verwandten befolgt haben.⁶⁰ Die Reinigung des Körpers genoss unter ihnen hohe Priorität⁶¹ und sorgfältige Zahnpflege zählte ebenso zu ihren Gewohnheiten.⁶² Die Waschung und Verhüllung der Leichen, die Verrichtung des Totengebets, die Bewirtung von Gästen, die Gastfreundschaft und der gute Umgang mit Nachbarn waren wichtige Merkmale dieser monotheistischen Richtung.⁶³

Die Quellen teilen uns auch die Namen einiger Anhänger dieser religiösen Richtung mit, welche vor und beim Erscheinen des Islam in Mekka und seiner Umgebung gelebt haben sollen. Waraqa b. Nawfal⁶⁴ ist an dieser Stelle als eine bekannte Persönlichkeit zu nennen, obgleich er später zum Christentum übergetreten sei. ʿUbaid Allāh b. Ġaḥṣ⁶⁵, Zaid b. ʿAmru b. Nufail⁶⁶ und ʿUṭmān b. al-Ḥuwairiṭ⁶⁷ gehören ebenfalls zu den namentlich erwähnten Persönlichkeiten, die als Angehörige des Ḥanīfentums bekannt waren. Weiterhin werden in den Quellen

⁵⁵ Zehn Mal in Singularform: KORAN: 2/135, 3/67, 3/95, 4/125, 6/79, 6/161, 10/105, 16/120, 16/123, 30/30. und zwei Mal in Pluralform: KORAN: 22/31, 98/5.

⁵⁶ Al-BUḤĀRĪ, Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. al-Muġīra: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981, *K. manāḳib al-anṣār* 24, Bd. II/I, S. 233.

⁵⁷ KORAN: 4/125. Der Begriff *ḥanīf* und der Name Abraham werden in den folgenden Versen zusammen benutzt: 2/135, 3/67, 3/95, 4/125, 6/161, 16/120, 16/123.

⁵⁸ Al-BUḤĀRĪ: 1981, *K. al-Īmān* 29, Bd. I, S. 15.

⁵⁹ SCHULTHESS, Friedrich: „Umajja b. Abi-ṣ-Ṣalt“, in: *Orientalische Studien*, (Hrsg.: Carl Bezold), Giesen 1906, S. 87. Al-ʿUMARĪ, Aḥmad Ġamāl: *aṣ-Ṣuʿarāʾ al-ḥunafāʾ*, 1. Aufl., Kairo 1981, S. 111.

⁶⁰ Al-ʿUMARĪ: 1981, S. 117.

⁶¹ Al-ʿUMARĪ: 1981, S. 117 f.

⁶² Al-ʿUMARĪ: 1981, S. 117.

⁶³ Al-ʿUMARĪ: 1981, S. 118.

⁶⁴ Muḥammad b. Ḥabīb al-Baġdādī (gest. 235 H./849) berichtet über Waraqa b. Nawfal, dass dieser erst einer der Hanīfen war und dann Christ wurde. Er blieb dann Christ und studierte die religiösen Schriften: Al-BAĠDĀDĪ, Muḥammad b. Ḥabīb: *Kitāb al-munammaq fī aḥbār al-Quraiṣ*, (edi. Ḥūršīd Aḥmad Fāruq), 1. Aufl., o. O. 1964, S. 176. al-Buḥārī beschreibt ihn auch als Christ. Al-BUḤĀRĪ: 1981, *bābu kaiḥa kāna baʿda l-waḥyi* I, Bd. I/I, S. 3.

⁶⁵ ʿUbaid Allāh b. Ġaḥṣ wurde Muslim, dann wanderte er nach Abessinien aus, wo er anschließend Christ wurde und bis zu seinem Tode blieb: Al-BAĠDĀDĪ, Muḥammad b. Ḥabīb: 1964, S. 178. SPRENGER, A.: 1861, Bd. I, S. 82.

⁶⁶ Zaid b. ʿAmr b. Nufail blieb bei dieser Glaubensrichtung. Er trat weder zum Christentum noch zum Judentum über. Er trennte sich von der Glaubensrichtung seines Stammes, also vom Götzendienst. Al-BAĠDĀDĪ, Muḥammad b. Ḥabīb: 1964, S. 176 ff. SPRENGER, A.: 1861, Bd. I, S. 82.

⁶⁷ ʿUṭmān al-Ḥawairiṭ ging an den Hof des byzantinischen Kaisers und bekehrte sich zum Christentum. Er wurde am kaiserlichen Hof mit großer Achtung behandelt. SPRENGER, A.: 1861, Bd. I, S. 82.

folgende Namen als Vertreter dieser Glaubensrichtung genannt: Quss b. Sā'ida al-Iyādī, Umayya b. Abī aṣ-Ṣalt, Arbāb b. Ri'āb, Suwaid b. 'Āmir al-Muṣṭalaqī, As'ad Abū Karb al-Ḥimyarī, Wakī' b. Zuhair al-Iyādī, 'Umair b. Ğundub al-Ğuhanī, 'Adī b. Zaid al-'Ibādī, Abū Qais Ṣarmat b. Abī Anas, Saif b. Dī Yazan, 'Āmir b. Zārb al-'Adwānī, 'Abd al-Ṭābiḥa b. Ṭa'lab b. Wabra b. Qaḏā'a, 'Ilāf b. Šihāb at-Tamīmī, Multamis b. Umayya al-Kanānī, Zuhair b. Abī Salmā, Ḥālid b. Sinān al-'Abasī, 'Abd Allāh al-Qaḏā'ī, 'Ubaid b. al-'Abraṣ al-Asadī und Ka'b b. Lu'ī.⁶⁸

Im Koran wird an vielen Stellen von der Suche des Menschen nach der wahren Religion und dem Schöpfer des Universums berichtet.⁶⁹ Auch die Geschichte des Propheten Abraham und seines Kampfes gegen den Götzendienst wird in diesem Zusammenhang erzählt.⁷⁰ Die Parallelen, die der Prophet Muḥammad und seine ersten Anhänger in ihren eigenen Erfahrungen gegen den Götzendienst mit denen Abrahams sahen, entwickelte eine gewisse Nähe und Verbundenheit zu ihm. Auch die genealogische Abstammung Muḥammads von Abraham dürfte für dessen besondere Wertschätzung beigetragen haben. Daneben beruhte die Besonderheit Abrahams unter den Arabern vor allem auf der Tatsache, dass dieser gemeinsam mit seinem Sohn Ismā'īl die Ka'ba errichtet und somit für das Blühen des religiösen sowie gesellschaftlichen Lebens in Mekka einen großen Beitrag geleistet hatte.⁷¹

Die Anhänger des Ḥanīfentums verspürten zu den himmlischen und monotheistischen Religionen, besonders dem Christentum, eine außerordentliche Zuneigung. Von einigen namentlich bekannten Ḥanīfen, wie Waraqa b. Nawfal, 'Ubaid Allāh b. Ğaḥš und 'Uṭmān b. al-Ḥuwairī ist bekannt, dass sie für eine Phase ihres Lebens zum Christentum übertraten. Diese Konversionen zum Christentum deuten darauf hin, dass eine große Ähnlichkeit zwischen dem Ḥanīfentum und dem Christentum zu sein schien. Trotz allem nahm nach Serauky die Mehrheit der Ḥanīfen nicht das Christentum oder das Judentum an, sondern blieb auf ihrem eigenen monotheistischen Weg.⁷² In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass der Koran Abraham aufgrund seines standhaften Vorgehens gegen den Polytheismus als Muslim bezeichnet und die Vorstellung, er sei Jude oder Christ gewesen, völlig ablehnt.⁷³

Über die Anzahl der Anhänger dieser religiösen Richtung sind aus den Quellen zwar keine genauen Angaben zu entnehmen, ihre überschaubare aber wahrnehmbare Existenz in Mekka und Umgebung lässt sich dennoch festhalten. Die Anhänger des Ḥanīfentums hielten sich vom gesellschaftlichen Leben meist zurück und lebten in Askese. Womöglich aus diesem Grunde gibt es keine Hinweise auf eventuelle Konflikte zwischen den monotheistisch ausgerichteten Ḥanīfen und den Polytheisten Mekkas. Wahrscheinlich wurde diese kleine und relativ passive religiöse Ausrichtung von den herrschenden Mekkanern nicht als eine Gefahr wahrgenommen, weswegen sie auch auf keinen bedrohlichen Widerstand stießen, wie die Muslime ihn erfahren mussten.

Die grundlegenden Vorstellungen und konkreten Vorschriften dieser Glaubensrichtung wurden von der neu aufkommenden islamischen Religion größtenteils begrüßt und bestätigt. Bezugnehmend auf Wellhausen⁷⁴ kann sogar gesagt werden, dass das Auftreten des Ḥanīfentums in dieser Region als ein vorbereitendes Element für das Aufkommen des Islams wirkte.

⁶⁸ ĞAWĀD 'ALĪ: 1970, Bd. VI, S. 463. DALW, Burhān ad-Dīn: 1989, Bd. II, S. 242.

⁶⁹ KORAN: 19/42, 19/43, 19/44, 6/76-79.

⁷⁰ KORAN: 6/75. „Und als Abraham zu seinem Vater Āzar sagte: ‚Nimmst du die denn Götzen zu Göttern? Ich sehe dich und dein Volk in einem offenkundigen Irrtum.‘“

⁷¹ Über den Stammbaum des Propheten Muhammad, siehe: IBN ḤIŠĀM: 2009, Bd. I, S. 25 ff.

⁷² SERAUKY, Eberhard: *Geschichte des Islams: Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfängen bis zur Mitte des XX. Jahrhunderts*, Berlin 1991, S. 47 f.

⁷³ KORAN: 3/67.

⁷⁴ WELLHAUSEN, J.: 1887, S. 203.

Die religiöse Richtung *aṣ-ṣābi'īya*

Eine weitere bekannte religiöse Strömung dieser Region im 6. und 7. Jahrhundert war die *ṣābi'īya*. Der Begriff lässt sich von der arabischen Wurzel *ṣ-b'* herleiten. Nach Ibn Manzūr bedeutet er „aus einer Religion ausscheiden, um einer anderen beizutreten.“⁷⁵ Es wird berichtet, dass diejenigen aus dem Stamm der Quraiš, die aus dem Polytheismus ausschieden und sich mit dem Propheten Muḥammad dem Monotheismus anschlossen, als *aṣ-ṣābi'*, d.h. als die Anhänger der Glaubensrichtung der *ṣābi'īya*, bezeichnet wurden.⁷⁶ Nach Dāwūd wurde dieses Wort von den vorislamischen Arabern für die Muslime verwendet.⁷⁷ aš-Šahrastānī (gest. 548 H./1153) zufolge habe dieses Wort indessen ein vielfältiges Bedeutungsspektrum und nehme Bedeutungen an wie etwa „abweichen,“, „sich neigen“ sowie „abirren“. Demnach wird für ihn derjenige, der von den Wegen der Propheten und der Gerechtigkeit abweicht, als *aṣ-ṣābi'* bezeichnet.⁷⁸

Darüber hinaus gibt es auch Berichte darüber, dass sich die Anhänger dieser religiösen Strömung in zwei Gruppen teilten, von denen die eine ḥanīfisch, d.h. monotheistisch ausgerichtet war und die andere hingegen polytheistisch.⁷⁹ Während die Gruppe mit der polytheistischen Ausprägung Himmelskörper verehrte, befolgte der monotheistisch ausgerichtete Zweig himmlische Regeln.

Vor allem aus den Werken der islamischen Gelehrten geht die tatsächliche Existenz dieser beiden Richtungen hervor. Problematisch dabei ist allerdings, dass manche Gelehrte nur die eine Richtung, manche Gelehrte hingegen nur die andere Richtung dieser Religionsform zum Gegenstand ihrer Beschreibungen machten, ohne auf deren gemeinsame Wurzel hinzuweisen, sodass der falsche Eindruck entstehen könnte, bei ihnen handele es sich um zwei grundverschiedene, voneinander unabhängige Religionen. Während sich etwa aṭ-Ṭabarī (gest. 310 H./922), Ibn Manzūr und Dāwūd bei ihren Betrachtungen mit der monotheistischen Ausprägung dieser Religionsgemeinschaft auseinandersetzten, konzentrierte sich aš-Šahrastānī auf deren polytheistischen Zweig. Von der polytheistischen Ausprägung dieser Gemeinschaft wird berichtet, dass sie insbesondere im Jemen, in Ḥarrān und in der Umgebung des Irak verbreitet gewesen war.⁸⁰

Auch gibt es einige Angaben darüber, dass diese Religionsgemeinschaft ursprünglich himmlisch und monotheistisch war, sich aber im Nachhinein zu einer polytheistischen Glaubensrichtung umgewandelt habe. Unter den Koranexegeten bestehen hierzu unterschiedliche Deutungen. Az-Zamaḥṣarī berichtet weiter bezüglich des Verses 22/17, dass die Anhänger dieser Richtung eine Gruppe des Christentums waren.⁸¹ Während aṭ-Ṭabarī – wie zuvor angeführt – verschiedentlich auf diese Gemeinschaft Bezug nahm,⁸² äußerte sich az-Zamaḥṣarī bei seiner Erklärung des Koranverses 2/62 dahingehend, dass es sich hierbei um eine Strömung handelte, deren Angehörige allein die Engel verehrten.⁸³ Im Weiteren erläutert az-Zamaḥṣarī mit Bezug zum Vers 22/17, dass die *ṣābi'īya* eine Untergruppe der Christen darstellten.⁸⁴ Diese

⁷⁵ IBN MANZŪR: 1956, Bd. I, S. 108.

⁷⁶ AṬ-ṬABARĪ, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āi al-Qur'ān*, (Hrsg.: Baššār 'Iwād Ma'rūf – 'Iṣām Fāris al-Ḥurtasānī), 1. Aufl., Bairūt 1994, Bd. I, S. 231. IBN MANZŪR: 1956, Bd. I, S. 108.

⁷⁷ DĀWŪD, Ġirġis Dāwūd: *Adyān al-'arab qabl al-islām, wa-waġhuhā al-ḥaḍārī wa-l-iġtimā'ī*, Bairūt 1981, S. 334.

⁷⁸ AŠ-ŠAHRASTĀNĪ: 1961, Bd. II, S. 5.

⁷⁹ AL-ĀLŪSĪ, Maḥmūd aš-Šukrī: *Bulūġ al-arab fī ma'rīfat aḥwāl al-'arab*, Kairo 1942, Bd. II, S. 223 ff.

⁸⁰ ḤASAN, Ibrāhīm Ḥasan: 1991, S. 62.

⁸¹ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1995, Bd. III, S. 145

⁸² AṬ-ṬABARĪ: 1994, Bd. I, S. 231.

⁸³ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1995, Bd. I, S. 149.

⁸⁴ AZ-ZAMAḤṢARĪ: 1995, Bd. III, S. 145.

Deutung wird auch von an-Nasafī (gest. 710 H./1310) bestätigt.⁸⁵ Al-Baidāwī (gest. 791 H./1388) hingegen ordnet die *ṣābi'īya* zeitlich zwischen dem Judentum und dem Christentum ein und stellt sie in ihrer Entstehung mit dem Propheten Noah in Verbindung.⁸⁶ Ferner wird berichtet, dass diese Gemeinschaft zu Gildan gehörte und der Prophet Abraham zu ihr geschickt wurde, damit er sie zurück auf den rechten Weg führe. Neben den Überlieferungen, denen zufolge diese Religion auf Noah zurückgeht, gibt es auch Deutungen, die deren Ursprung auf den Propheten Idrīs zurückführen.⁸⁷

Yazır fasst die Chronik und Erscheinungsformen dieser Richtung in folgenden vier Punkten zusammen: 1.) Die Religion ist im Grunde himmlischen Ursprungs gewesen, 2.) erfuhr im Laufe der Zeit aber eine Verfälschung, 3.) so dass die Verehrung von Engeln und Himmelskörpern begann und schließlich 4.) in der Verehrung von polytheistischen Göttern mündete.⁸⁸

Ausgehend von den Befunden in Bezug auf diese Glaubensgemeinschaft, die aus den Koranversen,⁸⁹ der Überlieferungsliteratur sowie aus den Darstellungen der Gelehrten und Kommentatoren hervorgehen, kann festgehalten werden, dass die *ṣābi'īya* anfangs eine monotheistische Religion war, die sich etappenweise zu einer polytheistischen Glaubensrichtung entwickelte. In diesem Prozess haben höchstwahrscheinlich zahlreiche soziale, politische, geographische und weitere Faktoren eine Rolle gespielt.

Die Dschinnenverehrung (*ibādāt al-ğinn*)

Dschinnenverehrung war eine weitere religiöse Richtung unter den Arabern des Hiğāz in der vorislamischen Zeit. Das Wort Dschinn (*ğinn*) ist ursprünglich arabisch und bedeutet „Verbergen“ und „Verschleierung“.⁹⁰ Die Bezeichnung der Dschinnen als solches beruht grundsätzlich auf der Auffassung, dass sie nicht mit dem menschlichen Auge wahrgenommen werden können und unsichtbare Geistwesen sind.⁹¹ Diese Herleitung wird auch von Überlieferungen untermauert, wonach Engel von den vorislamischen Arabern ebenso als Dschinne bezeichnet wurden, weil auch diese der menschlichen Sehkraft unzugänglich waren.⁹²

Die Araber der vorislamischen Zeit stuften die Dschinnen als mysteriöse, mächtige und gefährliche Wesen ein, welche in der Lage waren, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln.⁹³ Während sie einerseits die Gestalt von Menschen einnehmen konnten, wurden sie andererseits auch – wie die Geschichten der Araber erzählen – in Gestalt von Tieren wieder erkannt. Im letzteren Fall erschienen sie in Form einer Schlange oder eines Viehs.⁹⁴ Im Weiteren existierte die Vorstellung, dass die Dschinnen mit Menschen eheliche Beziehungen eingehen und Kinder zeugen könnten.⁹⁵ Demzufolge sollen die Dschinnen – ähnlich wie die Menschen – Stämme und Sippen, also verwandtschaftliche Beziehungen haben, innerhalb derer

⁸⁵ AN-NASAFĪ, 'Abd Allāh b. Aḥmad: *Tafsīr an-Nasafī: madārik at-tanzīl wa-ḥaqā'iq at-ta'wīl*, 1. Aufl., (Hrsg.: Marwān Muḥammad aš-Ša'ār), Bairūt 1996, Bd. III, S. 147. An-Nasafī berichtet außerdem, dass die Anhänger dieser Richtung Psalmen (*zabūr*) gelesen hätten. AN-NASAFĪ: 1996, Bd. I, S. 95.

⁸⁶ AL-BAIDĀWĪ: 1968, Bd. I, S. 60.

⁸⁷ YAZİR, Elmalı'lı M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, Istanbul 1982, Bd. I, S. 375. aš-Šahrastānī bestätigt auch diesen Bericht, demzufolge der Prophet Abraham diese Richtung abgeschafft habe. AŠ-ŠAHRASṬĀNĪ: 1961, Bd. II, S. 53.

⁸⁸ YAZİR: 1982, Bd. III, S. 1765 f.

⁸⁹ KORAN: 2/62, 5/69.

⁹⁰ IBN MANZŪR: 1956, Bd. XIII, S. 92 ff.

⁹¹ IBN MANZŪR: 1956, Bd. XIII, S. 95.

⁹² IBN MANZŪR: 1956, Bd. XIII, S. 97.

⁹³ DĀWUD, Ğirğis Dāwud: 1981, S. 353.

⁹⁴ DALW, Burhān ad-Dīn: 1989, Bd. II, S. 146.

⁹⁵ AL-ĞĀḤIZ, 'Amr b. Baḥr: *Kitāb al-ḥayawān*, Bairūt 1956, Bd. II, S. 539 und 555. ĞAWĀD 'ALĪ: 1970, Bd. V, S. 46. Auch heute ist die Vorstellung von Eheschließungen und Kindszeugungen mit Dschinnen in der muslimischen Welt vorhanden.

sie eine intensive gegenseitige Solidarität pflegen.⁹⁶ Ihre Aufenthaltsorte waren häufig öde, verlassene Gebiete, Spalten, tiefe Löcher, Höhlen, Berge, Anhöhen und Hügel; also vor allem Orte, in denen sich die Menschen generell aufzuhalten fürchten.⁹⁷ Aus diesem Grund trugen die vorislamischen Araber zum Schutz vor vermeintlichen Gefahren durch Dschinnen diverse Talismane bei sich, die sie aus heiligen Steinen oder Knochen von Verstorbenen anfertigten, da sie glaubten, dadurch die Dschinnen von sich fernhalten zu können. Gleichmaßen war es üblich, bei den Dschinnen Zuflucht zu suchen, während man sich auf Reisen in einem öden Tal oder in einer verlassenen, beängstigenden Gegend befand. Die Idee hinter dem Vorgehen der Zufluchtnahme bei den Herren dieser Gegend – gemeint sind hier die Dschinnen – war, sich den Schutz vor Heimsuchungen zu gewährleisten. Die vorislamischen Araber glaubten auch daran, dass zahlreiche Übel unter den Menschen, wie z. B. Krankheiten, Epidemien und Besessenheiten, von diesen Wesen stammten.⁹⁸ Zur Besänftigung der Dschinne zwecks Abwehr dieser Übel brachte man ihnen verschiedene Geschenke und Opfer dar.⁹⁹ Auch der Historiker al-Kalbī sagt, dass bereits vor dem Islam auf der Arabischen Halbinsel die Dschinnenverehrung praktiziert wurde und schildert, dass vor allem die Banū Malīh von der Sippe Ḥuzā‘a neben vielen weiteren arabischen Stämmen die Verehrung der Dschinne im Sinne einer Religion vollzog.¹⁰⁰ Der Koran bestätigt die Existenz dieser Geisterwesen sowie Glaubensrichtung an verschiedenen Stellen¹⁰¹ und übt gleichzeitig scharfe Kritik an denjenigen aus, die die Dschinnen verehren und anbeten¹⁰², sie zu Teilhabern Gottes machen¹⁰³ oder bei ihnen Zuflucht suchen.¹⁰⁴ Nach koranischem Verständnis sind diese Geisteswesen aus glühendem Wind erschaffen, während die anschließende Erschaffung der Menschen aus feuchter Erde oder Ton erfolgte.¹⁰⁵ Aus den Ausführungen der Exegeten ist zu erschließen,

⁹⁶ Az-Zabīdī (gest. 1205 H./1790) berichtet in seinem Werk, dass Banū ‘Azwān ein Sippename der Dschinn sei: „*Banū ‘Azwān ḥayyun min al-ġinni*“. Siehe hierzu: Az-ZABĪDĪ, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusainī: *Tāğ al-‘arūs min ḡawāhir al-qāmūs*, Kairo 1306-1307, Bd. X, S. 241. DALW: 1989, Bd. II, S. 147.

⁹⁷ DĀWŪD, Ğirġis Dāwūd: 1981, S. 354 f. al-İşfahānī (356 H./967) berichtet von den außergewöhnlichen Taten einer Frau (*al-mar‘a al-ġinniyya*), welche in einer verlassenen und öden Gegend gewohnt und Dschinnen bei sich gehabt habe. Siehe hierzu: Al-İŞFAHĀNĪ, Abū al-Faraġ: *Kitāb al-aġānī*, Kairo 1905, Bd. I/III, S. 182.

⁹⁸ MAḤMŪD, Maḥmūd ‘Arafa: 1995, S. 175 f. ĞAWĀD ‘ALĪ: 1970, Bd. V, S. 38.

⁹⁹ IBN MANZŪR: 1956, Bd. II, S. 437.

¹⁰⁰ Al-KALBĪ: 1924, S. 34.

¹⁰¹ Das Wort Dschinn ist an mehreren Stellen des Korans sowohl in seiner Singularform (*ġinn*) als auch in seiner Pluralform (*ġānn*) vorhanden. An mehreren Stellen wird das Wort Dschinn (*ġinn*) mit dem Wort Menschen (*ins*) gemeinsam verwendet. KORAN: 6/112, 6/130, 7/38, 7/179, 17/88, 41/25, 41/29, 46/18, 51/56, 55/33, 72/5. Ausführliches über die Stellung dieses Wortes (*ġinn*) im Koran, siehe: ‘ABD al-BĀQĪ, Muḥammad Fu‘ād: *al-Mu‘ġam al-mufahras li-alfāz al-qur‘ān al-karīm*, İstanbul 1987, S. 179 f. Darüber hinaus wurde die 72. Sura des Koran (insgesamt 28 Verse) mit dem Titel Dschinn versehen, weil man der Auffassung war, es sei diese Sure gewesen, die die Dschinn, die von Anfang an der koranischen Verkündigung Anteil hatten und sich durch sie überzeugen ließen, dazu gebracht habe, die Einheit Gottes anzuerkennen: „*Sprich: mir ist offenbart worden, dass eine Schar Djinn zuhörte. Sie sagten: „Wir haben einen erstaunlichen Koran gehört, der zum rechten Wandel leitet. So haben wir an ihn geglaubt. Und wir werden unserem Herrn niemanden beigesellen.“*“ KORAN: 72/1-2.

¹⁰¹ KORAN: 34/40-41. Die Koranexegeten az-Zamaḥṣarī (gest. 528 H./1133) und an-Nasafī (gest. 710 H./1310) beschrieben bei der Auslegung dieses Verses das Wort Dschinn als Teufel. Sie führen auch eine Legende an, nachdem eine Gruppe von Teufeln Dschinne als Engel dargestellt und den Menschen gesagt hätten, es handle sich dabei tatsächlich um verehrungswürdige Engel: An-NASAFĪ: 1996, Bd. III, S. 477. Az-ZAMAḤṢARĪ: 1995, Bd. III, S. 570.

¹⁰² KORAN: 72/1-2.

¹⁰³ KORAN: 6/110.

¹⁰⁴ KORAN: 7/194.

¹⁰⁵ KORAN: 15/27. Die bekannten Exegeten des Koran aṭ-Ṭabarī (gest. 310 H./922), az-Zamaḥṣarī (gest. 528 H./1133) und al-Baiḍāwī (gest. 791 H./1388) erklären das im Vers benutzte Wort *ġinn* mit *iblis*, d.h. mit dem Satan (Teufel), und sie beschreiben den Teufel als Vater der Dschinnen. So setzen sie Dschinn und Teufel in verwandtschaftliche Beziehung zueinander: Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. IV, S. 477. Az-ZAMAḤṢARĪ: 1995, Bd. II, S. 554. Al-BAIDĀWĪ: 1968, Bd. I, S. 540. An anderer Stelle im Koran wird der Teufel als einer der Dschinn

dass sich die entsprechenden Verse auf das religiöse Leben und die Vorstellungen der Menschen im Hiğāz bzw. in der gesamten Arabischen Halbinsel beziehen. Viele solcher Vorstellungen und Geschichten über die Dschinnen sind teilweise auch heutzutage im Volksglauben vieler Muslime vorzufinden.¹⁰⁶

Zusammenfassend muss aber gesagt werden, dass die Dschinnenverehrung unter den vorislamischen Arabern keine populäre, weit verbreitete Religion war und im Vergleich zu anderen existierenden religiösen Strömungen eine nur untergeordnete Rolle einnahm. In Anbetracht der Quellenlage sind die Existenz der Dschinnenverehrung und ihre Ausprägungen als Folge der naturverbundenen und naturabhängigen Lebensbedingungen der beduinischen Araber zu verstehen. Da sie umgeben von einer für sie unverständlich und mysteriös erscheinenden Natur lebten, versuchten sie mit den Dschinnen und ihren nichtfassbaren Eigenschaften alle Phänomene zu erklären, die sie mit ihrem Verstand nicht nachvollziehen konnten. Der Islam deutet diese religiöse Richtung der Araber als eine Form des Polytheismus, erkennt nichtsdestotrotz die Existenz von Dschinnen an und weist darauf hin, dass auch sie als Geschöpfe Gottes zum Gehorsam gegenüber ihrem Schöpfer und seiner Botschaft verpflichtet sind.¹⁰⁷

Der Gestirndienst

Als eine weitere unter den Arabern weit verbreitete Religion im Hiğāz ist der Gestirndienst zu nennen, der auch während der Erscheinungszeit des Islam im Hiğāz noch lebhaft war. Die Spuren dieser Richtung lassen sich auf die arabische Poesie und Dichtung zurückführen, in welchen insbesondere die Sonne als Objekt der Verehrung eine bedeutende Rolle einnahm.¹⁰⁸

Gestirnnamen wurden vor allem bei der Benennung der Stämme sowie von männlichen Personen herangezogen. So war der Name „Diener der Sonne“ für Söhne sehr geläufig und beliebt.¹⁰⁹ Den Berichten zufolge beteten manche Sippen der Laḥm, Ḥuzā‘a, Quraiš und Ḥimyar zum wandernden Sirius. Abū Kubša, der Urgroßvater von Āmina, (gest. 577 n. Chr.), der Mutter des Propheten, soll der erste gewesen sein, der sich zu dieser Religion bekannte und diesen Himmelskörper als göttliches Wesen verehrte.¹¹⁰

Über den Gestirndienst auf der arabischen Halbinsel wird berichtet, dass die Sonne, der Mond und die Venus zu den wichtigsten Himmelskörpern gehörten, die verehrt wurden. Die Sonne nahm hierbei die Rolle der Mutter, der Mond die Rolle des Vaters und die Venus die Rolle

beschrieben: „Und als Wir zu den Engeln sprachen: ‚Werft euch vor Adam nieder.‘ Da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Er gehörte zu den Djinn. (...)“ KORAN: 18/50. Aṭ-Ṭabarī berichtet bei der Auslegung dieses Verses auch, dass es viele verschiedene Meinungen über den „Teufel von den Dschinn“ gebe. Nach einem Bericht von aṭ-Ṭabarī sagten manche darüber, dass es sich eigentlich um den Namen eines Stammes der Dschinnen handle. Andere wiederum behaupten, ein Stamm der Engel werde mit diesem Namen benannt. Wieder andere sind der Ansicht, es handle sich bei diesem Namen um die Bezeichnung des Stammes des Teufels. Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. V, S. 109.

¹⁰⁶ Zum Beispiel werden auch heutzutage von Muslimen Schutzamulette getragen und bestimmte Koranverse rezitiert, um sich vor den Übergriffen der Dschinnen zu schützen. Diese Suren sind im Allgemeinen die Sura al-Falaq (das Frühlicht/ Sura 113), Sura an-Nās (Die Menschen: Sura 114), welche auch zusammen al-Ma‘ūdātain genannt werden und die Sura Yā sīn (Sura 36).

¹⁰⁷ Der Prophet Muhammad wird im Islam als der Prophet der Menschen und Dschinnen dargestellt, weil den Überlieferungen zufolge haben sich auch die Dschinnen nach der himmlischen Botschaft erkundigt und manche von ihnen die Botschaft des Islam angenommen.

¹⁰⁸ NÖLDEKE, Theodor: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864, S. 9. Al-BAKRĪ: *Kitāb mu‘āḡam mā ista‘āḡama*, (Hrsg.: Wüstenfeld, F.), Göttingen, Paris 1876, S. 814.

¹⁰⁹ OSIANDER, Ernst: „Studien über die vorislāmische Religion der Araber“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Leipzig 7 (1853), S. 468 f.

¹¹⁰ Al-ALŪSĪ, al-Bağdādī Šihāb ad-Dīn as-Sayyid Maḥmūd: *Rūḡ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm wa-sab‘ al-masānī*, Bairūt o. J. Bd. XXVII, S. 67 f. Aṭ-ṬABARĪ: 1994, Bd. VII, S. 156. Al-BAIDĀWĪ: 1968, Bd. II, S. 433. An-NASAFĪ: 1996, Bd. IV, S. 293.

des Sohnes ein. Osiander zufolge galt im Jemen die Venus als Hauptgottheit,¹¹¹ während der Mond im Ḥiğāz großes Ansehen und Verehrung genoss.¹¹² Nach Salīm wurde der Mond aber vielmehr in Südarabien als Hauptgott angebetet, weil er für das soziale und politische Leben der dortigen Gesellschaft von größerer Bedeutung gewesen sei.¹¹³ Die Verehrung des Mondes reicht dabei zeitlich weiter zurück als die der Sonne.¹¹⁴ Die Anbetung der Venus scheint bereits vor Christi Geburt von einer großen Anhängerschaft praktiziert worden zu sein. Hinweise auf diese Glaubenspraxis lassen sich bei den Babyloniern, Phöniziern und der Kanaanäern finden.¹¹⁵

Aus der koranischen Darstellung ist zu entnehmen, dass die Königin von Saba gemeinsam mit ihrem Volk die Sonne anbetete.¹¹⁶ Für den Koran sind Sonne und Mond aber lediglich Zeichen für die Macht und Herrschaft Gottes. Demnach fordert der Koran die Anhänger des Gestirndienstes dazu auf, keine Himmelskörper zu verehren, sondern sich allein vor ihrem Schöpfer niederzuwerfen.¹¹⁷ Nach einer prophetischen Überlieferung (*ḥadīth*), in welcher der Gestirndienst sowie der Polytheismus gemeinsam erwähnt werden, trifft der Prophet die Aussage, dass seine Glaubensgemeinschaft nicht zur Sonne, zum Mond und zu Götzen bete. Er sei aber besorgt darüber, dass seine Gemeinde einer Heuchelei gegenüber Gott unterliegen könnte.¹¹⁸ Aus dieser Nachricht geht hervor, dass der Gestirndienst zu jener Zeit ein großes gesellschaftliches Potenzial in dieser Region innegehabt haben muss.

Der koranische Text berichtet auch von der Suche des Propheten Abraham nach der wahren Religion. Auf seinem Weg wandte er sich zunächst an die Sterne, dann an den Mond und schließlich an die Sonne.¹¹⁹ Diese Episode zeigt exemplarisch, dass der Gestirndienst für den Menschen auf seiner Suche nach Gott oder jedweder Religion in früher Zeit eine potentielle Zwischenstation darstellte. Auch diese Religion ist stets von der Wahrnehmung und Einwirkung der Natur sowie ihren zeit-, lokal- sowie raumspezifischen Rahmenbedingungen beeinflusst. In diesem Zusammenhang seien unter den Arabern im Ḥiğāz als kultische Praktiken etwa die wiederholte Niederwerfung vor Himmelskörpern sowie die Anbetung der Sterne um Regen üblich gewesen.

Das Judentum (*al-yahūdīya*)

Das Judentum trat Jahrhunderte vor dem Islam in den Ḥiğāz ein und wurde in weiteren Gebieten dieser Umgebung durch ihre Anhänger etabliert. Die jüdischen Gemeinden bewohnten neben den Städten hauptsächlich fruchtbare Oasen, wie al-Wādī al-Qurā, Taimā', Ḥaibar und Yaṭrib.¹²⁰ Es ist jedoch umstritten, zu welcher Zeit und auf welche Weise die jüdischen Stämme den Ḥiğāz besiedelten. Während Brockelmann das erste christliche Jahrhundert als

¹¹¹ OSIANDER, Ernst: „Studien über die vorislāmische Religion der Araber“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Leipzig 7 (1853), S. 491.

¹¹² OSIANDER, Ernst: 1853, S., S. 49.

¹¹³ SALĪM, Aḥmad Amīn: 1996, S. 238. Osiander weist darauf hin, dass es in den Quellen weniger Hinweise auf eine Mondverehrung unter den Arabern als auf eine Sonnenverehrung gebe. OSIANDER, Ernst: 1853, S. 469.

¹¹⁴ AI-‘UMARĪ: 1981, S. 50.

¹¹⁵ SALĪM, Aḥmad Amīn: 1996, S. 239.

¹¹⁶ KORAN: 27/22-24.

¹¹⁷ KORAN: 41/37.

¹¹⁸ IBN MĀĠA, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan Ibn Māġa*, (Hrsg.: Aṣ-Ṣidqī Muḥammad Ġamīl), Bairūt 1995, *Kitāb az-zuhd* (21), Bd. II, S. 564 f.

¹¹⁹ KORAN: 6/76-79.

¹²⁰ ĠAWĀD ‘ALĪ: 1970, Bd. VI, S. 516. ‘AQIL, Nabīh: 1982/1983, S. 283.

die Zeit der Niederlassung der Juden im Ḥiğāz benennt,¹²¹ verzeichnet al-‘Umarī das vierte Jahrhundert n. Chr. als die Phase der jüdischen Besiedlung in dieser Umgebung.¹²²

Aus den Quellen ist zu entnehmen, dass die jüdische Religion in Mekka gegenwärtig war und dass auch einige Quraišiten dem Judentum beigetreten waren.¹²³ Nichtsdestotrotz seien laut Ambros in Mekka keine ganze jüdische Gemeinde, sondern lediglich einzelne jüdische Personen zu verzeichnen.¹²⁴ Dieser These widerspricht ‘Aqil hingegen gänzlich und sagt, dass es keinen Hinweis über die Existenz eines einzigen Juden in Mekka vor dem Islam gebe.¹²⁵ In den Quellen herrscht auch keine Einigkeit hinsichtlich der ethnischen Herkunft der im Ḥiğāz ansässigen Juden. Der Ansicht von Brentjes zufolge handelte es sich bei diesen Religionsangehörigen um angestammte Araber.¹²⁶ Andererseits existiert auch die Vorstellung, dass diese genuine Juden waren, die infolge des Drucks aus Byzanz in die arabischen Länder aussiedelten.¹²⁷

Medina galt als der Ort im Ḥiğāz, in dem die größten jüdischen Gemeinden ansässig waren. Neben weiteren Religionsgemeinschaften lebten die jüdischen Stämme dort als Gemeinde. Die bekannten jüdischen Stämme im Ḥiğāz waren die Banū n-Naḍīr, die Banū Qainuqā‘ und die Banū Qurayza.¹²⁸ Ihr Lebensstandard war vergleichsweise zu den der Araber dieser Umgebung hoch. Während die Juden sich im Allgemeinen mit Handwerk beschäftigten,¹²⁹ betrieben die Araber in Yaṭrib (später Madīna) überwiegend Ackerbau. Bekannt ist ebenso, dass die Juden im Besitz einer Schriftkultur waren und in dieser Umgebung kulturelle Einrichtungen wie Schulen unterhielten, in welchen sie ihre Kinder in die Vorschriften und Lehren u. a. der Thora und dem Talmud unterwiesen.¹³⁰

Trotz der bedeutenden Existenz der jüdischen Stämme und ihrer Lehreinrichtungen in Medina und dessen Umgebung vermochte das Judentum nicht, sich unter den Arabern des Ḥiğāz auszubreiten. Über die Gründe der schwachen Expansion des Judentums im Ḥiğāz kann vermutet werden, dass die Juden aus ihrem Selbstverständnis heraus keinerlei Missionarstätigkeiten ausübten und keinen Wert auf den Aufruf zu ihrer Religion legten. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass die Araber aufgrund ihrer alltäglichen Beziehungen

¹²¹ BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, 2. Aufl., München, Berlin 1943.

¹²² AL-‘UMARĪ: 1981, S. 65. Die Angaben zur Zeit der Ansiedlung der Juden im Ḥiğāz erstrecken sich in den Überlieferungen bis auf die Zeit des Propheten Moses. Zu diesen Überlieferungen siehe: MIHRĀN, Muḥammad al-Bayūmī: *Tārīḥ al-‘Arab al-qadīm*, 11. Aufl., Iskandariyya 1994, Bd. II, S. 206 ff. Das Jahr 70 n. Chr. gilt als Beginn der Auswanderung der Juden aus ihrem angestammten Land (Kan‘ān) an. In der Zeit des Kaisers (Kaisar) Hādaryān (Hadrian) 132 (n. Chr.) verstärkte sich die Auswanderung der Juden. O’LEARY, De Lacy: *Arabia Before Muhammad*, London 1927, S. 173. Ausführliches über die Verbreitung des Judentums auf der arabischen Halbinsel siehe auch: MIHRĀN, Maḥmūt al-Bayūmī: *Dirāsa ḥawl ad-diyāna al-‘Arabīya al-qadīma*, Iskandariyya 1978, S. 49-58.

¹²³ AL-BAGDĀDĪ: 1964, S. 506 f.

¹²⁴ AMBROS, Arne A.: 1981, S. 8.

¹²⁵ ‘AQIL, Nabīh: 1982/1983, S. 283.

¹²⁶ BRENTJES, Burchard: *Die Söhne Ismaels: Geschichte und Kultur der Araber*, Leipzig 1971, S. 45. AUGUST, Babel: *Die Mohamedanische Arabische Kulturperiode*, 2. Aufl., Stuttgart 1889, S. 11. Auch Sami al-Joundi erläutert in seinem Werk diese Auffassung: „Dieser historische Exkurs macht deutlich, daß viele Hypothesen einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht standhalten. Die gerafft zitierten Fakten sind unantastbare Ergebnisse der Geschichtsforschung. Ich präzisiere: Es gibt eine jüdische Religion und Anhänger dieser Religion, aber keine jüdische Rasse.“ AL-JOUNDI, Sami: *Juden und Araber: Die große Feindschaft*, (aus dem Französischen von Christian Sturm), München, Esslingen 1968, S. 34.

¹²⁷ AMĪN, Aḥmad: Ebd., S. 23 f. BECKER, C. H.: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Leipzig 1924, S. 335. Lewis berührt dieses Thema und sagt, dass die Herkunft der Juden von Yaṭrib ungewiss sei und zu zahlreichen Theorien Anlass gegeben habe. LEWIS, Bernard: *Die Araber: Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs*, (übers.: Wolfram Bayer), Wien, München 1995, S. 40.

¹²⁸ ḤAĠĠ, Ḥasan Ḥusain: *al-Ḥaḍārat al-‘Arab fī ṣadr al-islām*, 1. Aufl., Bairūt 1992, S. 27.

¹²⁹ WELLHAUSEN, J.: 1887, S. 198.

¹³⁰ AL-BALĀDÜRĪ: 1901, S. 479.

mit den Juden, welche wirtschaftlicher sowie sozialer Natur waren, über deren Religion teilweise informiert waren. Ebenso maßgeblich ist die Tatsache, dass sich die Araber nicht mit dem Judentum identifizieren konnten und dieses als ein fremdes Element in ihrer Region empfanden. Ein entscheidender Faktor für die geringe Konversionsbereitschaft bestand möglicherweise auch in der zentralen Stellung und starken Vernetzung des Polytheismus in dieser Gesellschaft.

Doch trotz seiner geringen Verbreitung war das Judentum für die damalige Gesellschaft nicht völlig unbedeutend und einflusslos: Durch ihn erlernten die Araber eine Vielzahl an Begriffen aus dem Bereich der monotheistischen Religiosität. So vertreten einige Wissenschaftler die Ansicht, dass die Präsenz der Juden in diesen Gebieten und das Rezipieren jener von ihnen erlernten Begriffe, den Boden für das Verständnis der monotheistischen Lehre des Islams ebnete sowie seine Akzeptanz erleichterte.¹³¹

Das Christentum (*an-naṣrānīya*)

Wie das Judentum hatte sich auch das Christentum schon Jahrhunderte vor dem Aufkommen des Islams auf der Arabischen Halbinsel etabliert; insbesondere in Äthiopien sowie in den nördlichen Teilen dieser Umgebung war es die verbreitetste Religion.¹³² Das Christentum expandierte in den arabischen Ländern nicht etwa wie das Judentum durch Besiedelung, sondern durch die missionarischen Tätigkeiten der Asketen und Mönche.¹³³ Jene Asketen und Mönche lebten harmonisch inmitten der hiesigen Gesellschaft und passten sich ihnen teilweise auch an. Aufgrund dieser Anpassung war es ihnen leichter möglich, die Botschaft ihrer Religion und ihres Glaubens in ihrem Umfeld zu verkünden und zu vermitteln.¹³⁴

Aufgrund der zahlreichen Quellen, die von christlichen Persönlichkeiten im Ḥiğāz handeln, ist die Existenz des Christentums in dieser Region als ein gesicherter Tatbestand anzuerkennen. Darüber hinaus ist bekannt, dass die Mekkaner während der Rast auf ihren Geschäftsreisen oder aus anderen Gründen mit Kirchen und Priestern in Kontakt kamen und mit ihnen hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen in einem kommunikativen Austausch standen. In Zusammenhang hierzu ist die in der islamischen Geschichtsschreibung geschilderte Anekdote zu nennen, wonach der Prophet zu seiner Kindheit während einer Karawanenreise mit seinem Onkel in Buṣra den christlichen Mönch al-Baḥīra traf.¹³⁵ An dieser Stelle ist auf die sogenannten *adyāras* (im heutigen Sinne Raststätte) hinzuweisen, die bei der Verbreitung des Christentums auf der Arabischen Halbinsel eine wichtige Rolle einnahmen. Diese zumeist von Mönchen betriebenen Einrichtungen fungierten als Herbergen und Schutzorte für Reisende, die gleichermaßen vor Ort eine reichhaltige Bewirtung genossen sowie das christliche Glaubensverständnis durch Lesungen und Gedichte nähergebracht bekamen.¹³⁶

¹³¹ ḤASAN, Ḥasan Ibrāhīm: 1991, Bd. I, S. 63. TAESCHNER, Franz: 1944, S. 32.

¹³² Kuberski sagt, dass der Einfluss des Christentums in Zentralarabien – besonders in Mekka – , auch wenn nicht mit Süd- und Nordarabien vergleichbar, dennoch feststellbar ist. KUBERSKI, Jürgen: *Mohammed und das Christentum: Das Christentum zur Zeit Mohammeds und die Folgen für die Entstehung des Islam*, (Hrsg.: Schirrmacher, Christine), Bonn 1987, S. 59.

¹³³ Das Christentum kam über Syrien und den Sinai im 4. Jahrhundert n. Chr. in die arabischen Gebiete. ḤAĞĖ, Ḥasan Ḥusain: 1992, S. 27. Die Unterstützung von Seiten des byzantinischen Königturns spielte bei dieser Verbreitung eine wichtige Rolle. ḤASAN, Ibrāhīm Ḥasan: 1991, S. 63. Es wird auch auf äthiopische Kriegsgefangene in Mekka und deren religiösen Einfluss hingewiesen. HAGE, Wolfgang: *Der Einfluß des orientalischen Christentums auf den werdenden Islam*, in: *Der Islam als nachchristliche Religion*, Wiesbaden 1971, S. 9.

¹³⁴ MAḤMŪD, Maḥmūd ‘Arafa: 1995, S. 197. Vgl. BELL, Richard: *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh 1953, S. 11.

¹³⁵ Ausführliches über diese Episode siehe: IBN ḤIṢĀM: 2009, Bd. I, S. 180 ff. Trimmingham hebt auch an dieser Stelle den kommerziellen Kontakt der Mekkaner mit syrischen Gebieten hervor. TRIMMINGHAM, J. Spencer: *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, 1 Aufl., London 1979, S. 258.

¹³⁶ YĀQŪT, Šihāb ad-Dīn Abī ‘Abd Allāh: *Mu‘ğam al-buldān*, Bairūt 1956, Bd. II, S. 495 ff. ĞAWĀD ‘ALĪ: 1970, Bd. VI, S. 57.

Darüber hinaus waren bei der Verbreitung des Christentums auf der arabischen Halbinsel die christlichen Dichter von Hira und ihre Werke von großer Bedeutung.¹³⁷ Auch die christlichen Händler unternahmen während ihrer Geschäftsreisen nach Arabien missionarische Tätigkeiten.¹³⁸ Bei ihnen handele es sich vor allem um Weinhändler, die aus genanntem Grund hin und wieder auch nach Mekka gekommen sein sollen.¹³⁹ In Mekka soll es ebenso christliche Sklaven gegeben haben, welche größtenteils aus Abessinien oder Syrien stammten.¹⁴⁰

Al-Ya‘qūbī (gest. 292 H./904) berichtet von einigen Persönlichkeiten und Sippen des Stammes Quraiš, die sich zum Christentum bekannten: Uṭmān b. al-Ḥuwairiṭ b. Asad b. ‘Abd al-‘Uzzā und Warāqa b. Nawfal b. Asad von den Söhnen Asad b. ‘Abd al-‘Uzzās, die Söhne Imr al-Qais b. Zaid Manāts von der Sippe der Söhne Tamīms und Rabī‘a von den Söhnen Taglib.¹⁴¹ Er nennt des Weiteren die Namen einiger jemenitischer Sippen christlichen Glaubens: Ṭa’, Mudḥaḡ, Bahrā’, Sulaiḥ, Tannūḥ, Ġassān und Lahm.¹⁴² Doch trotz dieser Nennungen können keine verifizierbaren Angaben darüber gemacht werden, ob es in Mekka und Medina organisierte christliche Gemeinden gegeben hat.

Ob die Mekkaner das Christentum eher durch bekannte und zugleich gebildete Christen wie Warāqa b. Nawfal, oder doch durch Geschäftsreisende von und nach Mekka kennenlernten, ist nicht klar zu konstatieren. Nichtsdestotrotz ist die Kenntnis von ihnen unbestreitbar vorhanden. So ist aus der islamischen Geschichtsschreibung zu entnehmen, dass die Muslime bereits in der frühislamischen Phase nach Abessinien auswanderten und beim christlichen König von Naḡrān (Äthiopien) an-Naḡāšī Zuflucht suchten, da sie sich heftigen Repressionen und Foltern seitens der mekkanischen Polytheisten ausgesetzt sahen. Die Mekkaner schickten daraufhin eine Delegation unter der Führung von ‘Amr b. al-‘Āṣ (gest. 43 H./663) zum König, damit er die Flüchtlinge wieder an die Mekkaner ausliefere. In Anwesenheit des Königs kam es zwischen ‘Amr b. al-‘Āṣ und dem Boten der Muslime, Ġa‘far b. Abī Ṭālib (gest. 8 H./629) zu einer theologischen Diskussion, in der die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Islam und Christentum erörtert wurden.¹⁴³ Ausgehend von diesem Ereignis kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die Inhalte und Glaubensvorstellungen des Christentums in Mekka zumindest einem Teil der Araber nicht fremd waren.

Fazit

Abschließend kann gesagt werden, dass aus den bisherigen Ausführungen zu erschließen ist, dass die Menschen in der Region des Ḥiḡāz neben der Existenz des Polytheismus, welcher grundsätzlich dominierte, auch andere Religionen kannten. Hierzu zählen Naturreligionen, wie u.a. der Gestirndienst sowie monotheistisch orientierte Religionen, wie das Judentum und Christentum. Folglich war der Ḥiḡāz und dessen Umgebung bereits vor und dann auch während dem Erscheinen des Islams ein Gebiet, das verschiedene religiöse Strömungen beherbergte und damit von religiöser Pluralität geprägt war.

¹³⁷ TAESCHNER, Franz: 1944, S. 38.

¹³⁸ WELLHAUSEN, J.: 1887, S. 200. BELL, Richard: *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh 1953, S. 10.

¹³⁹ BELL, Richard: *Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1968, S. 43. BUHL, Frants: *Das Leben Muhammads*, (übers.: Schaedter), Leipzig 1930, S. 65.

¹⁴⁰ PARET, Rudi: *Muhammad und der Koran*, 7. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln 1991, S. 16.

¹⁴¹ AL-YA‘QUBĪ Aḥmad b. Abī Ya‘qub b. Ġa‘far b. Wahb al-Kātib: *Tārīḥ al-Ya‘qubī*, (Hrsg.: As-Sayyid Muḥammad Šādiq), Naḡaf 1964, Bd. I, S. 227. BRENTJES, Burchard: 1971, S. 50.

¹⁴² AL-YA‘QUBĪ: 1964, Bd. I, S. 227.

¹⁴³ Eine ausführliche Schilderung dieser Begebenheit und eine Wiedergabe der Inhalte dieses Gesprächs finden sich bei: IBN ḤIŠĀM: 1998, Bd. I, S. 256 ff.

LITERATURVERZEICHNIS:

- ‘ABD al-BĀQĪ, Muḥammad Fu’ād: *al-Mu‘ğam al-mufahras li-alfāz al-qur’ān al-karīm*, Istanbul 1987.
- ABŪ as-SU‘ŪD, Muḥammad b. Muḥammad: *Iršad al-‘Aql as-salīm*, 1. Aufl., Bairūt 1999. (in 6 Bden.).
- AI-AFGĀNĪ, Sa‘īd: *Aswāq al-‘arab fī al-gāhilīya*, Kairo 1993.
- AI-ĀLŪSĪ, Maḥmūd aš-Šukrī: *Bulūğ al-arab fī ma‘rifat aḥwāl al-‘arab*, Kairo 1942. (in 3 Bden.).
- AI-ALŪSĪ, al-Bağdādī Šihāb ad-Dīn as-Sayyid Maḥmūd: *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-sab‘ al-masānī*, Bairūt o. J. (in 30 Bden.).
- AMBROS, Arne A.: „Historischer Islam – zeitloser Islam, Kultur des Islam“, (Hrsg.: Otto Mazal), in: *Biblos – Schriften*, Wien 113 (1981).
- ‘AQIL, Nabīh: *Tārīḥ al-‘arab al-qadīm al-‘aṣr al-ğāhilī*, Damaskus 1982/1983.
- AUGUST, Babel: *Die Mohamedanische Arabische Kulturperiode*, 2. Aufl., Stuttgart 1889.
- AI-AZRAQĪ, Abū al-Waīd Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *Aḥbār Makka wa-mā ġā‘a fihā min ātār*, (Hrsg.: Ar-Ruṣdī aš-Šāliḥ Malḥas), Madrid 1965. (in 2 Bden.).
- AI-BAĞDĀDĪ, Muḥammad b. Ḥabīb: *Kitāb al-munammaq fī aḥbār al-Quraiš*, (edi. Ḥūršīd Aḥmad Fāruq), 1. Aufl., o. O. 1964.
- AI-BAIDĀWĪ, Nāšir ad-Dīn Abī al-Ḥair ‘Abd Allāh b. ‘Umar: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta‘wīl: tafsīr al-Baidāwī*, 2. Aufl., Kairo 1968.
- AI-BAKRĪ: *Kitāb mu‘ğam mā ista‘ğama*, (Hrsg.: Wüstenfeld, F.), Göttingen, Paris 1876.
- AI-BALĀDŪRĪ, Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn Ġābir al-Bağdādī: *Kitāb futūḥ al-buldān*, Kairo 1901.
- BECKER, C. H.: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Leipzig 1924.
- BELL, Richard: *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh 1953.
- Ders.: *Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1968.
- AI-BUḤĀRĪ, Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Muğīra: *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, İstanbul 1981. (in 8 Bden.).
- BUHL, Frants: *Das Leben Muhammeds*, (übers.: Schaefer), Leipzig 1930.
- BRENTJES, Burchard: *Die Söhne Ismaels: Geschichte und Kultur der Araber*, Leipzig 1971.
- BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, 2. Aufl., München, Berlin 1943.
- CINAR, Hüseyin Ilker: *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Münster, Hamburg, London 2003.
- DALW, Burhān ad-Dīn: *Ġazīrat al-‘arab qabl al-islām: at-tārīḥ al-iqtisādī – al-iğtimā‘ī – at-tāqāfī – as-siyāsī*, 1. Aufl., Bairūt 1989. (in 2 Bden.).
- DĀWUD, Ġirğis Dāwud: *Adyān al-‘arab qabl al-islām, wa-wağhuhā al-ḥadārī wa-l-iğtimā‘ī*, Bairūt 1981.
- GOLDZIEHER, Ignaz: „Was ist unter „Al-Ğāhiliyya“ zu verstehen?“, in: *Muhammedanische Studien*, Teil 1, Halle 1889. S. 219 - 228.
- GRUNEBAUM, Gustav Edmund von: *Der Islam in seiner klassischen Epoche*, Zürich, Stuttgart 1966.
- ĞĀḤIZ, ‘Amr b. Baḥr: *Kitāb al-ḥayawān*, Bairūt Bd. I (1955), Bd. II (1956). (in 2 Bden.).
- ĞAWĀD ‘ALĪ: *al-Mufaṣṣal fī tarīḥ al-‘arab qabl al-islām*, Bairūt 1970. (in 8 Bden.).
- Ders.: *Tārīḥ al-‘arab fī al-islām: as-sīra an-nabawīya*, Bağdād 1961.
- HAGE, Wolfgang: *Der Einfluß des orientalischen Christentums auf den werdenden Islam*, in: *Der Islam als nachchristliche Religion*, Wiesbaden 1971.
- ḤAĞĞ, Ḥasan Ḥusain: *al-Ḥadārat al-‘arab fī ṣadr al-islām*, 1. Aufl., Bairūt 1992.
- ḤASAN, Ḥasan Ibrāhīm: *Tārīḥ al-islām, as-siyāsī wa-d-dīnī wa-t-taqāfī wa-l-iğtimā‘ī*, 11. Aufl., Bairūt, Kairo 1991. (in 4 Bden.).
- IBN ḤABĪB: *K. al-Muḥabbar*, Bairūt o. J.

- IBN HİŞĀM, Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik: *as-Sīra an-nabawīya*, (Hrsg.: Muṣṭafā as-Saqqā – Ibrāhīm al-Abyārī – ‘Abd al-Ḥāfiz Šalabī), 7. Aufl., Bairūt 2009. (in 4 Bden.).
- IBN MĀĞA, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan Ibn Māğa*, (Hrsg.: Aṣ-Šidqī Muḥammad Ğamīl), Bairūt 1995, *Kitāb az-zuhd* (21). (in 2 Bden.).
- IBN MANZŪR, Ğamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mukrim: *Lisān al-‘arab*, Bairūt (1-4 in 1955), (5-11 in 1956). (in 11 Bden.).
- IBN QUTAIBA, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim ad-Dīnawarī: *Kitāb al-ma‘ārif*, 1. Aufl., Bairūt 1987.
- al-IŞFAHĀNĪ, Abū al-Farağ: *Kitāb al-ağānī*, Kairo 1905. (in 9 Bden.).
- Al-JOUNDI, Sami: *Juden und Araber: Die große Feindschaft*, (aus dem Französischen von Christian Sturm), München, Esslingen 1968.
- Al-KALBĪ, Abū al-Munḍir al-Ḥiṣām b. Muḥammad as-Sā‘ib: *Kitāb al-aṣnām*, (Hrsg.: Aḥmad az-Zakī), Kairo 1924.
- KHOURY, Raif Georges: *Der Islam: Religion, Kultur, Geschichte*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1993.
- KREMER, Alfred von: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1877.
- KUBERSKI, Jürgen: *Mohammed und das Christentum: Das Christentum zur Zeit Mohammeds und die Folgen für die Entstehung des Islam*, (Hrsg.: Schirmmacher, Christine), Bonn 1987.
- LEWIS, Bernard: *Die Araber: Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs*, (übers.: Wolfram Bayer), Wien, München 1995.
- MAḤMŪD, Maḥmūd ‘Arafa: *al-‘Arab qabl al-islām: aḥwālulhum as-siyāsīya wa-d-dīnīya wa-ahammu mazāhir ḥaḍāratihim*, 1. Aufl., Kairo 1995.
- Al-MAS‘ŪDĪ, ‘Alī b. Ḥusain b. ‘Alī: *Murūğ ad-ḍahab wa-ma‘ādin al-ğawhar*, (Hrsg.: Yūsuf As‘ad Dāğir), 2. Aufl., Qūm 1984. (in 4 Bden.).
- MIHRĀN, Muḥammad al-Bayūmī: *Tārīḥ al-‘arab al-qadīm*, 11. Aufl., Iskandariyya 1994
- Ders.: *Dirāsa ḥawl ad-diyāna al-‘arabīya al-qadīma*, Iskandariyya 1978.
- NAGEL, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, München, Zürich 1981.
- An-NASAFĪ, ‘Abd Allāh b. Aḥmad: *Tafsīr an-Nasafī: madārik at-tanzīl wa-ḥaqā‘iq at-ta’wīl*, 1. Aufl., (Hrsg.: Marwān Muḥammad aš-Ša‘ār), Bairūt 1996. (in 4 Bden.).
- NÖLDEKE, Theodor: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864.
- O’LEARY, De Lacy: *Arabia Before Muhammad*, London 1927.
- OSIANDER, Ernst: „Studien über die vorislāmische Religion der Araber“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Leipzig 7 (1853).
- PARET, Rudi: *Muhammad und der Koran*, 7. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln 1991.
- QĀNSŪ, ‘Abd al-‘Azīz – ḤALLĀQ, Ḥassān – FAWWĀZ, Muṣṭafā Nağīb: *Muqaddima fī tārīḥ al-‘arab: at-tārīḥ as-siyāsī wa-l-iqtisādī wa-l-iğtimā‘ī wa-d-dīnī wa-l-‘ilmī*, Bairūt 1991.
- Ar-RĀZĪ, Faḥr ad-Dīn: *at-Tafsīr al-Kabīr, Mafātīḥ al-Ġaib*, 2. Aufl., Bairūt 2004, (in 33 Bden.).
- SALĪM, Aḥmad Amīn: *Ġawānib min tārīḥ wa-ḥaḍārat al-‘arab fī l-‘uṣūr al-qadīma*, Kairo 1996.
- SCHULTHESS, Friedrich: „Umajja b. Abi-ş-Şalt“, in: *Orientalische Studien*, (Hrsg.: Carl Bezold), Giesen 1906. S. 71-89.
- SERAUKY, Eberhard: *Geschichte des Islams: Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfängen bis zur Mitte des XX. Jahrhunderts*, Berlin 1991.
- SPRENGER, A: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1861.
- Aš-ŠAHRĀSTĀNĪ, Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. Abī Bakr Aḥmad: *al-Milal wa-n-nihāl*, (Hrsg.: Muḥammad Sayyid al-Kailānī), Kairo 1961. (in 2 Bden.).

- Aṭ-ṬABARĪ, Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ğarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: tafsīr aṭ-Ṭabarī min kitābih ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āi al-Qur’ān*, (Hrsg.: Baššār ‘Iwād Ma‘rūf – ‘Išām Fāris al-Ḥurtasānī), 1. Aufl., Bairūt 1994. (in 7 Bden.).
- TAESCHNER, Franz: *Geschichte der arabischen Welt*, (Hrsg.: Schaeder, Hans Heinrich), Heidelberg, Berlin, Magdeburg 1944.
- Aṭ-ṬĀMĪ, Fāṭima Quddūra: *Taṭawwur tārīḥ al-‘Arab as-siyāsī wa-l-ḥaḍarī min al-‘aṣr al-ġāhiliya ilā al-‘aṣr al-umawīya*, 1. Aufl., Bairūt 1997.
- TRIMINGHAM, J. Spencer: *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, 1 Aufl., London 1979.
- AL-‘UMARĪ, Aḥmad Ğamāl: *aš-Šu‘arā’ al-ḥunafā’*, 1. Aufl., Kairo 1981.
- AL-WĀQIDĪ, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar: *Kitāb al-maġāzī li-Wāqidī*, (Hrsg.: Marsden Jones), London 1966.
- WATT, William Montgomery: *Muhammed at Mecca*, Oxford 1968.
- Ders.: „The Quran and Belief in a „High God“, in: *Der Islam*, Berlin 56 (1979).
- WELLHAUSEN, J.: *Reste arabischen Heidentums*, in: *Skizzen und Vorarbeiten*, 3. Heft, Berlin 1887.
- AL-YA‘QUBĪ, Aḥmad b. Abī Ya‘qub b. Ğa‘far b. Wahb al-Kātib: *Tārīḥ al-Ya‘qubī*, (Hrsg.: As-Sayyid Muḥammad Šādiq), Nağaf 1964. (in 3 Bden.).
- YĀQŪṬ, Šihāb ad-Dīn Abī ‘Abd Allāh: *Muġam al-buldān*, Bairūt 1955 - 1957. (in 5 Bden.).
- YAZIR, Elmāl’lı M. Hamdi: *Hak Dini Kur’an Dili*, Istanbul 1982. (in 10 Bden.).
- Az-ZABĪDĪ, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusainī: *Tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs*, Kairo 1306-1307. (in 10 Bden.).
- Az-ZAMAḤŠARĪ, ‘Umar b. Muḥammad: *Tafsīr al-Kaššāf*, Bairūt 1995. (in 4 Bden.).