Wandel weiblicher religiöser Autorität im Frühislam

Geschlechterkonzeptionen und religiöse Veränderungsprozesse in frühislamischer Historiographie und Aḥādīṯ-Sammlungen

Dr. Doris Decker
Philipps-Universität Marburg

Abstract
Priesterinnen, Wahrsagerinnen, Zauberinnen, Prophetinnen – im frühen 7. Jh. gab es eine Vielzahl an weiblichen religiösen Autoritäten auf der Arabischen Halbinsel. Mit dem Aufkommen des Islam änderte sich das. Die ältesten Texte, die davon berichten und aus dem 8. und 9. Jh. stammen, rekonstruieren anhand ihres geschichtlichen Rückblicks einen ganz eigenen Transformationsprozess weiblicher religiöser Autorität. Dieser steht im Fokus des Beitrags und es wird gefragt: Welche Bilder von weiblichen muslimischen Autoritäten im Vergleich zu jenen des altarabischen Kults und anderer Religionen werden durch die Texte vermittelt? Wie gestaltet sich der Wandel weiblicher religiöser Autorität in den Texten? In welcher Relation stehen die literarischen Geschlechterkonzeptionen und religiösen Veränderungsprozesse? Um diesen Fragen nachzugehen, wird ein besonderes Augenmerk auf die Terminologien in den Texten gelegt und gefragt, ob sich religiöse Autorität anhand bestimmter Termini oder einer bestimmten Modalität des Miteinanders erkennen lässt. Ziel ist es, Erkenntnisse darüber zu gewinnen, welche Formen weiblicher religiöser Autorität sich im spezifischen geschichtlichen Rückblick der Texte herausgebildet haben und wie diese bewertet wurden.

Keywords
Frühislam, altarabischer Kult, religiöse Autoritäten, Geschlechterkonzeptionen, religiöse Veränderungsprozesse

Einleitung

Vorüberlegungen und Fragestellung

Priesterinnen, Wahrsagerinnen, Zauberinnen, Prophetinnen – im frühen 7. Jh. scheint es eine Vielzahl an weiblichen religiösen Autoritäten auf der Arabischen Halbinsel gegeben zu haben. Das änderte sich mit dem Aufkommen des Islam, als Muḥammad Ibn ʿAbdallāh aus dem Stamm der Qurayš ab ca. 613 öffentlich in Mekka als Verkünder göttlicher Offenbarungen auftrat und die Entstehung einer neuen religiösen Bewegung initiierte. Die ältesten Texte, die von dieser Zeit berichten und aus dem 8. und 9. Jh. stammen, rekonstruieren anhand ihres spezifischen geschichtlichen Rückblicks einen ganz eigenen Transformationsprozess weiblicher religiöser Autorität. Doch obwohl das Thema Autorität

im Islam[1] in der Forschung in breiter Form behandelt und diskutiert wird und es auch Studien zu Frauen[2] in vor- und frühislamischer Zeit gibt, wurde der Wandel weiblicher religiöser Autorität im frühen 7. Jh. zu Beginn des Islam bisher kaum ergründet,[3] weshalb er im Fokus dieses Beitrags steht und anhand folgender Fragen untersucht wird:[4]

1. *Welche Bilder von weiblichen muslimischen Autoritäten im Vergleich zu jenen des altarabischen Kults und anderer Religionen werden durch die Texte vermittelt?*
2. *Wie gestaltet sich der Wandel weiblicher religiöser Autorität in den Texten?*
3. *In welcher Relation stehen die literarischen Geschlechterkonzeptionen und religiösen Veränderungsprozesse?*

Um diesen Fragen nachzugehen, wird ein besonderes Augenmerk auf die Terminologien in den Texten gelegt und gefragt, ob sich religiöse Autorität anhand bestimmter Termini oder der Umschreibung einer bestimmten Modalität des Miteinanders erkennen lässt. Das hierfür zugrunde liegende theoretische Verständnis einer religiösen Autorität als eine Person, die aufgrund ihres besonderen Ansehens befähigt ist, das religiöse Denken und/oder Handeln Anderer zu beeinflussen, soll anhand einer kritischen Textanalyse differenziert betrachtet und reflektiert werden. Das zu analysierende Quellenmaterial setzt sich zusammen aus den ältesten arabisch-islamischen Texten - historiographische Werke und Aḥādīṯ-Sammlungen -, die über den Beginn des Islam im frühen 7. Jh. auf der Arabischen Halbinsel und das Leben des Propheten Muḥammad (ca. 570-632) berichten: das Kitāb al-Maġāzī von al-Wāqidī (747-823), die Sīra Rasūl Allāh (kurz: Sīra) von Ibn Isḥāq (704-768) in der Redaktion von Ibn Hišām (gest. 834), aṭ-Ṭabaqāt al-Kabīr fī n-Nisāʾ (der achte Band der Ṭabaqāt) von Ibn Saʿd (784-845),

[1] Siehe bspw. Krämer/Schmidtke 2014; Kister 1994; Crone/Hinds 1986. Siehe auch Dabashi 1989, der sich auf der Basis der charismatischen Autorität nach der Typologie von Weber mit dem islamischen Propheten als multidimensionale Autorität beschäftigt hat. Zu Autorität bezogen auf das islamische Recht, siehe Abou El Fadl 2001; Hallaq 2001.

[2] Zur vorislamischen Zeit, siehe Abbott 1941; Smith 1985; Teipen 2002; zur (früh)islamischen Zeit, siehe Geissinger 2017, 2015, 2013, 2011; Decker 2013a; Bewley 2004; Roded 1994; Mernissi 1993; Ahmed 1992.

[3] Speziell zu weiblichen religiösen Autoritäten im Übergang von der vor- zur frühislamischen Zeit gibt es keine Studien. Einige Arbeiten weisen vereinzelt auf weibliche religiöse Autoritäten aus vor- und frühislamischer Zeit bzgl. unterschiedlicher Thematiken wie religiöses Wissen oder religiöse Praxis hin (siehe Fußnote oben), diskutieren diese aber nicht unter Berücksichtigung des theoretischen Konzepts „religiöse Autorität“ oder der Frage nach Wandel. Weibliche religiöse Autoritäten des altarabischen Kults in vor- und nebenislamischer Zeit werden nicht kontrastiert mit denjenigen, die sich zu Beginn des Islam und durch diesen bedingt entwickelten. Ein kürzlich erschienener Sammelband, herausgeben von Mirjam Künkler und Devin J. Stewart, zu weiblicher religiöser Autorität im schiitischen Islam versucht diese Forschungslücken ein Stück weit zu schließen. Leider konnte der Band für den vorliegenden Beitrag nicht mehr berücksichtigt werden, sieh Künkler/Stewart 2021.

[4] Teile des Beitrags gehen auf meine Doktorarbeit „Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens“ (2013a) zurück. Diese werden hier unter Berücksichtigung einer neuen, weiterführenden Fragestellung und inhaltlichen Ausrichtung analysiert.

die Ḥadīṯsammlung al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī (810-870), die Maġāzī-Fassung der Sīra[5] von Ibn Isḥāq in der Redaktion von al-ʿUṯāridī (gest. 886) und das Geschichtswerk Taʾrīḫ ar-Rusul wal-Mulūk wal-Ḫulafāʾ (kurz: Taʾrīḫ) von aṭ-Ṭabarī (838-923). Ziel ist allerdings keine historische Rekonstruktion frühislamischer Zeit, sondern die Rekonstruktion der Darstellungen weiblicher religiöser Autoritäten im Frühislam (frühes 7. Jh.) und deren Wandel anhand des spezifischen geschichtlichen Rückblicks dieser Texte: Es geht also um die Aussagen[6] der Texte selbst und deren Rekonstruktion. Das ermöglicht einen Erkenntnisgewinn darüber, wie die Kompilatoren der Texte das frühe 7. Jh. in den Regionen Mekka und Medina nachgezeichnet und weibliche religiöse Autorität und deren Wandel dargestellt und bewertet haben. Insbesondere interessieren hierbei die Darstellungen einer möglichen Herausbildung von Formen weiblicher muslimischer Autorität. Da anhand dieser Betrachtung Geschlechterkonzeptionen[7] im Kontext religiöser Veränderungsprozesse in den Blick geraten, lassen sich zudem Aufschlüsse über deren Relation erwarten.

Nach einer genaueren Betrachtung des Autoritätsbegriffs folgt das zweite Kapitel „Wandel weiblicher religiöser Autorität“, das sich in drei Teile gliedert: es geht erstens um die Frage nach weiblichen religiösen Autoritäten des altarabischen Kults, zweitens wird eine Frau vermutlich christlicher Tradition vorgestellt und drittens werden weibliche muslimische Autoritäten behandelt. Die einzelnen Unterkapitel gliedern sich nach Termini und Umschreibungen, anhand derer auf weibliche religiöse Autorität geschlossen werden kann. In den einzelnen Abschnitten werden die jeweiligen Quellenstellen mit den bestimmten Begrifflichkeiten und Umschreibungen dargelegt und anhand der Fragestellungen bzgl. des Begriff „religiöse Autorität“ interpretiert. Die Leitfragen werden im dritten Kapitel „Auswertung“ beantwortet, bevor der Beitrag mit einem Fazit schließt.

Zum Autoritätsbegriff

Der Begriff „Autorität“ hat sich in vielen akademischen Disziplinen zu einem viel diskutierten Arbeitsbegriff entwickelt, der der Kategorisierung bestimmter Phänomene dient. Einigkeit über seine Definition gibt es nicht. Das dem Beitrag zugrunde liegende Verständnis von „Autorität“ nimmt seinen Ausgang von seiner lateinischen Tradition: Der Begriff „Autorität“ leitet sich von lat. *auctoritas* „Ansehen, Einfluss“ ab und stammt aus der römischen Antike. Er bezeichnet „ein Verhältnis freiwilliger Unterordnung ohne direkte Gewaltanwendung, das auf unbedingtem Vertrauen gegenüber der Autoritätsperson aufbaut.“[8] Mit dem Begriff wird

[5] Die genannten Sīra-Fassungen gehen beide auf Ibn Isḥāq zurück, sind aber durch unterschiedliche Schüler von Ibn Isḥāq tradiert und redigiert worden.

[6] Das hier zugrundeliegende theoretisch-methodische Konzept ist das der *intentio operis* von Eco 2004. Als Anwendungsbeispiel, siehe Decker 2013a. Zur methodischen Vorgehensweise, siehe auch Schöller 2000.

[7] Dem Begriff „Geschlecht“ liegt ein (sozial-)konstruktivistisches Verständnis zugrunde, vgl. Butler 2008. Veränderungen, denen Geschlechterkategorien unterliegen, können nur in ihrem jeweiligen spezifischen sprach- und kulturgeschichtlichen Kontext nachvollzogen werden, vgl. Patzek 2000.

[8] Pilger-Strohl 2005, 120.

eine Eigenschaft beschrieben, „die mit Ansehen, Vollmacht und Würde verbunden ist und dazu führt, daß Aussagen und Handlungen des Autoritätsträgers bzw. der -trägerin vertrauensvoll akzeptiert“[9] und als maßgeblich für das Zusammenleben und die Lebensgestaltung betrachtet werden. Das der Autoritätsperson entgegengebrachte Vertrauen begründet ein Verhalten ihr gegenüber, das sich von Loyalität bis zu absolutem Gehorsam erstrecken kann. Dies geschieht aber immer kampf- und zwanglos, wodurch sich Autorität von Macht und Herrschaft (lat. *potestas*) abgrenzt. Dass diese vermeintlich klare Abgrenzung aber auch sehr unscharf werden kann, zeigen die Quellenbeispiele. Wird die Integrität der als Autorität anerkannten Person angezweifelt, kann ihr das Vertrauen wieder entzogen werden. Autorität kann durch Leistung oder Tradition (Erbe) erworben werden, ist aber nicht an Persönlichkeiten gebunden; auch Institutionen (z.B. christliche Kirchenverbände, islamische Bildungseinrichtungen wie in Najaf und Qom oder die Azhar Universität in Kairo), Staaten oder Anthologien (z.B. Mythen oder „heilige“ Schriften wie der Koran) können einen autoritativen Charakter aufweisen.[10]

Je nach Gesellschaftstyp unterscheidet sich die Verteilung von Autorität. Nach Stolz weisen segmentäre Gesellschaften einfache Spezialisierungen der religiösen Autoritätsfunktionen auf und Autorität wird relativ breit, wenn auch nicht „egalitär“ abgestützt. In stratifizierten Gesellschaften wird Autorität ungleich verteilt und es kann zur Ausbildung einer Hierarchie kommen.[11] In der Neuzeit kommt es aufgrund einer funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft dazu, dass Autoritäten voneinander abgelöst und Regelsysteme der Machtausübung und Entscheidung formalisiert werden. Religionen werden zu einem isolierten Autoritätsbereich, „während das Religiöse aus anderen Subsystemen der Gesellschaft abgezogen wird (Säkularisation/Säkularisierung).“[12] Zudem kann Autorität vom religiösen Bereich in andere Bereiche wie etwa der Psychologie ausgelagert werden.

Besonders religiöse Funktionsträger und -trägerinnen wie Propheten und Prophetinnen, Schamanen und Schamaninnen, Gurus oder Priester, die den Eindruck vermitteln, mit transzendenten Mächten zu interagieren, weisen sich als Autoritätspersonen aus. Einige Funktionsträger und -trägerinnen entwickelten sogar eigene Berufsgruppen, wodurch sich für diese der Status einer abgesicherten formalen Autorität ergibt im Gegensatz zu einer persönlichen Autorität, die erworben und immer wieder bestätigt werden muss. Autoritätsformen charakterisierend ist die eigentliche Basis des Autoritäts-Anspruchs, d.h. die die Autorität legitimierende bzw. zuschreibende Instanz (z.B. Divination, Offenbarung, Tradition), das Einverständnis der die Autorität Anerkennenden und die Träger der Autorität

[9] Pilger-Strohl 2005, 120.

[10] Vgl. Krech 2006a, 58; Pilger-Strohl 2005, 120.

[11] Hier wäre als Extremfall die Monarchie zu nennen, in der der Herrscher gleichzeitig der oberste Priester, Landwirt, Handelsherr usw. sein kann. Bei größerer Ausdehnung des Lebensraumes kann er seine Aufgaben an Spezialisten delegieren, was zu Autoritätskonflikten führen kann (z.B. Papst und Kaiser im Mittelalter), siehe Stolz (o.A.).

[12] Stolz (o.A.).

selbst (z.B. kultische Handlungen, magische Formeln, Texte oder Personen).[13] In den Aufgabenbereich der Autoritäten fallen die Bewahrung und Vermittlung religiösen Wissens, was durch Wahrsagung, Warnung, Ratschlag, Mediation, Abwehr oder Heilung umgesetzt wird. Umgekehrt liegt gerade in der Bewahrung und Vermittlung religiösen Wissens für seine Träger und Trägerinnen die Quelle ihrer Autorität – es ist also ein korrelatives Verhältnis.[14]

Innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung wurde der Begriff der „religiösen Autorität" diversen Typologisierungen unterworfen. Jacques Waardenburg beispielsweise zählt den Schamanen, den Prophet, den Mystiker, den Gnostiker, den Priester, den Guru und den Asket darunter.[15] Joachim Wach dagegen reiht den Religionsstifter, den Reformator, den Propheten, den Seher, den Zauberer, den Wahrsager, den Heiligen, den Priester und den Religiösen auf. Diese Menschen verfügen nach Wach über besondere Eigenschaften: Sie zeichnen sich durch ein außergewöhnliches Charisma aus, weisen durch ihr religiöses Erlebnis oft die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen auf und dienen somit als Boten Gottes, da sie mit dem Transzendenten interagieren. Ihre Kommunikation mit einer Gottheit und ihre diversen Handlungen wie Predigen, Unterricht, Mission, aber auch soziale Tätigkeiten verstärken ihre exklusive Rolle in der Gemeinschaft.[16] Kritik hat das Konzept von Wach u.a. durch Jörg Rüpke erfahren, der darauf hinweist, dass religiöse Spezialisten (Rüpke verwendet den Begriff „Spezialist" anstatt „Autorität", weil er ersteren für neutraler hält) nicht reduziert auf eine Rolle als Mittler zwischen Transzendenz und Immanenz wahrgenommen und nach dieser Fähigkeit hierarchisiert werden dürften. Rüpke verwirft den „Mittlerbegriff" Wachs und fordert, die Position des Spezialisten innerhalb des sozialen Systems näher zu betrachten. Die kommunikative Struktur des religiösen Spezialisten und der Gottheit stelle lediglich einen Faktor u.a. dar, der religiöse Spezialisten auszeichnet. Religion dürfe nicht als eindimensionaler Transzendenzbezug verstanden werden, sondern als soziales System von Handlungen, das dem Spezialisten eine bestimmte, aber variable Position verleiht.[17]

Bei einer Untersuchung von „religiöser Autorität" spannen sich somit vielschichtige Betrachtungsdimensionen auf: die Dimension der Definition, der Trägerschaft, der Autoritätsformen, des Erwerbes, der Aufgabenbereiche bzw. Funktionen, der Legitimation und Zuschreibung sowie der Überprüfung. Im Folgenden und bedingt durch den Inhalt des Quellenmaterials wird vorrangig die Dimension der Trägerschaft in ihrem Verhältnis zu ihrem Umfeld fokussiert, wobei es sich im vorliegenden Fall um Personen handelt, da explizit nach weiblichen Autoritäten gefragt wird. Zudem sei zumindest kurz angesprochen, dass Ebenen von Autorität vielfältig sind und sich nicht – wenn auch angeleitet durch die

[13] Vgl. Pilger-Strohl 2005, 120; Krech 2006a, 58.

[14] Siehe Ephrat/Hatina 2014, 1.

[15] Vgl. Waardenburg 1986, 179–189.

[16] Vgl. Wach 1951, 382–421.

[17] Vgl. Rüpke 2007, 131.

spezifische Perspektive und das Material – auf die in den Quellen dargestellten Personen beschränken. Die Quellen selbst, das Textmaterial, das über die vor- und frühislamische Zeit berichtet, konnte – zeitlich und regional unterschiedlich – einen autoritativen Status erlangten.[18] Außerdem spielt Autorität bei der Rekonstruktion von Historie oder von Textaussagen eine Rolle, was von Forschungsseite zu bedenken ist.[19]

Um Autoritätsformen zu identifizieren und -wandel zu erkennen und zu beschreiben ist die oben getroffene Definition (eine Person, die aufgrund ihres besonderen Ansehens befähigt ist, das religiöse Denken und/oder Handeln Anderer zu beeinflussen) leitend, anhand derer Termini und Modalitäten des Miteinanders untersucht werden. Der Fokus auf die „Modalitäten des Miteinanders" wird gewählt, weil hier der Blick nicht nur auf die gerichtet wird, die Autorität für sich in Anspruch nehmen, oder auf die, die Autorität zuschreiben (bzw. auf die, denen Reverenz abgenötigt wird und die, denen sie zugeschrieben wird), sondern auf die Beziehung zwischen diesen beiden Parteien. Mit dem Fokus auf der Dimension der Trägerschaft in ihrem Verhältnis zur Umwelt wird den folgenden Fragen sekundär nachgegangen: Welche Autoritätsformen lassen sich erkennen? Was wird über den Erwerb, den Aufgabenbereich, die Legitimation und Zuschreibung sowie eine mögliche Überprüfung von Autorität berichtet?

Wandel weiblicher religiöser Autorität

Weibliche Autoritäten des altarabischen Kults

Bei der Untersuchung des Quellenmaterials konnten die Termini *kāhina*, *rabbatu baytin*, *ʿarrāfa*, *sāḥira* und *aš-šaffāʾ tarqā* identifiziert werden, die auf weibliche religiöse Autoritäten des altarabischen Kults[20] schließen lassen. Gestützt wird diese Annahme durch die

[18] Z.B. gehört im sunnitischen Islam heute die Ḥadīṯsammlung al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī zu einer das Recht normierenden Instanz, neben dem Koran und diesem untergeordnet.

[19] „The power to define the past is also the power to control the constraint the past exerts in the present. Authority, then, is an enabling past reproducted in the present." (Scanlon 1994, 38.)

[20] Vom altarabischen Kult bzw. der altarabischen Religion vermitteln die Quellen kein einheitliches Bild „eines" Kults bzw. „einer" Religion. Es finden sich Züge von Polytheismus, aber auch Henotheismus. Die Menschen glaubten an Geister, übten einen Ahnenkult aus, opferten Gottheiten (Idolatrie), deuteten Zeichen als Omen und veranstalteten Wallfahrten und Feste. Zahlreiche Stämme verehrten Steine, Bäume, Quellen und andere natürliche Gegenstände. Die Gottheiten waren im Wesentlichen lokale Stammesgottheiten, für die oft eine Kultstätte oder ein heiliger Bezirk vorgesehen war. Die Kultbilder bzw. Idole der Gottheiten, die aus unterschiedlichen Materialien und Formen bestanden, sollen omnipräsent gewesen sein. Der Unterschied zwischen Gottheiten und Kultbildern ist in den Überlieferungen oft nicht eindeutig, weshalb nicht uneingeschränkt davon ausgegangen werden kann, dass „Gottheit" lediglich das abstrakte Phänomen und „Kultbild" die materielle Form einer Gottheit meint, siehe Hawting 1999; Watt/Welch 1980; Klinke-Rosenberger 1941; Höfner 1970; Wellhausen 1961; Lecker 2011. Hinsichtlich des altarabischen Kults deutet zu Beginn des Islam nichts auf eine Art Niedergang oder einen Rückgang der Bedeutung der Idolatrie für die Bevölkerung der Arabischen Halbinsel hin, siehe Lecker 2011. Die Quellen berichten aber von Auseinandersetzungen um die

beschriebenen Modalitäten des Miteinanders, die Beschreibungen der Aufgaben und Handlungen der jeweiligen Frauen sowie die Reaktionen anderer auf deren Äußerungen und Handlungen.

Kāhināt

Der erste Terminus, der auf weibliche religiöse Autorität des altarabischen Kults schließen lässt, ist *kāhina*[21]. Im Folgenden werden drei Überlieferungen, die in der Sīra von Ibn Isḥāq in der Redaktion von Ibn Hišām und im Geschichtswerk Taʾrīḫ von aṭ-Ṭabarī enthalten sind, kurz skizziert:

A) Warnung einer *kāhina*: Auf Ibn Isḥāq führen Ibn Hišām und aṭ-Ṭabarī die Geschichte der *kāhina* des Stammes der Ḥadas[22] zurück. Von der heißt es, dass sie vom Vorrücken von Muḥammads Armee hörte und ihre Leute deshalb mit folgenden Worten warnte: „I warn you of a proud people / Who are hostile in their gaze. / They lead their horses in single file / And shed turgid blood.“[23] Es wird weiter berichtet, dass die Leute ihres Stammes ihre Warnung ernst nahmen und sich daran hielten. Das kam dem Stamme zugute, da er dadurch – laut der Überlieferung – seinen Wohlstand und seine Stärke sichern konnte.[24]

B) Mediation einer *kāhina*: In einer anderen Überlieferung in der Sīra von Ibn Hišām wird über eine *kāhina* der *kuhhān* der Araber berichtet, dass eine Streitangelegenheit vor sie gebracht wurde, damit sie über die Angelegenheit entscheiden und ein Urteil fällen konnte. Es heißt, dass alle Parteien, auch diejenigen, die nicht persönlich bei der Entscheidung anwesend waren, das Urteil der *kāhina* ohne Diskussion akzeptierten.[25]

---

altarabischen Gottheiten bzw. deren Kultbilder zwischen der Anhängerschaft des altarabischen Kults und der von Muḥammad, in denen es vor allem um die Wirkmacht und den Einfluss der Gottheiten auf das Leben der Menschen ging, siehe Decker 2019. Eine differenzierte Betrachtung des Kult- sowie Religionsbegriffs kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Unter Vorbehalt wird bezogen auf den altarabischen Kult von Religion gesprochen, wobei Religion als ein kulturspezifisches Deutungs-, Symbol- und Kommunikationssystem verstanden wird, das ein Teilelement von Kultur ist, siehe Gladigow 2005; 1988a; 1988b; Geertz 2006. Kein Kulturbereich soll als in sich geschlossen und abgetrennt von anderen Bereichen wirkend verstanden werden, da sich politische, soziale, rechtliche, ökonomische und religiöse Komponenten untereinander bedingen und in komplexen interdependenten Verhältnissen zueinanderstehen, siehe Krech 2006b. Zum Religionsbegriff bzgl. des Frühislam, siehe Decker 2013a, 42–76; Haußig 1999.

[21] Arab. *kāhin* (Pl. *kuhhān* und *kahana*, fem. *kāhina*, Pl. fem. *kāhināt*), nach Wahrmund „Wahrsager, Zauberer, Priester“; nach Wehr „Wahrsager, Priester“. Die Wörterbuchangaben sind im Folgenden häufig gekürzt wiedergegeben.

[22] Der Stamm der Ḥadas gehörte zum Stamm der Laḫm und siedelte im byzantinischen Syrien.

[23] Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 797; übers. von Guillaume: Ibn Hišām: Sīra [eng.], 536. Die Worte der *kāhina* sind in *saǧʿ* gekleidet, der typischen Reimprosa mantischer Äußerungen.

[24] Vgl. Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 797; aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1617.

[25] Vgl. Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 284.

C) Wahrsagung einer *kāhina*: In einer dritten Überlieferung berichtet Ibn Isḥāq, dass eine Frau des Stammes der Sahm eine *kāhinatan fī l-ǧāhilīya*[26] war. Eines Nachts kam ihr *ṣāḥib*[27] zu ihr und flüsterte ihr etwas ein (*fa-inqaḍḍa*[28] *taḥtahā*).[29] Die *kāhina* teilte den Qurayš die Eingebung mit, doch diese verstanden die Worte des *ṣāḥib* nicht. Auch ein erneuter nächtlicher Besuch des *ṣāḥib* bei der *kāhina* ließ dessen Botschaft nicht deutlicher werden. Erst später, als die Qurayš gegen Muḥammad kämpften, wurde ihnen bewusst, was die Einflüsterungen des *ṣāḥib* zu bedeuten hatten, denn diese kündigten – der Überlieferung zufolge – den Propheten und die folgenden Geschehnisse an.

Da in diesen Beispielen eine *kāhina* in warnender, vermittelnder und wahrsagender Funktion auftritt, könnte der Begriff *kāhina* im Kontext der Quellenstellen mit „Warnerin" (A), „Mediatorin" (B) und „Wahrsagerin" (C) übersetzt werden, was bereits darauf hindeutet, dass der Begriff polysem ist. Unter Berücksichtigung anderer Quellen sind auch Übersetzungen wie „Zauberer", „Priester" oder „Seher" (*ʿarrāf*[30]) zutreffend. In der Forschung wird *kāhin* meistens mit „Wahrsager" übersetzt.[31] Eine ausführliche Beschreibung und

[26] Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 132. Der Begriff *ǧāhilīya* bezieht sich auf die Zeit in Arabien vor Muḥammads Verkündigung von Gottes Wort. Seine eigentliche Bedeutung ist umstritten. Er gehört zur gleichen Wurzel wie *ǧahl*, ǧ-h-l. Arab. *ǧahl* „Unwissenheit, Ignoranz; Torheit, Dummheit" (Wehr); arab. *ǧāhilīya* „Zustand der Unwissenheit; vorislamisches Heidentum, vor islamischer Zeit" (Wehr). Der Terminus *ǧāhilīya* wird als gegensätzlich zu *islām* verstanden, weshalb *islām* eher als „knowledge of God" anstatt als „submission to God" übersetzt werden kann, vgl. Lewis u.a. 1965, 383–384. Zum Verständnis des Begriffs, siehe Pines 1990; Rosenthal 1970, 35 (er übersetzt mit „ignorant persons"); Nagel 2001, 57.

[27] Arab. *ṣāḥib* „Gefährte, Genosse, Freund; Bewohner; Urheber, Täter" (Wahrmund); „Genosse, Gefährte, Kamerad, Freund; Anhänger; Verfasser, Autor; Urheber" (Wehr).

[28] Arab. *qaḍḍa* (VII.) „sich herabfallen lassen (Vogel); herabfallen (Blitz, Sternschnuppe)" (Wahrmund). In der Sīra von al-ʿUṭāridī (112) steht an dieser Stelle *fa-anqaḍa* (*naqaḍa* IV.) „it produced, made, grave, emitted, or uttered, a sound, noise, voice, or cry; and [particularly] a slight sound" (Lane). Es wird der Übersetzung mit „einflüstern" der Vorrang gegeben, obwohl auch mit „er kam auf sie herab, in sie hinein" übersetzt werden könnte. In einer Überlieferung bei Ibn Saʿd erscheint der *ṣāḥib* als Vogel, weshalb auch eine Übersetzung mit Vogelzwitschern passen könnte, vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. I, 126. Die häufigste Erscheinungsform von „Geistwesen" (siehe unten) sind Tiere wie Schakale, Wildkatzen, Esel, Hunde, Mäuse, Schlangen, Eidechsen und Vögel, wobei Vögel eine besondere Rolle gespielt haben, siehe Henninger 1981, 144. Z.B. wurde der Vogelflug beobachtet, um daraus zukünftige Ereignisse zu deuteten, vgl. Wellhausen 1961, 202–203.

[29] Vgl. Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 132.

[30] Lane verweist unter *kāhin* direkt auf *ʿarrāf*. Er erklärt, dass es hinsichtlich beider Begriffe um das Wissen um Zukunft und Vergangenheit geht, wobei der *ʿarrāf* über die Vergangenheit informieren soll und der *kāhin* über Vergangenes und die Zukunft, wobei es diesbezüglich auch die gegenteilige Ansicht gibt; ebenso führt Lane die Bedeutungen „astrologer, who lays claim to the knowledge of hidden, or invisible, things, which God has made to belong exclusively to Himself; physician; one who smells the ground, and thus knows the places of water, and knows in what country, or district, he is" an; *kihāna* „divination, soothsaying" (Lane). Zum Begriff *ʿarrāf*, siehe Kapitel „ʿArrāfa".

[31] Das Verb *kahana* bedeutet nach Wahrmund „Zukünftiges verkünden, weissagen; Priester od. Wahrsager sein", im II. Stamm „die Funktionen des Priesters od. Weissagers ausüben" und im V. Stamm „weissagen"; nach Wehr im I. Stamm „die Zukunft voraussagen, weissagen, wahrsagen" und im V. Stamm „vorher-, voraussagen,

Diskussionen des Begriffs findet sich bei Wellhausen, der anhand der kritischen Betrachtung umfangreichen Quellenmaterials, das über die Arabische Halbinsel vor dem Islam berichtet, das folgende Bild eines *kāhin* bzw. der *kuhhān* zeichnet: Ein *kāhin* konnte mit der Hilfe eines *ǧinns*[32] „wahrsagen", wobei der *ǧinn*, der über ein geheimes Wissen verfügte,[33] aus ihm heraussprach, also der eigentliche Urheber der Botschaft war. In den Quellentexten wird der *ǧinn* meist *ṣāḥib*[34] (wie im obigen Beispiel), *tābiʿ* oder *tābiʿ min al-ǧinn*[35] genannt. Damit ist eine Art „Geistwesen" gemeint, das eine vertraute Beziehung mit dem *kāhin* hatte, wie ein Gefährte oder Freund, und ihn aufsuchte oder in ihm „wohnte".[36] Dem *ǧinn* konnte der *kāhin* jedoch weder befehlen noch ihn nach eigenem Wunsch herbeirufen. Die *kuhhān* waren u.a. als Mediziner sowie als eine Art Schiedsrichter tätig, der in schwierigen Rechtsfällen aufgesucht wurde, um Entscheidungen zu treffen (so auch im obigen Beispiel).[37] Während des Vorgangs des Sehens ließen sie sich verhüllen, wie es auch Muḥammad für sich verlangte, als er Offenbarungen hatte.[38]

Nach Wellhausen fungierten die *kuhhān* zwar unabhängig von einem „Priesteramt", waren aber auch manchmal damit verbunden.[39] „Gewöhnliche" Wahrsager unterschieden

---

prophezeien". Das Verbalsubstantiv *kahāna* trägt nach Wehr die Bedeutung „Wahrsagung, Weissagung; Prophezeiung".

[32] Arab. *ǧinn* „Dämon, Genius, Geist (gute und böse)" (Wahrmund), Pl. (Kollektiv) *ǧinna*. Siehe Henninger 1981, 141–156. Auch Muḥammad wurde von den Mekkanern für einen Zauberer, Seher oder Dichter – und nicht für einen Propheten – gehalten, der sein übersinnliches Wissen von einem *ǧinn* eingegeben bekam. Der Dichtung wurden magische Kräfte zugesprochen (d.h. ein Schmähgedicht wurde als wirksam erachtet) – so wurde Muḥammad auch als *šāʿir maǧnūn* (besessener Dichter, Koranvers 37:36) bezeichnet. Dass Muḥammad im Koran mit den Begriffen *kāhin* und *šāʿir* bezeichnet wurde (und nur mit ihnen), belegt die gewichtige Rolle, die beide Kategorien im vorislamischen Arabien gespielt haben, wenn auch der *kāhin* zu Muḥammads Zeiten an Anerkennung und Achtung verloren zu haben scheint, da die Benennung Muḥammads als *kāhin* als Versuch interpretiert werden kann, ihm eine gewichtige Rolle abzusprechen, vgl. Fahd 2001, 542–543.

[33] Vgl. Henninger 1981, 148.

[34] Mit dem Begriff *ṣāḥib* bezeichnet Ḫadīǧa, Muḥammads erste Frau, auch den Engel Gabriel, von dem Muḥammad die göttlichen Offenbarungen vermittelt bekommen haben soll, vgl. Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 154.

[35] Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. I., 110.

[36] Vgl. Heinrichs 1995, 830; Wellhausen 1961, 134, 156. Ob es sich in Bsp. C) um eine besondere Verbindung zwischen der *kāhina* und ihrem *ṣāḥib* in Form einer „eheähnlichen" Beziehung gehandelt hat, wie es für die Beziehung von Mensch und *ǧinn* in anderen Quellen beschrieben wird, bleibt unklar, siehe Henninger 1981, 143; Wellhausen 1961, 154.

[37] Vgl. Wellhausen 1961, 140, 157, Fußnote 1; Ahrens 1966, 8. Die Ernennung von Schiedsrichtern zur Schlichtung oder Entscheidungsfindung in Streitfällen zweier Parteien war eine übliche Praxis in vorislamischer Zeit. Als Schiedsrichter wurde eine Person gewählt, die für ihre Weisheit und ihr Wissen bekannt war. Auch Muḥammad wurde als Schiedsrichter nach Medina gebeten, um zwischen verfeindeten Stämmen zu intervenieren. Dass sich Streitparteien im Konfliktfall an einen *kāhin* oder eine *kāhina* wenden, wird im Koran ausdrücklich verurteilt (Koranverse 52:29 und 69:42), vgl. Zakeri 2001, 148.

[38] Vgl. Wellhausen 1961, 135; vgl. Fahd 1997, 420–422; al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ, 65,74,1; 65,74,3–5; 65,96,1; 91,1.

[39] Vgl. Wellhausen 1961, 134.

sich von Priestern (*sādin*[40]) dadurch, dass sie weder ein bestimmtes Amt an einem Heiligtum vererbt bekamen noch als Medium der dort verehrten Gottheit fungierten. Priester hatten als Hauptaufgabe den Schutz und die Verwaltung der Kultstätten inne.[41] Sie organisierten den kultischen Ablauf, erteilten Orakel, gaben bei Befragungen Weisungen und Rechtsprechungen und trafen allgemein Entscheidungen in schwierigen Fragen. Nach Wellhausen wurde der Priester (*sādin*) aufgrund der zuletzt genannten Aufgabenbereiche ebenso als *kāhin* bezeichnet,[42] weshalb die erwähnten *kāhināt* auch als Priesterinnen fungiert haben und Heiligtümern zugeordnet gewesen sein könnten. Priester fungierten als Vermittler zwischen der Gottheit, die im Heiligtum verehrt wurde, und den Ratsuchenden. Bei schwierigen Angelegenheiten wurden sie im Heiligtum aufgesucht und um Rat gefragt. Sie bewahrten die zum Orakelgeben gebrauchten Lospfeile[43] auf, warfen sie nach konkreter Fragestellung vor das Kultbild, lasen die Antwort ab und gaben die Wahrsagungen in dunkler Reimprosa (*saǧʿ*) wieder.[44] Als „dunkel" wurde ihre Rede empfunden, weil sie sich zweideutig ausdrückten und der Sinn oft nur angedeutet war (wie im obigen Beispiel). Fehlende Organisationsstrukturen bzw. eine organisierte Hierokratie[45], wie sie für benachbarte Königreiche nachzuweisen sind, wo sie z.B. durch ein Herrscherhaus zur Kontrolle der *kuhhān* eingeführt worden waren, machten den *kahin* zu „the sole repository of supernatural knowledge", sodass „the kāhin of ancient Arabia held in his hands the fate of the entire tribe,

[40] Arab. *sādin* „Tempelwächter; Tempeldiener" (Wahrmund); „Pförtner, Aufseher, Wächter der Kaʿba; Küster (chr.); Bewahrer, Pfleger" (Wehr). Zu anderen arabischen Begriffen für das „Priesteramt", siehe Wellhausen 1961, 130.

[41] Vgl. Wellhausen 1961, 134; Krone 1992, 427; Fahd 1997, 420.

[42] Vgl. Wellhausen 1961, 134. Wellhausen ist der Ansicht, dass die Bedeutung „Priester" für *kāhin* älter ist als die des „Sehers", vgl. Wellhausen 1961, 130–132. Abgeleitet haben könnte sich *kāhin* aus anderen westsemitischen Sprachen, da der Begriff in diversen antiken Sprachen auftaucht wie dem Hebräischen (hebr. *kōhēn* „Priester"), dem Phönizischen und Aramäischen (aram. *kāhnā*). Es wird vermutet, dass das hebräische *kōhēn* und das arabische *kāhin* identisch waren und der arabische *kāhin* vorerst in der Funktion eines Priesters an einer Kultstätte tätig war. Im Verlauf der Zeit hätte er seine Verbindung zur Kultstätte verlor, weshalb sich der arabische und hebräische Begriff semantisch auseinanderentwickelten, vgl. Jeffers 1996, 52. Aufgrund dessen könnte auch in den obigen Beispielen A) bis C) keine Verbindung der erwähnten *kāhināt* zu Kultstätten vorliegen und der Begriff *kāhin* für die Beispiele eher die Bedeutung „Wahrsager" tragen. Fahd führt aus, dass *kāhin* in seiner frühester Verwendungsphase bei den Westsemiten drei Funktionen erfüllte: Opferungen durchzuführen, den Willen der Gottheit zu interpretieren und die Wünsche der Gottheit zu vermitteln, siehe Fahd 1997, 420.

[43] Lospfeile dienten der Weissagung. Durch das Werfen der Pfeile, bei denen es sich um Hölzer ohne Spitzen handelte, wurde aus dem geworfenen Pfeilbild die Antwort auf die an die Gottheit gestellte Frage erlesen, vgl. Maier 2001, 109.

[44] Vgl. Wellhausen 1961, 132–134; Klinke-Rosenberger 1941, 48, 55. Diese Art der Reimprosa zeichnete sich aus durch einen bestimmten Rhythmus, eine besondere Satzstruktur und ein ungewöhnliches Vokabular voller Bilder, vgl. Fahd 2001, 543. „*Kāhin* speech is shrouded in mystery; rather than revealing facts, it encodes them." Neuwirth 2003, 489.

[45] Vgl. Wellhausen 1961, 130.

in both peace and war."[46] Die Kontrastierung von *kāhin* und *sādin* abschließend kann festgehalten werden, dass sich beide einerseits gegenseitig ergänzt zu haben scheinen (bzw. einer übernahm Funktionen des anderen), andererseits aber wohl in Rivalität zueinander standen.[47]

Im Folgenden werden einige Überlieferungen hinzugezogen, in denen zwar obige Termini oder Umgangsmodalitäten fehlen, die aber Hinweise auf ein altarabisches weibliches Priestertum enthalten – und somit weitere Indizien für weibliche religiöse Autorität.

Eine dieser Überlieferungen ist in al-Wāqidīs Kitāb al-Maġāzī enthalten und handelt von der Eroberung Mekkas im Jahr 630. Es wird berichtet, dass Muḥammad, als er die Kaʿba betreten wollte, das Heiligtum verschlossen vorfand und sich der Schlüssel in der Obhut von Sulāfa bint Šayba befand. Muḥammad befahl Sulāfas Sohn, den Schlüssel von seiner Mutter zu holen. Sulāfa weigerte sich, ihm den Schlüssel auszuhändigen. Sie versuchte, den Sohn in ein Gespräch zu verwickelt, schob den Schlüssel in ihren Hosenbund und fragte herausfordernd, welcher Mann es wagen würde, seine Hand dorthin zu tun. Erst als sie die Stimmen Abū Bakrs[48] und ʿUmars[49] hörte, so die Überlieferung, gab sie nach und den Schlüssel heraus.[50] Damit endet der Bericht über sie und es bleibt unklar, welche Aufgaben sie hinsichtlich der Kaʿba erfüllt hatte. Die Schlüsselbewahrung impliziert jedoch eine schützende und bewahrende Funktion bezogen auf das Heiligtum, weshalb Sulāfa nach obiger Definition eine Priesterin gewesen sein könnte. Šayba ibn ʿUṯmān, der für den Schutz und die Verwaltung der Kaʿba und die Pilger, die dorthin kamen, verantwortlich gewesen war, dürfte – nach den Namen gefolgert – ihr Vater gewesen sein und ihr den Schlüssel zur Verfahrung gegeben haben, und damit möglicherweise auch seine Aufgaben.[51] Die innerfamiliäre Weitergabe des Priesteramts war eine gängige Tradition[52] und der Stamm zu dem Šayba ibn ʿUṯmān gehörte, der Banū Šayba, pflegte eine alte Tradition: Der Stamm trug nämlich den Namen der „keepers of the Kaʿba."[53] Den Schlüssel der Kaʿba in Verwahrung zu haben und für die Pilger verantwortlich zu sein, bedeutete gemäß Dabashi die wichtigste religiös-politische Position in vorislamischer Zeit inne zu haben: „Whoever held these positions maintained the highest authority in Mecca."[54]

---

[46] Fahd 1997, 421.

[47] Fahd differenziert den *kāhin* vom *sādin*, indem er die Rolle des *kāhins* als „oracular and ecstatic" beschreibt, wohingegen er die Rolle des *sādins* als „mantic and augural role" bezeichnet, vgl. Fahd 1995, 728. Zu der Beziehung zwischen *sādin* und *kāhin* und ihren spezifischen Aufgaben, siehe Wellhause 1961, 130–140.

[48] Abū Bakr war einer der engsten Vertrauten Muḥammads und nach dessen Tod von 632 bis 634 der erste Kalif.

[49] ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, einer der engsten Berater des Propheten, übernahm nach Abū Bakr das Kalifenamt.

[50] Vgl. al-Wāqidī: Kitāb al-Maġāzī, 833.

[51] Vgl. Lecker 1999, 13; Kister 1972, 75.

[52] Vgl. Krone 1992, 427.

[53] Vgl. Gaudefroy-Demombynes 1997, 389.

[54] Dabashi 1989, 20.

Weitere Überlieferungen, die auf ein weibliches Priestertum hinweisen, sind jene, in denen bei der Übernahme der Kultstätten durch die Muslime und deren Zerstörung Frauen aus den Kultstätten heraustreten. So berichtet es al-Wāqidī über die Geschehnisse nach der Eroberung Mekkas, als Muḥammad neben der Kaʿba eine Ansprache an die Bewohner hielt. Dabei sei eine nackte, zerzauste, schwarze Frau erschienen – wohl aus einem der Kultbilder oder der Kaʿba heraustretend –, die sich mit aufgelösten Haaren wehklagend ihr Gesicht zerkratzt habe. Muḥammad habe erklärt, dass dies Nāʾila[55] gewesen sei, die wüsste, dass sie nun nie mehr verehrt werden würde.[56] Auch al-Buḫārī berichtet von einer großen, schwarzen Frau (mit dem Namen Umm Zufar), die sich am Vorhang der Kaʿba aufhielt. Im gleichen Ḥadīṯ[57] wird eine schwarze Frau erwähnt, die an epileptischen Anfällen litt und sich dabei entblößte.[58] Ähnliches berichtet al-Wāqidī über die Kultstätte der Göttin al-ʿUzzā[59]. Bei deren Zerstörung soll ebenfalls eine schwarze, nackte Frau mit offenen Haaren aus dem Heiligtum herausgetreten und erschlagen worden sein.[60] Ibn al-Kalbī beschreibt sie als eine schwarze Frau bzw. Abessinierin[61], deren Haare zerzaust waren, die die Hände in ihren Nacken legte und mit den Zähnen knirschte.[62] Bei diesen Frauen handelte es sich vermutlich um Priesterinnen, die in den Heiligtümern gelebt haben und in ihrer Funktion als *kāhināt* oder *sādināt* diversen Aufgaben nachgekommen sind. Aufgrund der Übermacht der Muslime mussten sie unter Zwang vom Gebiet ihrer Kultstätte weichen und von ihrer Funktion ablassen, wollten sie ihrer Hinrichtung entgehen. Die bizarren Beschreibungen der Frauen interpretiert Bärbel Beinhauer-Köhler als spätere Dämonisierung der dort lebenden Priesterinnen.[63] Die Ansicht, dass aufgrund einer Beschreibungen wie „schwarz“ und „Abessinierin“ auf eine spätere Dämonisierung der Frauen geschlossen werden kann, wird auch von Stummer vertreten, der argumentiert, dass nach hellenistisch-christlichen Traditionen Dämonen (womit in Dt. 32,17 „Heidengötter“ bezeichnet werden) als Abessinier

[55] Nāʾila (und Isāf), ursprünglich ein Menschenpaar, sollen in der Kaʿba Unzucht getrieben haben und zur Strafe in Steine verwandelt worden sein, vgl. Klinke-Rosenberger 1941, 34; Höfner 1970, 366–367; Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 54.

[56] Vgl. al-Wāqidī: Kitāb al-Maġāzī, 841.

[57] Ḥadīṯ meint einen Bericht über die Aussprüche und Taten des Propheten, Pl. Aḥādīṯ.

[58] Vgl. al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ (A), 75,6.

[59] Drei Göttinnen treten in den Quellen gesondert hervor: al-Lāt, al-ʿUzzā und al-Manāt. Diese sollen in ganz Arabien verehrt worden sein, vgl. Klinke-Rosenberger 1941; Höfner 1970; Wellhausen 1961. Ihre Kultstätten wurden im Jahr 630 von den Muslimen zerstört. Al-ʿUzzā, was „die Gewaltigste, die Mächtigste“ bedeutet, war die jüngste der drei Göttinnen und wurde vor allem von den Qurayš verehrt, die zu ihr pilgerten, ihr Geschenke brachten und ihr opferten. Ihr heiliges Gebiet war in einem Tal in Naḫla, östlich von Mekka, vgl. Klinke-Rosenberger 1941; Höfner 1970; Wellhausen 1961.

[60] Vgl. al-Wāqidī: Kitāb al-Maġāzī, 873.

[61] Das abessinische Kaiserreich bestand vom 10. Jh. v. Chr. bis 1974 im Gebiet des heutigen Äthiopiens und Eritreas.

[62] Vgl. Klinke-Rosenberger 1941, arabischer Text 16.

[63] Vgl. Köhler 1997, 333.

oder Abessinierinnen bezeichnet oder überhaupt in schwarzer Gestalt dargestellt wurden.[64] Die Schilderung lässt zudem an den Koranvers 3:106 denken, in dem bezogen auf den Jüngsten Tag die Gesichter von Gläubigen als weiß und die von Ungläubigen als schwarz beschrieben werden.

Abschließend kann festgehalten werden, dass es sich bei den *kāhināt* um religiöse Autoritätsträgerinnen handelte, wofür insbesondere die beschriebenen Modalitäten des Miteinanders sprechen: Den *kāhināt* wird in ihren Funktionen als Warnerinnen, Mediatorinnen und Wahrsagerinnen Vertrauen entgegengebracht, ihren Ratschlägen und Anweisungen wird Folge geleistet – diese werden also als maßgeblich für das Zusammenleben erachtet – und ihre Funktionen werden gezielt in Anspruch genommen. Die *kāhināt* verfügen über ein so großes Ansehen, sodass sie das Denken und Handeln der Mitglieder ihres Stammes ohne Zwang oder Gewalt beeinflussen können. Gerade dieser Zuspruch ihrer Anhängerschaft gewährt ihnen ihre Legitimation als Autorität. Ebenso kann der *ṣāḥib* der *kāhina* als eine die Autorität legitimierende Instanz betrachtet werden. In zwei der drei Beispiele offenbart die *kāhina* Zukünftiges, in einem der Beispiele wird ihr das Zukünftige durch ein „Geistwesen" vermittelt, mit dem sie in Verbindung stand. Anzumerken ist hier zudem, dass die Kommunikation zwischen der *kāhina* und dem *ṣāḥib* nachts und somit im Privaten bzw. Verborgenen stattfindet. Damit treten *kāhināt* als Vermittlerinnen von Botschaften zwischen „Geistwesen" und Menschen auf. Dass es sich mit den *kāhināt* um eine formale Autoritätsform handelt, belegen die Hinweise darauf, dass *kāhināt* Stämmen zugeordnet sind bzw. Stämme über eigene *kāhināt* verfügten, was sie zu einer speziellen „Berufsgruppe" (arab. *kihāna* „Wahrsagekunst, Wahrsagerei (als Beruf); Priestertum" (Wehr)) zugehörig auszeichnet (erkenntlich auch durch den Ausdruck *kāhinatin min kuhhāni l-ʿarab*). Über den Erwerb oder eine Überprüfung der Autorität wird in den drei Überlieferungen nichts berichtet. Hinweise darauf, dass das Priesteramt möglicherweise vererbt wurde, finden sich in anderen Quellen.[65]

Rabbatu baytin

Einen weiteren Hinweis auf das Amt einer Priesterin des altarabischen Kults, der hier kurz dargelegt werden soll, da ein besonderer Terminus verwendet wird, gibt Ibn Saʿd. Er berichtet über Sarrāʾ bint Nabhān, dass sie eine *rabbatu*[66] *baytin*[67] *fī l-ǧāhilīya* war.[68] Einen zum Verständnis des Ausdrucks *rabbatu baytin* hilfreichen Textkontext bietet die Überlieferung nicht. Übersetzen lässt sich *rabbatu baytin fī l-ǧāhilīya* mit „Herrin eines Hauses in (der Zeit) der *ǧāhilīya*". Aber was bedeutete das? Meint es, dass sie Inhaberin eines festen Wohnsitzes (Hauses) war? Die Quellen über den altarabischen Kult belegen, dass mit dem Begriff *rabba*

[64] Vgl. Stummer 1944, 380.

[65] Vgl. Krone 1992, 427.

[66] Arab. *rabba*, fem. von *rabb* „Herr, Meister; Besitzer, Eigentümer; Gott der Herr; *rabb ad-dār* Hausherr" (Wahrmund).

[67] Arab. *bayt* „Zelt; Haus, Gebäude; Kaʿba; Palast" (Wahrmund).

[68] Vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII., 227.

Göttinnen[69] angesprochen und mit *bayt* Heiligtümer bezeichnet wurden.[70] In Verbindung miteinander und bezogen auf Personen wurde mit den Begriffen auch die Priesterschaft – männliche und weibliche[71] – einer Kultstätte bezeichnet.[72] Der die Zeit spezifizierende Zusatz *fī l-ǧāhilīya*, der sich auch im Beispiel C) im vorigen Abschnitt (*kāhinatan fī l-ǧāhilīya*) findet, weist darauf hin, dass Sarrāʾ eine bestimmte Funktion oder Praktik in vorislamischer Zeit ausgeübt hat. Demzufolge ist Sarrāʾ in vorislamischer Zeit in der religiösen Funktion einer Priesterin tätig gewesen. Gertrude Stern vermutet, dass die Bezeichnung *rabbat bayt* zu Beginn des 7. Jhs. eine semantische Veränderung erfahren hat und sich zunehmend nur noch auf Frauen bezog, die einen höheren sozialen Status inne hatten.[73] Solch eine Bedeutung kann aber aufgrund der Verknüpfung mit *fī l-ǧāhilīya* für unser Beispiel ausgeschlossen werden. Denn warum hätte es diesen Zusatz gebraucht, wenn es um Sarrāʾs sozialen Status oder ihr Besitztum ging? Was sollte sich diesbezüglich in islamischer Zeit geändert haben? Geändert hat sich aber das religiöse Leben in Arabien, denn die Kultstätten des altarabischen Kults wurden zerstört und ihr Personal verlor seine Funktion. Der Ausdruck *rabbatu baytin* bezeichnet somit eine weibliche religiöse Autorität, die in islamischer Zeit nicht mehr toleriert wurde. Der autoritative Status einer solchen Person drückt sich im Terminus *rabba* aus, mit dem auch Göttinnen bezeichnet wurden. Über den Begriff hinaus erwähnt Ibn Saʿd über Sarrāʾ in Bezug auf ihre Funktion als Priesterin allerdings nichts. Das lässt offenkundig werden, dass Erinnerungen an den altarabischen Kult nicht zu den Prioritäten der islamischen Gelehrten des 9. Jhs. gehörten.

ʿArrāfa

Ein weiterer Begriff, der auf eine religiöse Autorität hinweist, ist *ʿarrāf*, fem. *ʿarrāfa*, nach Wehr „Wahrsager"; nach Wahrmund „Weissager; Arzt".[74] In Kapitel „Kāhināt" wurde bereits

[69] So geschehen bei der Göttin al-Lāt.

[70] Die Kaʿba wurde als „Haus Gottes", baetyl, bezeichnet, was für griech. *baitulos*, *baitulon* steht und das Äquivalent des hebr. Wortes *Beth-el* „Haus Gottes" ist. Baetyl wurde erst nur der Stein genannt, doch in einigen arabischen Heiligtümern gab es auch ein Gebäude oder *bayt* „Haus", das den Stein verdeckte oder ihn beinhaltete, so wie die Kaʿba in Mekka den schwarzen Stein, vgl. Watt/Welch 1980, 43–44; Klinke-Rosenberger 1941, 86.

[71] Es bleibt eine zukünftige Aufgabe, auf das Verhältnis zwischen männlichen und weiblichen religiösen Autoritäten in vorislamischer Zeit einzugehen, was in diesem Aufsatz nicht geleistet werden konnte. In der Forschung wird mittlerweile angenommen, dass im vorislamischen Arabien *kāhināt* eine gewichtigere Rolle gespielt haben als ihre männlichen Kollegen, vgl. Mandel Khān 2003, 246.

[72] Vgl. Abbott 1941, 261; Fahd 1997, 421.

[73] Vgl. Stern 1939, 298. Stern konstatiert, dass der Begriff bereits sein ursprüngliches Verständnis eingebüßt hätte, als Muḥammad Ḫadīǧa als *rabbat bayt* bezeichnete.

[74] Nach Lane „one who informs of the past; an astrologer, who lays claim to the knowledge of hidden, or invisible, things, which God as made to belong exclusively to Himself; a physician; one who smells the ground, and thus knows the places of water, and knows in what country or district, he is".

erwähnt, dass *kuhhān* auch mit *ʿarrāf* bezeichnet wurden; dort wurde der Begriff – zur Abgrenzung zur gängigen Übersetzung von *kāhin* „Wahrsager" – mit „Seher" übersetzt.[75]

Al-ʿUṭāridī[76] berichtet in seiner Sīra-Version von einer *ʿarrāfa* in der Erzählung über Muḥammads Großvater, ʿAbd al-Muṭṭalib, der gelobt hatte, einen Sohn zu opfern, wenn ihm zehn Söhne geboren werden und diese heranwachsen, sodass sie ihn schützen können.[77] Als es um die Erfüllung des Gelübdes ging, fiel das Los auf seinen Lieblingssohn, ʿAbdallāh. Als ʿAbd al-Muṭṭalib jenen an der Kaʿba opfern wollte, baten ihn die Qurayš und seine anderen Söhne, ʿAbdallāh nicht zu opfern. Stattdessen, so schlugen sie ihm vor, sollte er ein Sühnegeld anbieten, um sich und den Sohn vom Gelübde freizukaufen. Dafür sollte er mit seinem Sohn nach Medina ziehen und eine *ʿarrāfa*, die einen *tābiʿ* hatte, fragen, wie er wegen seiner Angelegenheit zu handeln habe.[78] Wenn sie ihm befehle, den Sohn zu opfern, solle er dies tun, wenn sie einen glücklichen Ausgang für ihn entscheide, solle er das akzeptieren. In Medina angekommen erfuhr er, dass die *ʿarrāfa* in Khaybar sei, etwa 150 km nördlich von Medina, wo er sie schließlich fand. Er schilderte ihr seine Angelegenheit und sie sagte zu ihm, er solle sie für heute alleine lassen, bis ihr *tābiʿ* zu ihr komme und sie ihn befragen könne. Als er sie wieder aufsuchte, sagte sie ihm, dass sie bereits eine Botschaft empfangen habe. Sie erkundigte sich bei ihm über die Höhe des Blutgeldes bei ihnen, das zehn Kamele hoch war, und wies ihn an, er solle in sein Land zurückkehren und die Lospfeile nochmals über ihn entscheiden lassen. Er solle jedes Mal, wenn das Los gegen den Sohn falle, die Anzahl der Kamele erhöhen, bis sein Herr (*rabb*) zufrieden sei. Wenn das Los irgendwann gegen die Kamele entscheide, solle er sie anstelle seines Sohnes opfern, denn dann wäre sein Herr (*rabb*) zufrieden und sein Sohn gerettet. ʿAbd al-Muṭṭalib führte ihren Rat aus. Er kehrte zur Kaʿba zurück und warf die Lospfeile erneut – so lange, bis sich die Anzahl der Kamele auf 100 erhöht hatte und er sich von seinem Gelübde loskaufen und den Sohn retten konnte.[79]

Dass es sich bei der *ʿarrāfa* um eine formale Autorität handelt, kann damit begründet werden, dass mit dem Morphem-Typ *faʿʿālun* eine Berufsbezeichnung vorliegt;[80] das

[75] Siehe auch Tritton 1986; Fahd 1997, 421.

[76] Die Überlieferung ist ebenso und fast identisch von Ibn Hišām überliefert worden, siehe Ibn Hišām: Sīra, Bd. I, 98–99.

[77] Vgl. al-ʿUṭāridī: Sīra, 36.

[78] Arab. *fa-inna bihi ʿarrāfatan yuqālu lahā Naǧāḥ, lahā tābiʿun.* Arab. *tābiʿ* „Nachfolger, Begleitung; von Einem od. etw. abhängig; der einer Sache anhängt, ihr nachstrebt; Weiberfreund; Genosse Muḥammads; Genius (Spiritus familiaris); Wächter, Wache; Diener; Adept" (Wahrmund); „a follower; a thing that follows in the track of a thing; a jinnee, or genie, that accompanies a woman and follows her whithersoever she goes, loving her; a jinneeyeh, or female genie, that does the same to a man; pl. *tawabiʿ* female associates; a servant" (Lane); „Geist", der aus den Wahrsagern bzw. Sehern spricht, vgl. Wellhausen 1961, 134. Bei Wehr finden sich Anlehnungen an einen begleitenden „Geist" nur unter *tābiʿa* aufgelistet, „pl. tawābiʿ Begleiterin, Dienerin; weibl. Dämon, der die Frauen begleitet; Dazugehöriges; Folge, Folgeerscheinung, Konsequenz, Ergebnis; Verantwortlichkeit" (Wehr). Weitere Überlieferungen, in denen eine Frau von ihrem *tābiʿ* aufgesucht wird, siehe Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. I., 110, 126.

[79] Vgl. al-ʿUṭāridī: Sīra, 36.

[80] Vgl. Fischer 1987, § 77.

zugehörige Berufs-Abstrakta hat den Morphem-Typ *fiʿālatun* (arab. *ʿirāfa* „Beruf des Wahrsagers, Wahrsagerei“ (Wehr))[81]. Zudem bezeugt die Erzählung einen hohen Bekanntheitsgrad ihrer Person und Funktion als *ʿarrāfa*, die überregional fungiert zu haben scheint und nicht stammesgebunden war; von daher kannte sie auch nicht das entsprechende Brauchtum wie die Höhe des Blutgeldes in ʿAbd al-Muṭṭalibs Stamm. Nach der Überlieferung bestehen die Aufgaben der *ʿarrāfa* darin, Ratschläge bzw. Anweisungen zu geben oder besondere Entscheidungen zu treffen. Für die Entscheidungsfindung befähigten sie besondere Kenntnisse, die sie an Ratsuchende vermittelte. Darauf lassen auch die Bedeutungen weiterer Morphem-Typen der gleichen Wurzel schließen: Das zugehörige Verb *ʿarafa* im II. Stamm bedeutet „bekanntgeben, mitteilen“ (Wehr), „einem etwas bekannt machen, mitteilen, lehren“ (Wahrmund). Aufgrund der Bedeutung des Verbs im I. Stamm[82] und des Verbalsubstantivs[83] muss eine *ʿarrāfa* über besondere Kenntnisse verfügt haben, „a knowledge restricted to the initiated“[84]. Im Beispiel wurden ihr diese durch einen *tābiʿ* vermittelt. Dieser fungiert gleichsam als ihre Autorität legitimierende Instanz; es war bekannt, dass die *ʿarrāfa* einen *tābiʿ* hatte, der ihr spezielles Wissen vermittelte.[85] Auch hier ist anzumerken, dass die Kommunikation zwischen der *ʿarrāfa* und ihrem *tābiʿ* unter Ausschluss der Öffentlichkeit, im Geheimen stattfindet, somit etwas Hermetisches ist, denn sie schickt die Fragenden erst einmal – wohl über Nacht – weg („lasst mich *für heute* alleine“). Womöglich erschien der *tābiʿ* auch hier wie in Abschnitt „Kāhināt“ im Beispiel C) in der Nacht. Das ist ein Anzeichen dafür, dass ihre Fähigkeiten etwas Besonderes sind, nicht von jedem erworben werden können und eine Initiation erfolgt sein muss. Ebenso wird ihr durch den Personenkreis, der ʿAbd al-Muṭṭalib zu ihr schickt und ihn anweist, ihre Entscheidung zu akzeptieren, Autorität zugewiesen. Die beschriebenen Modalitäten des Miteinanders weisen wie im Abschnitt „Kāhināt“ auf eine weibliche religiöse Autorität hin, die überregionales und hohes Ansehen genoss, deren Weisungen bedingungslos akzeptiert wurden und deren Funktion in entsprechenden Situationen gezielt in Anspruch genommen wurde. In dieser Überlieferung wird nichts über den Autoritätserwerb oder deren Überprüfung berichtet.

[81] Siehe auch Fahd 1997, 421, der *ʿirāfa* mit „the knowledge of things unseen or of things to come, on the basis of things visible or present” umschreibt.

[82] Arab. *ʿarafa* I. „genau wissen, kennen“ (Wahrmund); „(er)kennen; wissen“ (Wehr).

[83] Arab. *maʿrifa* „Kenntnis, Wissen, Einsicht, Klugheit; Vermittlung“ (Wahrmund); „Wissen, Kenntnis; Erkenntnis“ (Wehr).

[84] Fahd 1997, 421–422.

[85] Vgl. Fahd 1997, 421–422. Ein *ʿarrāf* oder eine *ʿarrāfa* wurde auch *matbūʿ* bzw. *matbūʿa* genannt, was bedeutete „flanked by a demon“ (Fahd 1997, 422).

Sāḥira

Der nächste Begriff, der hier in der Diskussion um weibliche religiöse Autoritäten des altarabischen Kults aufgegriffen wird, ist der Begriff *sāḥir*[86], mit dem in vorislamischer Zeit eine Person bezeichnet wurde, die professionell *siḥr*[87] betrieb. Der *sāḥir* wurde aufgesucht, damit er mit bestimmten Praktiken (*siḥr* „Zauber[-formeln]") gegen ein bestimmtes Unheil oder einen Schaden, den man erlitt, vorging; Menschen konnten z.B. durch einen *ǧinn* Schaden erleiden. Bei der Funktion des *sāḥir* soll es hauptsächlich darum gegangen sein, Gegenzauber auszuüben. Apotropäische Zaubersprüche finden sich noch im Koran, wie in Sure 113 und 114, wo es um die Praktiken des Knotenknüpfens und Bespuckens geht, anhand derer der *sāḥir* Unheil abwehrte oder bannte.[88] Von einer *sāḥira* berichtet auch al-Wāqidī im Kitāb al-Maġāzī: Als Muḥammad im Jahr 630 die Stadt Ṭāʾif[89] erobern wollte, hatten sich deren Bewohner, die Ṯaqīf[90], in eine Burg zurückgezogen, die von den muslimischen Kämpfern belagert wurde. Um diese Belagerung abzuwehren, schickten die Ṯaqīf eine *sāḥira* aus der Burg heraus, die – vielleicht auf einer Burgmauer stehend – den Truppen Muḥammads ihre Vulva entgegenstreckte.[91] Al-Wāqidī erklärt, dass die Ṯaqīf damit Unheil von ihrer Verschanzung abwehren wollten.[92] Trotz des Widerstandes eroberte Muḥammad Ṭāʾif.

Bereits seit der Frühzeit wurde dem weiblichen Geschlecht, wohl aufgrund der Fruchtbarkeit der Frau, magische Kräfte zugeschrieben und genitale Symbole gehörten zu den allgemeinen Kultsymbolen. Das weibliche Genital diente zum Schutz und das Zeigen der Vulva hatte eine apotropäische Funktion: Es sollte Gefahren abwenden wie im Beispiel.[93] Damit korreliert die Vorstellung der alles verschlingenden Vagina, die ihren Höhepunkt im Bild der *vagina dentata*[94] erreicht, das in vielen Mythen ein „Sinnbild weiblicher Macht und

[86] Arab. *sāḥir*, fem. *sāḥira*, „Zauberer, Magier; Beschwörer" (Wehr); „enchanter; one who practices *siḥr*; knowing, skinful, or intelligent" (Lane).

[87] Arab. *siḥr* „Zauber, Magie, Zaubermittel" (Wahrmund); „Zauber, Magie; Behexung; Betörung, Bezauberung" (Wehr); „the turning a thing from its proper manner of being to another manner; enchantment, or fascination; the producing what is false in the form of truth; any event of which the cause is hidden, and which is imagined to be different from what it really is; embellishment by falsification, and deceit; a performance in which one allies himself to the devil, and which is effected by his aid; a kind of enchantment, or fascination, which captivates the eye and the like, and by which enchantresses withhold their husbands from other women; skillful eloquence; skill; science" (Lane).

[88] Vgl. Ahrens 1966, 8; Wellhausen 1961, 159–161.

[89] Ṭāʾif liegt ca. 70 km südöstlich von Mekka.

[90] Der Stamm der Ṯaqīf lebte in Ṭāʾif und besiedelte Gebiete südlich und östlich von der Stadt.

[91] Arab. *wa-aḫruǧū imraʾatan sāḥiratan fa-istaqbalati l-ǧayša bi-ʿawratihā.* Arab. *ʿawra* „Spalte; Teile zwischen Nabel und Knie, Schamteile; schutzbedürftige Schwäche; schwacher schutzbedürftiger Punkt" (Wahrmund); „the pudendum, or pudenda, of a human being, of a man of a woman" (Lane).

[92] Vgl. al-Wāqidī: Kitāb al-Maġāzī, 926.

[93] Vgl. Husain 1998, 12, 96; Meier-Seethaler 1998, 48, 247.

[94] Dt. „gezahnte Vagina", vgl. Husain 1998, 96; Schwikart 2001, 25. Hinter dieser Vorstellung steckt wohl die Angst des Mannes, mit weniger aus der Vagina herauszukommen, als man beim Eintritt hatte – bei dieser

männlicher Angst“[95] darstellt. Die Praktik der *sāḥira* erinnert an das Bild der „verschlingenden Todesgöttin“, das sich in verschiedenen Religionen findet.[96]

Die Ṯaqīf versuchten die Belagerung ihrer Festung durch Muḥammads Truppen abzuwenden, indem sie auf die Fähigkeiten einer *sāḥira* vertrauten und diese für sich in Anspruch nahmen. Die *sāḥira* wurde als dazu qualifiziert betrachtet, die schützenden oder auch vernichtenden Fähigkeiten ihrer *ʿawra* einzusetzen. Damit ist die Funktion der *sāḫira* nicht eindeutig: Entweder sollte sie mit ihrer Handlung die Truppen Muḥammads lediglich fernhalten bzw. bannen (evt. „verzaubern“[97]) oder zerstören; in jedem Fall ging es um den Schutz der Ṯaqīf. Die Schutzfunktion der *sāḥira* war somit gekoppelt mit der Funktion der Abwehr oder sogar der Zerstörung, denn beides kann Unheil und Schaden abwehren. Die *sāḥira* des Beispiels könnte eingebunden gewesen sein in den religiösen Kult um die Göttin al-Lāt[98], in dem sich die Vorstellung der Ṯaqīf von der magischen Schutzfähigkeit des weiblichen Geschlechts manifestierte. Die Göttin war für die menschliche Fortpflanzung zuständig und wurde als Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin verehrt. Gleichzeitig hatte sie die Funktion einer Kriegs- und Schutzgottheit inne. Damit sie die Wünsche der Menschen erfüllte, mussten die Frauen – möglicherweise nackt – vor ihr erscheinen und das Kultbild umrunden.[99] Demnach könnte die *sāḥira* eine Priesterin von al-Lāt gewesen sein und über spezifisches religiöses Wissen verfügt haben, was sie zur Anwendung der apotropäischen Handlung befähigte und autorisierte. Der Terminus *sāḥira*, der auf eine formale Autorität verweist, und das ihr entgegengebrachte Vertrauen der Ṯaqīf zeichnen sie als religiöse Autorität aus.

aš-Šaffāʾ tarqā

Im Kontext von Zauberei und Magie können auch die beiden letzten Beispiele gesehen werden, die auf weibliche Autoritäten des altarabischen Kults hinweisen, hier anhand des Verbs *raqā*[100], das magische Handlungen beschreibt, sowie des Substantivs *aš-šaffāʾ*.

Sexualangst geht es um die Angst, Energie zu verlieren und einer Art „physische(n) und geistige(n) Kastration“ (Paglia 1995, 27) ausgesetzt zu sein.

[95] Paglia 1995, 27.

[96] Vgl. Meier-Seethaler 1998, 51.

[97] Angelehnt an die wörtliche Bedeutung „Verzauberung“ von *siḥr*. Etymologische weist das Wort auf eine Art von Verführung hin, die eine Person hypnotisieren kann – im Kontext der betrachteten Überlieferung könnte das Zeigen der Vulva auch gerade das als Ziel gehabt haben. Vgl. Mandel Khān 2003, 246.

[98] Al-Lāt, die schon für das 5. Jh. v. Chr. archäologisch belegt ist, hieß ursprünglich *al-ilāhat*, was zu al-Lāt umgedeutet wurde. Al-Lāt bedeutet „die Göttin“, womit ihr Name das Feminin zu Allāh ist. Höfner vertritt die These, dass al-Lāt ursprünglich eine ähnlich überragende Gottheit gewesen war wie Allāh, vgl. Höfner 1970, 362. Ihre zentrale Kultstätte war in Ṭāʾif östlich von Mekka und ihr Kultbild ein weißer Granitblock. Die Hüter ihrer Kultstätte nannten sie *ar-rabba*, vgl. Lecker 1999, 11; Klinke-Rosenberger 1941. Eine umfassende Studie zu al-Lāt hat Krone 1992 erarbeitet.

[99] Vgl. Monaghan 1997, 17; Krone 1992, 336–342, 395–396.

[100] Arab. *raqā* (I.) „Zauber, Magie, Beschwörungsformeln oder -praktiken anwenden“ (Wehr); „gegen einen Magie anwenden, ihn behexen, bezaubern“ (Wahrmund); *raqāhu* „he charmed him, by [invoking] God, he puffed, or

Al-ʿUṭāridī berichtet, dass Muḥammad, als er in Mekka lebte und noch keine Offenbarungen erhielt, vom „bösen Blick“[101] betroffen war.[102] Seine Frau Ḫadīǧa schickte deshalb immer nach einer alten Frau, die Zauberformeln oder -praktiken bei ihm anwandte, um ihn davon zu befreien.[103] Als Muḥammad dann Offenbarungen erhielt und wieder vom „bösen Blick“ betroffen war und einen bereits gehabten Schaden erlitt, hielt er es nicht mehr für nötig, dass seine Frau nach der Alten schickte.[104]

In diesem Beispiel soll eine Frau, die von Ḫadīǧa das nötige Vertrauen entgegengebracht bekam, über die Fähigkeit verfügt haben, einen Menschen vom „bösen Blick“ zu befreien, indem sie gewisse Formeln ausspricht oder Praktiken verrichtet. Dass Ḫadīǧa gezielt nach ihr schicken und sie holen ließ, damit ihrem Mann geholfen wird, weist auf den Bekanntheitsgrad der Frau bzw. ihrer Profession hin. Deren Fähigkeit scheint aber nicht personengebunden gewesen zu sein, worauf das zweite Beispiel hindeutet, in dem die Fähigkeit „*raqā*“ durch Lernen erworben werden kann – das erste konkrete Beispiel für den Erwerb von Autorität: In der Überlieferung, die in den Ṭabaqāt von Ibn Saʿd enthalten ist, fordert der Prophet Muḥammad eine Frau auf, seiner Frau Ḥafṣa ihre Fertigkeit zu lehren, damit jene sie ebenfalls anwenden könne. Dies trug sich zu, als Muḥammad einmal seine Frau Ḥafṣa besuchte, als sich gerade eine Frau bei ihr aufhielt, die *aš-šaffāʾ*[105] genannt wurde und eine Handlung gegen Pusteln (*namla*[106]) durchführte (arab. *tarqā*, 3. Pers. Sg. fem. von *raqā* I., siehe oben). Dies wahrnehmend, forderte Muḥammad die Frau auf, diese Fertigkeit seiner Frau beizubringen.[107]

Interessant ist in dieser Überlieferung die Bezeichnung der Frau als *aš-šaffāʾ*, durch die sie als Heilerin bzw. Medizinerin tituliert wird, die über Kenntnisse verfügt, mit denen sie Kranke behandeln und kurieren kann. Die Aufgaben der Autoritätsperson liegen also im

---

sputtered, upon his charm; he enchanted him, or fascinated him; by uttering a spell; or by tying knots in a thread, or string, and puffing, or sputtering, upon them” (Lane); arab. *ruqya* „Zauber, Magie, Geisterbeschwörung; Exorzismus“ (Wehr).

[101] Der „böse Blick“ meint den Neid aber auch die Bewunderung einer Person, aufgrund dessen der Betroffene Schaden erleiden kann, siehe Wellhausen 1961, 164.

[102] Arab. *kāna rasūlu llāh tuṣībhu l-ʿaynu bi-makkati, fa-tusriʿu ilayhi qabla an yanzilu ʿalayhi l-waḥīy.* Arab. *aṣābat fulānan ʿaynun* „is said of a person when an enemy or an envier has looked at him and produced such an effect upon him that he has fallen sick in consequence thereof“ (Lane).

[103] Arab. *fa-kānat Ḫadīǧa ibnatu Ḫuwaylid tabʿaṯu ilā ʿaǧūzin bi-makkati tarqiyuhu.*

[104] Vgl. al-ʿUṭāridī: Sīra, 124.

[105] Arab. *šifāʾ* „Kurieren, Heilen; Heilmittel, Arznei; Heilung, Genesung“ (Wahrmund); „Heilung, Wiederherstellung, Genesung; Heilmittel, Arznei, Medizin“ (Wehr); „becoming free from disease, sicknes, or malady; or becoming convalescent; Medical, or curative, treatment; medicine, or remedy“ (Lane). Bei Ibn Saʿd findet sich allerdings ein Šadda auf dem *fa* in *šifāʾ*, also *šaffāʾ*. Arab *šafā* (I.) „heilen, wieder gesund machen, wiederherstellen, kurieren“ (Wahrmund); arab. *šaffā* (*šafā* II.) „he treated him medically, or curatively, with everything whereby he might attain recovery, or restoration to convalescence” (Lane); arab. *tašaffā* (*šafā* V.) „geheilt werden, Heilung erlangen“ (Wahrmund).

[106] Arab. *namla* „Pusteln“ (Wahrmund).

[107] Vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 59.

Bereich der Heilung. War es im obigen Beispiel der „böse Blick“, geht es hier um die Heilung von Krankheit. Auch in diesem Beispiel weist der Morphem-Typ *faʿʿālun* auf eine Berufsbezeichnung hin, weshalb gefolgert werden kann, dass die Frau als professionelle Heilerin tätig war, womit ein weiteres Beispiel für eine formale Autorität vorliegt. Das Verb *raqā*, das die Handlung bezeichnet, die von der Heilerin gegen die Pusteln ausgeführt wurde, verweist auf eine „magische“ Handlung. Es impliziert die Anwendung von Besprechungen, Beschwörungsformeln oder -praktiken. Nach Lane ist darunter Knotenblasen zu verstehen, eine Handlung, die aus Spucken oder Blasen auf Knoten besteht und dadurch etwas bewirken soll. Sure 113 erinnert die Muslime noch heute daran, dass sie vor solch zauberkundigen Frauen Zuflucht bei Gott suchen sollen. Die Besonderheit der Überlieferung im Kontext der bisher besprochenen Quellenstellen liegt darin, dass der Erwerb von Autorität angesprochen wird, der durch Erlernen möglich ist. Auch hier legen die beschriebenen Modalitäten des Miteinanders ein Zeugnis davon ab, dass der Autoritätsperson vertraut wird. Das wird unterstrichen durch den Propheten selbst, der der Heilerin und ihrer Profession gerade durch seine Aufforderung, sie möge ihre Fertigkeit seine Frau lehren, Legitimation zuspricht.

Tanabbat baʿda mawti rasūli llāhi

Im Folgenden geht es um eine weibliche religiöse Autorität, die weder eindeutig dem altarabischen Kult noch dem Islam zugeordnet werden kann. Vielmehr dürfte sie Christin oder zumindest christlich beeinflusst gewesen sein.

Zur Zeit Muḥammads traten den Überlieferungen zufolge auch andere Propheten in Arabien auf; dies besonders in der Zeit der *ridda*-Kämpfe[108], als sich Anführer von abtrünnigen Stämmen als Propheten ausgaben.[109] Fast alle traten in Gegenden und in Stämmen auf, in denen das Christentum bekannt war, und sprachen im Namen des einen wahren Gottes, den sie *ar-raḥmān* („der Erbarmer“) nannten, eine Bezeichnung, die auch Juden und Christen für ihren Gott gebrauchten.[110] Unter diesen Propheten soll es auch eine Prophetin gegeben

[108] So wurden die Kämpfe genannt, die Abū Bakr in seiner Zeit als Kalif führen musste, um die nach Muḥammads Tod vom Islam bzw. vom Bündnis mit ihm abgefallenen Stämme wieder unter seiner Vorherrschaft zu vereinigen.

[109] Über die Propheten wird berichtet, dass sie dem Brauch folgten, in die Einsamkeit zu gehen, asketisch zu leben, das Fasten und eine bestimmte Anzahl von Gebeten anzuordnen und die Leute zu ermahnen, vgl. Ahrens 1966, 37.

[110] Vgl. Ahrens 1966, 16–17; Wellhausen 1961, 137. Juden und Christen waren bereits Jahrhunderte vor dem Islam von Norden und Süden aus auf die Arabische Halbinsel vorgedrungen. Die beiden Religionen sorgten neben einer Verbreitung monotheistischen Gedankengutes, für eine Verbreitung der aramäischen und hellenistischen Kultur, vgl. Lewis 2002. Die Juden hatten sich mit der arabischen Bevölkerung vermischt und es kam zu Bekehrungen arabischer Stämme. Im Nordwesten Arabiens hatten sie Oasen in Besitz genommen. Zur Zeit Muḥammads waren drei der fünf in Medina lebenden Stämme jüdischen Glaubens. Das Christentum breitete sich hauptsächlich im Norden, Süden und Osten der Arabischen Halbinsel aus. Inwiefern es sich in Zentralarabien ausbreitete, ist umstritten. Im Umkreis von Mekka und Medina dürften Christen eine Minderheit

haben: Saǧāḥ bint al-Ḥāriṯ.[111] Von ihr berichtet aṭ-Ṭabarī, dass sie sich nach Muḥammads Tod (632) während der *ridda*-Kämpfe selbst zu einer Prophetin erklärte (*fa-tanabbat*[112] *baʿda mawti rasūli llāhi*[113]) und eine Revolte gegen die Muslime anführte – Abbott bezeichnet sie in diesem Zusammenhang als „warrior-pro(p)hetess [sic!].“[114] Sie war eine von den Stammesführern, die sich vom Bündnis mit Muḥammad lossagten und sich weigerten, Abgaben an Abū Bakr zu entrichten. Bevor sie als Prophetin hervortrat, wäre sie bereits als eine *kāhina* bekannt gewesen, was eine (frühere) Zugehörigkeit zum Kultpersonal des altarabischen Kults bedeutet.[115] Sie gehörte zum Stamm der Tamīm, der östlich von Medina siedelte, und war durch die Linie ihrer Mutter mit dem christlichen Stamm der Taġlib[116] verwand. Deshalb kann vermutet werden, dass sie selbst Christin war oder zumindest viel über das Christentum wusste. Über ihre Lehren und Offenbarungen ist fast nichts bekannt. Sie soll einen *muʾaḏḏin* („Gebetsrufer“) und einen *ḥāǧib* („Kämmerer, Türhüter“) beschäftigt haben. Ihren Gott, von dem sie vorgab, Offenbarungen zu bekommen, nannte sie „den Herrn der Wolken“ (*rabb al-saḥāb*).[117]

Saǧāḥ wird als „Aufsteigerin“ aus dem Stamm der Taġlib beschrieben, die von Mesopotamien aus ins Gebiet der Tamīm kam und als Führerin einer Gruppe von Anhängern auftrat, die alle zu den Rabīʿa gehörten, einem der beiden Hauptstämme Nordarabiens. Es wird berichtet, dass ihr Anführer des Stammes der Taġlib, der an-Namir, der Iyād und der Šaybān folgten. Die Tamīm waren untereinander zerstritten, weil sich einige ihrer Mitglieder vom Bündnis mit Muḥammad nach dessen Tod losgesagt hatten. Saǧāḥ gelang es, die Stämme der Mālik und Yarbūʿ, mit denen sie gegen Medina in den Kampf ziehen wollte, unter ihrem Kommando zu vereinen. Möglicherweise hatte sie bereits vor Muḥammads Tod die Unterstützung des gesamten Stammes für sich gewonnen, dessen Konversion zum Islam wohl hauptsächlich aus einem Nützlichkeitsdenken resultierte und somit leicht zur Abkehr davon zu bewegen war.[118] Auf Anweisung von Offenbarungen,[119] die Saǧāḥ zuteilwurden, führte sie

gewesen sein, vgl. Halm 2004; Watt/Welch 1980; Falaturi 1998; Maier 2001; Ahrens 1966; Wellhausen 19661, Andrae 1926.

[111] Vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1908–1921; Vacca 1995, 738–739; Ahmed 1992, 58–59; Abbott 1941, 282–284.

[112] Arab. *tanabbaʾa* (*nabaʾa* V.) „sich für einen Propheten erklären oder ausgeben; prophezeien, voraussagen“ (Wahrmund).

[113] Aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1911. Hinweise auf ihr Prophetentum sind durch ihre Aussagen in Reimprosa und ihre prophetischen Andeutungen, als könne sie Zukünftiges erahnen, gegeben, vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1912–1913, 1915–1916.

[114] Abbott 1941, 284.

[115] Vgl. Wellhausen 1961, 137.

[116] Der Stamm der Taġlib siedelte im Norden der Arabischen Halbinsel.

[117] Vgl. Vacca 1995, 738.

[118] Vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1911; Vacca 1995, 738.

[119] Aṭ-Ṭabarī überliefert, dass sich die mit ihr Verbündeten fragten, gegen welchen Stamm sie zuerst kämpfen sollten. Weil sich Saǧāḥ dazu in gereimter Prosa äußerte, wird vermutet, dass es sich dabei um eine ihrer Offenbarungen handelte, vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1912; aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ [engl.], Bd. 10, 89, Fußnote 590.

Angriffe gegen verschiedene Stämme durch, die ihr jedoch Niederlagen einbrachten und sie zum Rückzug zwangen. Wahrscheinlich ebenfalls aufgrund einer Offenbarung begab sie sich nach Yamāma[120] und schloss sich mit dem Propheten Musaylima[121] zusammen. Zu dem Ablauf ihres Aufeinandertreffens liegen unterschiedliche Überlieferungsversionen vor,[122] die ein gemeinsames Ende haben: Ihre Karriere als prophetische Anführerin endete.[123]

Da Saǧāḥ als Prophetin und *kāhina* auftrat, haben wir es hier wie in den obigen Beispielen mit formaler Autorität zu tun. Aber nicht nur Termini und Umschreibungen wie *kāhina* und *fa-tanabbat*, sondern insbesondere die umfangreichen Beschreibungen der Modalitäten des Miteinanders zeichnen Saǧāḥ als religiöse Autorität aus. Ihr Ansehen als Prophetin war so groß, dass sogar Stämme bereit waren, ihren Anweisungen, die sie in Folge von Offenbarungen traf, vertrauensvoll zu folgen und ihr Schicksal damit in ihre Hände zu legen. Gerade der Einfluss, den sie auf die Tamīm ausübte, belegt ihre bedeutende Rolle bezüglich der *ridda*-Kämpfe und ihr hohes Ansehen unter den Stammesmitgliedern. Die Stämme ordneten sich ihrer Führung freiwillig unter, akzeptierten ihre Anweisungen und betrachteten sie als maßgeblich für ihr Zusammenleben und ein gemeinsames Agieren. Sie konnte Stämme dazu bewegen, Streitigkeiten hinter sich zu lassen, um neue Allianzen zu schließen und damit an Stärke und Macht zu gewinnen. Ihr Einfluss beschränkte sich also nicht auf das Denken und Handeln einzelner Personen oder Personengruppen, sondern erstreckte sich über mehrere Stämme. Als religiöse Autorität zeichnen sie auch ihre Kenntnisse über das Christentum aus, die jedoch nicht differenziert dargelegt werden. Aṭ-Ṭabarī berichtet lediglich, sie habe Kenntnisse über das Christentum gehabt, die sie bei den Christen in Taġlib erworben hatte. Dass unter ihren Anhängern solche waren, die das Christentum aufgegeben haben, um ihr zu folgen, spricht für eine charismatische Ausstrahlung und Überzeugungskraft ihrerseits.[124] Ihre Anhängerschaft war von der Wahrhaftigkeit ihrer Offenbarungen überzeugt. Ihre Aufgaben als religiöse Autorität in der Gestalt einer Prophetin umfassen Mediation bzw. Streitschlichtung zwischen Stämmen,

[120] Da ihre Anweisungen zum Aufbruch nach Yamāma in Reimprosa wiedergegeben sind, kann vermutet werden, dass es sich ebenfalls um eine Offenbarung handelte, vgl. aṭ-Ṭabarī: aṭ-Taʾrīḫ, Series I, 1915.

[121] Über Musaylima heißt es, er habe asketisch gelebt, das Fasten geboten und Wein verboten. Er hätte die Leute zur Keuschheit ermahnt und seiner Anhängerschaft drei fest bestimmte tägliche Gebetszeiten vorgeschrieben. Er soll Ausdrücke wie „Himmelreich“, „ewiges Leben“, „gute Werke“ verwendet haben. Er wurde durch die Muslime in der ostarabischen Landschaft Yamāma, in der es eine große christliche Population gab, bekämpft (ca. 632/33), vgl. Ahrens 1966, 17; Bobzin 1999, 102; Lecker 2011, 161.

[122] Nach einer Version einigten sich Saǧāḥ und Musaylima darauf, ihre beiden Religionen und ihre weltlichen Interessen zu vereinigen, und gründeten eine Allianz. Sie heirateten, und Saǧāḥ blieb bis zu seinem Tod bei ihm. Nach einer anderen Version trennte er sich nach der Heirat von ihr, weshalb sie zu ihrem Stamm zurückkehrte. In einer dritten Version kam es zu keiner Heirat, und Musaylima handelte mit Saǧāḥ ihren Abzug aus seinem Stammesgebiet aus, vgl. Vacca 1995, 739; aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1920.

[123] Sie soll konvertiert und zu ihrem Stamm zurückgekehrt sein, vgl. Vacca 1995, 739; aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1920.

[124] Vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1911, 1916.

Wahrsagung durch Offenbarungen und Warnungen. Die dazu nötige Legitimation erhielt sie durch Divination sowie das Vertrauen ihrer Anhängerschaft.

Es sei jedoch angemerkt, dass aṭ-Ṭabarī kein homogenes Bild von Saǧāḥ zeichnet. Ihr Charakter und Auftreten weist im Vergleich zum bisher gesagten antagonistische Züge auf, nämlich sobald sie mit Musaylima zusammentrifft: Erstens erkennt sie jenen als Propheten an, zweitens heiratet sie ihn, ohne eine Brautgabe zu verlangen, und drittens gibt sie ihre eigenen politisch-religiösen Ziele aufgrund ihrer Beziehung zu ihm auf. Generell werden beide, Saǧāḥ sowie Musaylima, in den Berichten über ihr Aufeinandertreffen karikiert und diffamiert.[125] Vermutlich resultiert diese Art der literarischen Gestaltung aus ihrer oppositionellen Haltung zum Islam. Doch unabhängig dieser scheinbaren Widersprüche in ihrer Darstellung muss Saǧāḥ in der Zeit der *ridda*-Kämpfe eine gewichtige religiös-politische Rolle über eine weite Region hinaus gespielt haben. Ihre Darstellung anhand von Termini und Modalitäten des Miteinanders weist sie unumstritten als eine angesehene und einflussreiche weibliche religiöse und auch politische Autorität aus.

Weibliche muslimische Autoritäten

Auf der Suche nach weiblichen muslimischen Autoritäten konnten im Vergleich zu den weiblichen Autoritäten des altarabischen Kults (*kāhina*, *rabbatu baytin*, *ʿarrāfa*, *sāḥira*, *aš-šaffāʾ*) wenige konkrete Begriffe identifiziert werden. Von daher wird es im Folgenden um einige wenige Begriffe (*ʿālima*, *faqīha*) aber auch um Umschreibungen (*wa-kānat taʾummu ahla dārihā*, *mašyaḫata aṣḥābi Muḥammadi l-akābiri yasʾalūnahā ʿani l-farāʾiḍ*, *taquṣṣu ʿalā n-nisāʾ*) gehen, die z.B. anhand von Verben auf religiöse Autorität hinweisen.

Wa-kānat taʾummu ahla dārihā

In den folgenden Überlieferungen, die sich in den Ṭabaqāt von Ibn Saʿd befinden, geht es um drei Frauen, Umm Waraqa,[126] ʿĀʾiša[127] und Umm Salama,[128] die aufgrund der von ihnen ausgeübten Praxis als religiöse Autoritäten gelten könnten.

A) Ibn Saʿd berichtet, dass Muḥammad Umm Waraqa befohlen habe, „die Leute ihres Hauses" im Gebet anzuführen.[129] Zu dieser Zeit hätte Umm Waraqa in ihrem Haushalt über einen

[125] Vgl. aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ, Series I, 1917–1920.

[126] Umm Waraqa bint ʿAbdallāh ibn al-Ḥāriṯ war eine der ersten Frauen, die sich Muḥammad anschlossen. Sie soll den Koran gesammelt und auswendig gelernt haben. Ihr Verhältnis zum Propheten scheint eng gewesen zu sein: Er soll sich oft bei ihr aufgehalten und sie ihn gebeten haben, ihn auf seinen Feldzügen begleiten zu dürfen, um die Verwundeten zu behandeln, was sie auch tat, vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII., 335; Stern 1939, 304.

[127] ʿĀʾiša (613/614-678) war die Tochter von Abū Bakr und eine der Ehefrauen des Propheten.

[128] Umm Salama (597-680) war ebenfalls eine der Ehefrauen des Propheten.

[129] Arab. *wa-kāna n-nabīyu qad amarahā an taʾumma ahla dārihā*. Arab. *ahl* „Familie, Haus (Zelt); Leute" (Wahrmund); arab. *dār* „Haus, das einen Hof umschließt; Gehöfte; Haus; Vorhof, Hof; Wohnung, Wohnort, Lager" (Wahrmund).

Gebetsrufer (*muʾaḏḏin*) verfügt. Nach dem Befehl des Propheten hätte sie „die Leute ihres Hauses“ (*ahla dārihā*) regelmäßig im Gebet angeführt.[130]
B) In zwei anderen Überlieferungen wird über ʿĀʾiša und Umm Salama berichtet: „ʿĀʾiša führte uns im Gebet an, indem sie in unserer Mitte stand“[131]; „Umm Salama führte uns beim ʿAṣr-Gebet an, indem sie in unserer Mitte stand.“[132]

Das Verb, das es hier vordergründig zu betrachten gilt und das auf eine Autoritätsposition der Frauen hinweist, ist *amma*[133] („im Gebet anführen, vorbeten“). Von ihm leitet sich das Verbalsubstantiv *imām*[134] ab, dessen Bedeutungen kurz dargelegt werden sollen. Die ältesten Belege des Begriffs *imām* finden sich im Koran. Dort wird der Begriff nicht in seinem späteren Sinne als Leiter des Gottesdienstes oder Führer der muslimischen Gemeinschaft verstanden, sondern er bezeichnet vielmehr ein Vorbild (z.B. Ibrāhīm in Sure 2:124), einen beispielhaften Weg (Sure 15:79) oder ein „heiliges“ Buch (z.B. Sure 36:12), in dem die Taten der Menschen festgehalten werden.[135] Im Verlauf der ersten islamischen Jahrhunderte haben sich verschiedene Bedeutungen für den Begriff herausgebildet. Verwendung findet bzw. fand *imām* als Titel für einen renommierten islamischen Gelehrten oder Herrscher, als Bezeichnung eines Vorbeters und der Angehörigen der Nachfolgelinie ʿAlīs,[136] die in der schiitischen Gemeinschaft als Anführer gelten. *Imām* grenzte sich von dem sich auf einen institutionellen Bereich beziehenden Begriff des „Kalifen“ ab und bezeichnet eine islamische Autorität bezogen auf Religion und Recht. Seit der frühen Abbasidenzeit ab 750 wurde es üblich, dass jede Mosche einen eigenen *imām* hatte, der als eine Art „Vorstand“ der Moschee das Gebet leitete und für Ordnung sorgte. Der *imām* ist einer der beiden wichtigsten Angestellten in einer Moschee, neben dem *ḫāṭib* („Prediger“). Die Rollen und Pflichten dieser beider Ämter unterlagen im Verlauf der Jahrhunderte Veränderungen. Im Propheten und ebenso bei den umayyadischen Herrschern (661–750) waren die beiden Ämter vereint. Die Abbasiden übertrugen das Gebet und die Predigt dann Personen aus dem Kreis der Religionsgelehrten.[137] Im sunnitischen Islam wird unter *imām* zunächst einmal ein Vorbeter verstanden, der beim Gemeinschaftsgebet dafür sorgt, dass das Gebet von allen

[130] Vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 335. Arab. *wa-kānat taʾummu ahla dārihā.*

[131] Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 355. Arab. *ammatnā ʿĀʾiša fī ṣalātin fa-qāmat wasaṭanā.*

[132] Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 356. Arab. *ammatnā Umm Salama fī ṣalāti l-ʿaṣri fa-qāmat wasaṭanā.*

[133] Arab. *amma* (I.) „vorausgehen, anführen und andern ein Beispiel geben; nahe bei einander sein“ (Wahrmund); „vorausgehen, (beispielgebend) anführen; vorbeten“ (Wehr); „he preceded them; went before them; took precedence of them; or led them, so as to serve as an example, or object of imitation; he prayed as *imām* with him; he became [or acted as] *imām* to the people composing the ranks“ (Lane).

[134] Arab. *imām* „Anführer, Führer; Vorsitzender; Titel der Kalifen; muslimischer Vorbeter; heiliges Buch; Richtung des Betenden gegen Mekka; Beispiel, Vorbild; Richtschnur; Gebot Gottes“ (Wahrmund).

[135] Vgl. Maier 2001, 91–92; vgl. auch Schulze 2006, 236.

[136] ʿAlī ibn Abī Ṭālib war der Sohn von Muḥammads Onkel Abū Ṭālib. Er war einer der ersten Muslime und heiratete Muḥammads Tochter Fāṭima. 656 übernahm er das Kalifenamt, wurde aber nicht ausnahmslos anerkannt.

[137] Vgl. Schulze 2006, 236; Watt/Welch 1980, 253, 294–295.

Beteiligten gleichermaßen ausgeführt wird. Dies erreicht der *imām*, indem er für alle sichtbar das Gebet vollzieht. Für diese Handlung muss der *imām* nicht speziell ausgebildet sein, sondern lediglich das Gebet korrekt durchführen und ausreichend Arabisch sprechen können. Je nach Größe der Moschee bekommt der Vorbeter auch umfangreichere Aufgaben im religiösen und rechtlichen Bereich zugeteilt, wozu allerdings nur eine gesonderte Ausbildung befähigt.[138]

Bezüglich der oben dargelegten Überlieferungen über ʿĀʾiša und Umm Salama (B) ist unklar, aus welchen und wie vielen Personen die Gruppen bestanden, die von den Frauen angeführt wurden, und ob es reine Frauengruppen waren. Da die Berichterstatter Frauen sind und von „uns" sprechen, dürfte sich dies aber auf eine geschlechtlich homogene, nämlich aus weiblichen Mitgliedern bestehende Gruppe beziehen. Gertrude Stern vermutet, dass es sich bei der Frauenversammlung nur um die Frauen des Propheten und ihr engstes Gefolge gehandelt hat. Da sie davon ausgeht, dass die Passagen von einer Zeit nach dem Tod Muḥammads berichten, in der die Ehefrauen des Propheten eher in Abgeschiedenheit gelebt haben sollen, und es Berichte darüber gibt, dass den Frauen der Gemeinschaft ein eigener *imām* zugeteilt wurde, schließt sie aus, dass ʿĀʾiša oder Umm Salama als Vorbeterinnen in mitten der gesamten Frauen der Gemeinschaft fungiert haben.[139] Anders dürfte es sich hinsichtlich der Überlieferung über Umm Waraqa (A) zugetragen haben: Einmal lässt die Erwähnung eines eigenen *muʾaḏḏin* für das Haus von Umm Waraqa auf eine große Anzahl von Bewohnern ihres Hauses schließen. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass Umm Waraqa vermutlich eine gemischtgeschlechtliche Gruppe angeführt hat, da der Begriff *ahl* eine Gruppe von Menschen meint, die Frauen und Männer umfasst.[140] Schließlich befanden sich in ihrem Haushalt auch ein männlicher Gebetsrufer und männliche Dienerschaft.[141] Dass die Gebetspraktiken der Frauen mit dem Verb *amma* beschrieben werden und die Frauen nicht explizit mit dem Verbalsubstantiv *imām* bzw. fem. *imāma* bezeichnet werden, könnte daran liegen, dass das „Amt" des *imām* im frühen 7. Jh. noch nicht ausgebildet war und noch keine derartige Professionsbezeichnung kursierte. Der *muʾaḏḏin* hingegen konnte mit seiner professionellen Bezeichnung benannt werden, da dieses „Amt" von Muḥammad in Medina eingeführt wurde.[142]

Von daher kann vermutet werden, dass die drei Frauen als Vorbeterinnen eher im Sinne religiöser Vorbilder betrachtet wurden und fungiert haben, wahrscheinlich weil sie über besondere Kenntnisse über die Offenbarung und Praxis verfügten – wobei das nur aus dem größeren Kontext der Texte zu erschließen ist – und damit besondere Kompetenzen im Bereich der Vermittlung religiösen Wissens oder generell in der Durchführung religiöser

[138] Vgl. Heine 1999, 378.

[139] Vgl. Stern 1939, 300.

[140] Vgl. Stern 1939, 299; Ahmed 1992, 61.

[141] Vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 335. Diese Argumentation (u.a.) verfolgt auch Calderini 2013, 60.

[142] Vgl. Watt/Welt 1980, 278.

Praktiken aufwiesen; wobei es sich bei dem islamischen Gebet zwar um keinen besonders komplexen Ritus handelt, der zur Verwaltung besondere Spezialisten benötigte, aber wohl nur besonders versierten Personen die Ehre einer Vorbeterin gebührt. Aufgrund ihrer Kenntnisse – über Umm Waraqa berichtet Ibn Saʿd, dass sie den Koran auswendig kannte – konnten die Frauen eine korrekte Durchführung des Gebets garantieren und deshalb diese religiöse Vorbildfunktion übernehmen. Als Vorbeterinnen übten sie eine gewisse Kontrollfunktion aus, die neben einer einheitlichen Durchführung des gemeinschaftlichen Gebets die Bewahrung und Weitergabe religiöser Praktiken gewährleistet. Somit könnte hier höchstens von einer Vorstufe formaler Autorität gesprochen werden, für die in späterer Zeit eine Formalisierung eintrat, die sich mit dem Verbalsubstantiv *imām* als religiöse Autorität ausdrückte. Wenn bezüglich der obigen Beispiele von religiöser Autorität ausgegangen werden kann, dann von einer persönlichen Autoritätsform, die vom Propheten selbst durch Anweisung erworben und legitimiert wurde (so im Fall von Umm Waraqa). Dass der Prophet die Gebetsleitung gerade Umm Waraqa übertrug, dürfte darin begründet sein, dass diese den Koran auswendig kannte. Die Aufgaben der Autorität lagen darin, das Gebet für die Anwesenden sichtbar durchzuführen. Die beschriebenen Modalitäten des Miteinanders zeugen davon, dass den Frauen vertrauensvoll in der Ausführung der religiösen Praxis gefolgt wurde.

Mašyaḫata aṣḥābi Muḥammadi l-akābiri yasʾalūnahā ʿani l-farāʾiḍ

Dass insbesondere die Prophetenfrau ʿĀʾiša von den Anhängern und Anhängerinnen Muḥammads als religiöse Autorität betrachtet wurde, belegt eine weitere Überlieferung von Ibn Saʿd, in der ihr bestimmte Kenntnisse zugesprochen wurden, aufgrund derer sie sogar von den ältesten der Gefährten Muḥammads aufgesucht wurde:

> „Masrūq wurde gefragt: ‚War ʿĀʾiša immer gut[143] in *al-farāʾiḍ*[144]?'[145] Da sagte er: ‚Ja, bei dem [Gott], in dessen Hand meine Seele liegt! Fürwahr, ich habe bereits die

[143] Arab. *ḥasuna* (I.) „schön sein, gut sein" (Wahrmund); „schön sein, gut sein; zweckmäßig sein, sich ziemen" (Wehr); „was, or became, good, or goodly, beautiful, comely, or pleasing" (Lane). „Gut sein" sollte hier verstanden werden im Sinne von „etwas ordentlich machen", „etwas im rechten Sinn tun", vgl. van Ess 1991-1997, Bd. 4, 356, Fußnote 25.

[144] Arab. *farīḍa* „göttliche Vorschrift, unumgängliches Gebot oder Pflicht, besonders Gebet" (Wahrmund), Pl. *farāʾiḍ*; „religiöse Pflicht; göttliche Vorschrift, Verordnung Gottes; obligatorisches Gebet" (Wehr); „a thing made obligatory, or binding by God; an obligatory statute or ordinance of God; a portion, or share, made obligatory, or binding, on a man: or anything apportioned, or appointed; *farāʾiḍu* is applied to the portions, or shares, of inheritances; *ʿilmu l-farāʾiḍi* and elliptically *al-farāʾiḍu*, the science of the division of inheritances; or the science of questions relating to inheritance" (Lane).

[145] Arab. *hal kānat ʿĀʾiša taḥsunu l-farāʾiḍ.*

> ehrwürdigsten Männer[146] von den ältesten Gefährten Muḥammads gesehen, wie sie sie nach *al-farāʾiḍ* fragten.'[147].''[148]

Der Begriff *al-farīḍa* und die darauf bezogenen geschilderten Modalitäten des Miteinanders zwischen den genannten „ältesten Gefährten Muḥammads" und der Prophetenfrau verweisen darauf, dass ʿĀʾiša von den Anhängern ihres Mannes als eine religiöse Autorität betrachtet wurde.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Bedeutung von *farīḍa* (Sg. von *farāʾiḍ*), die zwei Schwerpunkte aufweist: Zum einen bezeichnet es die von Gott auferlegten Pflichten bzw. Vorschriften, also die göttlichen Verordnungen für den Menschen und sein Leben, für deren Vernachlässigung oder Ausführung er bestraft oder belohnt wird, wobei es sich im Speziellen auch auf das obligatorische Gebet beziehen kann.[149] Zum anderen bezeichnet es – als *terminus technicus* des islamischen Rechts – die Pflichtteile, die dem Erben zufallen.[150] In der Forschungsliteratur finden sich allgemein und in anderen Kontexten die Übersetzungen „rituelle Pflichten", die zum Glauben gehören,[151] oder „kultische Pflichten". Stowasser übersetzt für die Stelle bei Ibn Saʿd mit „the religious duties"[152]. Aufgrund ʿĀʾišas umfangreicher religiöser Kenntnisse[153] in theoretischer wie praktischer Hinsicht kann darauf geschlossen werden, dass der Terminus *farāʾiḍ* hier „religiöse Pflichten" meint und ʿĀʾiša als eine Gelehrte im Bereich der von Gott verordneten Pflichten und Vorschriften auszeichnet. Zudem wird ʿĀʾiša nicht nur in der Ausübung der Pflichten als vorbildlich beschrieben, sondern muss darüber hinaus derart gute Kenntnisse besessen haben, dass sogar die ältesten Gefährten des Propheten sich bei ihr danach erkundigten. Obwohl die Männer den Propheten selbst gekannt hatten, wurde den religiösen Kenntnissen ʿĀʾišas der Vorrang vor den eigenen gegeben. Diese Art der Auszeichnung wird im betrachteten Quellenmaterial keiner anderen Frau zuteil. Insbesondere diese Umschreibung lässt sie als eine religiöse Autorität im Bereich

---

[146] Arab. *mašyaḫa*, Pl. von *šayḫ* „alter Mann, ehrwürdiger Greis; Scheich, Familien- oder Stammhaupt; Lehrer, Prediger, Meister, geistlicher Führer" (Wahrmund); „Greis, Alter, alter Mann; Ältester; Oberhaupt (eines Stammes); Titel für Männer, die im geistlichen, weltlichen oder sozialen Leben Bedeutung haben, z.B. für geistliche Würdenträger usw." (Wehr).

[147] Arab. *ay wa-llaḏī nafsī bi-yadihi la-qad raʾaytu mašyaḫata aṣḥābi Muḥammadi l-akābiri yasʾalūnahā ʿani l-farāʾiḍ.*

[148] Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 45.

[149] Einzelne, persönliche Pflichten wie das Gebet oder das Fasten werden in der Regel mit *farḍ ʿayn* bezeichnet. Dahingegen umfasst der Begriff *farḍ kifāya* die „allgemeine(n) Verpflichtungen", vgl. Juynboll 1965b, 790; Watt/Welch 1980, 286.

[150] Vgl. Juynboll 1965a, 783; 1965b, 790; Nagel 2001, 5; Watt/Welch 1980, 136–137.

[151] Vgl. Nagel 2001, 4, 179.

[152] Stowasser 1994, 181. Auch im Rahmen ihrer Studie über Frauen in Moscheen übersetzt Katz *farāʾiḍ* mit „religious duties" bzgl. einer Überlieferung über eine Frau, die Mitte der zweiten Hälfte des 8. Jhs. in einer Moschee in Syrien anderen Frauen den Koran, die Sunna (die normativen Verhaltensweisen des Propheten) und die religiösen Pflichten lehrte. Sie erwähnt aber gleichsam in der Fußnote, dass es sich auch um Kenntnisse über Erbschaftsregelungen handeln könnte. Vgl. Katz 2014, 132, 295.

[153] Vgl. Decker 2013a.

religiösen Wissens erscheinen, ohne dass Autorität hier mit einem bestimmten Terminus definiert wird. Fehlende Termini sind ein Problem bei der Eruierung weiblicher muslimischer Autoritäten, wohingegen auf Autorität hinweisende Beschreibungen, wie z.B. dass Frauen aufgesucht und nach ihren religiösen Kenntnissen über die Aussagen und Handlungen des Propheten oder die Bedeutung von Koranversen befragt wurden, keine Seltenheit sind.[154]

Im vorgestellten Beispiel mit dem Terminus *farāʾiḍ* handelt es sich um eine persönliche Autoritätsform auf der Basis besonderer religiöser Kenntnisse, die vertrauensvoll aufgenommen werden, womit ihre Aufgaben im Bereich der Vermittlung religiösen Wissens liegen. Legitimiert wird ihr autoritativer Status zum einen von den *ältesten* der Gefährten Muḥammads, zum anderen durch ihre besonderen Kenntnisse, die sich sogar von denen der ältesten Gefährten abzuheben scheinen. Anhand der Überlieferung lässt sich allerdings nicht erkennen, inwiefern ʿĀʾišas Aussagen und Handlungen akzeptiert und als maßgeblich für das Zusammenleben betrachtet wurden. Aber unter Hinzuziehung anderen Quellenmaterials wird ersichtlich, dass ʿĀʾiša aufgrund ihres besonderen Ansehens auch dazu befähigt war, das religiöse Denken und/oder Handeln anderer zu beeinflussen.[155]

ʿĀlima

Ein spezifischer Terminus, der eine Frau als eine religiöse Autorität im Bereich religiösen Wissens auszeichnet, ist *ʿālima*[156]. Mit diesem Begriff bezeichnet Ibn Saʿd ʿAmra bint ʿAbd ar-Raḥmān, die ʿĀʾišas „Schützling" war und in ihrem Haushalt aufwuchs und lebte.[157] Über sie berichtet Ibn Saʿd, sie habe viel von ʿĀʾiša und Umm Salama überliefert. In diesem Zusammenhang erklärt er ʿAmra zu einer Gelehrten: *wa-kānat ʿālima* („sie war eine Gelehrte").[158] Das bedeutet, dass ʿAmra solch umfangreiche Kenntnisse über das theoretische und praktische religiöse Wissen der beiden Prophetenfrauen besaß, welches sie an die nachfolgende Generation weitervermittelte, dass sie deshalb als eine Gelehrte betrachtet wurde.

Aufgrund der Kürze der Überlieferung, belegt hier lediglich der Terminus eine formale Autoritätsform; Modalitäten des Miteinanders werden nicht beschrieben. Es wird nichts darüber berichtet, inwiefern dem religiösen Wissen von ʿAmra vertraut und Folge geleistet wurde; jedoch drückt der Begriff *ʿālima* eine besondere Auszeichnung aus, weshalb davon ausgegangen werden kann, dass sie großes Ansehen besaß. Hinsichtlich der Frage nach dem Erwerb des autoritativen Titels einer *ʿālima* können wir zum einen ihr umfangreiches religiöses Wissen annehmen, aufgrund dessen ihr von Anderen Autorität zugesprochen worden sein dürfte. Zum anderen könnte das auch darauf hinweisen, dass der Status einer

[154] Siehe Decker 2013a, 318-331.

[155] Vgl. Decker 2013a.

[156] Arab. *ʿālim*, fem. *ʿālima*, „wissend; Kenner; (pl. *ʿulamāʾ*) gelehrt; Gelehrter, Wissenschaftler; (im Islam speziell) Theologe und Gesetzesgelehrter" (Wehr).

[157] Vgl. Juynboll 2007, 73, 382; Nadwi 2007, 248.

[158] Vgl. Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 353.

Autorität durch die eigene Leistung, durch den Erwerb von besonderen Kenntnissen, erworben werden kann.[159] Da der Prophet sowie die Personen, die über ihn berichteten, seine Gefährten und Gefährtinnen, als religiöse Autoritäten gelten, kann jeder, der das lernt, was der Prophet getan und gesagt hat, den Status einer religiösen Autorität erwerben; diese Personen werden *ʿulamāʾ* (Gelehrte, Pl. von *ʿālim*) genannt. Der Status einer religiösen Autorität beschränkt sich somit nicht auf eine Person, z.B. den Propheten, sondern kann von jedem durch Studium erworben werden.[160] Da ʿAmra ihr Wissen direkt von den Prophetenfrauen erworben hat, verleiht ihr das die nötige Legitimation als Autorität. Ihre Aufgaben lagen in der Bewahrung und Vermittlung religiösen Wissens, was die Überlieferung – wenn auch ohne explizite Beispiele – bezeugt. In weiteren Quellen, tritt ʿAmra als Tradentin der Prophetenworte auf.[161]

Das Bild von ʿAmra als religiöse Autorität, als eine Gelehrte mit hohem Ansehen unter den Muslimen und Musliminnen festigt sich zudem durch den Einbezug von Quellen, die hier nicht berücksichtigt wurden. So bezeichnet sie z.B. Nadwi durch Hinzuziehung der Muwaṭṭā von Mālik ibn Anas (715-795) und der Siyar aʿlām al-nubalāʾ von aḏ-Ḏahabī (1274-1348) neben *ʿālima* auch als *muḥaddiṯa* („Ḥadīṯgelehrte“) und *faqīha* (siehe Kapitel „Faqīha“) und gibt weitere Details ihres Lebens preis; er berichtet z.B. über einen Gerichtsfall in Medina, in dem sie erfolgreich intervenierte.[162] Dies weist auf die Genese (und zudem auf die Differenzierung) religiöser Autorität im Islam hin. Während sich für ʿĀʾiša trotz ihres umfangreichen religiösen Wissens, das sie vermittelte und aufgrund dessen sie Entscheidungsgewalt hatte, noch keine spezielle autoritative Bezeichnung im ausgewählten Quellenmaterial findet, werden die Frauen der Folgegeneration bereits mit dezidierten Begriffen bezeichnet, die unter Einbezug weiterer, jüngerer Quellen noch stärker differenziert werden.

Taquṣṣu ʿalā n-nisāʾ

Eine Überlieferung, die ebenfalls aufgrund der Beschreibung einer Handlung auf die religiöse Autorität einer Frau hinweist wie in Kapitel „Wa-kānat taʾummu ahla dārihā“ und ebenfalls bei Ibn Saʿd enthalten ist, wie alle vorherigen Beispiele, handelt von Umm al-Ḥasan. Über sie wird berichtet: „Ich sah Umm al-Ḥasan, als sie den Frauen vortrug (*taquṣṣu ʿalā n-nisāʾ*).“[163]

Hier kann aufgrund des Verbs *qaṣṣa*[164] davon ausgegangen werden, dass Umm al-Ḥasan eine gelehrte Frau war, die eine Gruppe von Frauen den Koran lehrte und vom Propheten

[159] Dies erschließt sich unter Einbezug weiterer Überlieferungen, siehe Decker 2013a.

[160] Vgl. Crone/Hinds 1986, 1–2; Waardenburg 2002, 387-390.

[161] Siehe z.B. al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ (A), 25, 109; Juynboll 2007; Nadwi 2007.

[162] Vgl. Nadwi 2007, 7, 233, 248, 279, 283. Dazu und zu ihr generell siehe auch den Aufsatz von Hassan 2015.

[163] Ibn Saʿd: Ṭabaqāt, Bd. VIII, 350.

[164] Arab. *qaṣṣa* (I.) „einem etwas mitteilen, erzählen; eine Rede halten, vortragen (Gelehrter)” (Wahrmund); „he related to him the piece of news, or informations, and the tradition, or story, and the dream, in its proper manner; or he made it known [to him]; he pursued, or sought after, the particulars of the news, or information, gradually, and deliberately“ (Lane).

berichtete. Der *qāṣṣ*[165] (das Substantiv von *qaṣṣa*) gilt zwar ursprünglich als „Geschichtenerzähler“ bzw. „professioneller Sagenerzähler“,[166] doch ersetzte er manchmal in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammads Tod den *qāriʾ*,[167] las den Koran vor, erläuterte die vorgetragenen Passagen und schmückte sie mit Geschichten aus. Es kam auch vor, dass der *qāṣṣ* in dieser Funktion in einer Moschee angestellt war.[168] In umayyadischer Zeit entwickelten sich die *quṣṣāṣ* (Pl. von *qāṣṣ*) sogar zeitweise zu einer Art „Klerus“ und der Kalif ʿAbd al-Malik (reg. 685–705) setzte sie offiziell in Moscheen ein.[169] Da bekannt ist, dass Umm al-Ḥasan in den Diensten der Prophetenfrau Umm Salama stand und die Mutter des berühmten Koranlehrers und Predigers Ḥasan al-Baṣrī (642–728) war, erhärtet sich die Annahme, dass Umm al-Ḥasan in der Funktion einer Koranlehrerin und Übermittlerin der Prophetentradition als religiöse Autorität angesehen wurde.[170]

Ähnlich wie in den drei vorangegangenen Kapiteln lässt sich über die Trägerschaft der religiösen Autorität nur wenig feststellen. Die Modalitäten des Miteinanders lassen zumindest darauf schließen, dass ihr Vertrauen entgegengebracht wurde und sie als religiöse Autorität für Wissensvermittlung in Anspruch genommen wurde. Inwiefern sie Einfluss auf ihre Schülerschaft ausüben konnte, bleibt offen. Autorität dürfte ihr aufgrund ihrer religiösen Kenntnisse, die sie direkt von der Prophetenfrau Umm Salama vermittelt und damit legitimiert bekommen haben dürfte, zugesprochen worden sein. Ihre Aufgaben lagen darin, ihre Kenntnisse über den Koran und die Prophetentradition zu bewahren und zu vermitteln. Die Autoritätsform tendiert zur persönlichen Autorität aufgrund besonderer Kenntnisse und verweist bestenfalls mit dem Verb *qaṣṣa* auf eine formale Autoritätsform.

Faqīha

Deutlich auf eine formale Autoritätsform weist der Begriff *faqīha* in einer Überlieferung von al-Buḫārī hin, der über Umm ad-Dardāʾ folgendes zu berichten wusste: „Der Brauch des

[165] Arab. *qāṣṣ* „Erzähler“ (Wahrmund).

[166] Andrae 1918, 26.

[167] Arab. *qāriʾ* „Rezitator, Vorleser (bes. des Korans)“ (Wehr).

[168] Vgl. Watt/Welch 1980, 295. Siehe insbesondere Armstrong (2017), der nachweist, dass die frühen Quṣṣāṣ als Lehrer fungiert haben und nicht einfach nur „Geschichten“ erzählten.

[169] Vgl. van Ess 1991-1997, Bd. 1, 12, Bd. 4, 721.

[170] Zu Ḥasan al-Baṣrī, siehe Watt/Marmura 1985, 67-72.

Sitzens im Tašahhud[171]. Umm ad-Dardāʾ saß immer während ihres Gebets in der Sitzhaltung[172] des Mannes, und sie war eine *faqīha*.“[173]

Das Verbalsubstantiv *faqīh* (fem. *faqīha*[174]) bezeichnet eine Person, die in „Recht und Theologie wohlbewandert“ ist; es bedeutet auch „Gelehrte; Lehrerin“ oder als Adjektiv „weise und einsichtsvoll“ (Wahrmund). Es stammt von der Wurzel f-q-h mit dem zugehörigen Verb *faqaha*[175] und dem Substantiv *fiqh*. Die Bedeutung des Begriffs *fiqh* erfuhr im Verlauf der Jahrhunderte nach Muḥammads Tod eine semantische Veränderung: Konnte unter dem Begriff in nachprophetischer Zeit noch „Einsicht in die Glaubenspraxis“[176] verstanden werden, was seiner ursprünglichen Bedeutung von „Wissen, Verstehen, Einsicht“ noch am nächsten kommt und höchstens richterliche Tätigkeiten implizierte, öffnete sich die Bedeutung in den ersten Jahrzehnten des 8. Jhs. einer rechtlichen Sphäre, von der der Begriff sukzessiv eingenommen und mit der Zeit sogar auf das rechtliche Bedeutungsfeld beschränkt wurde.[177] Bis zum 8. Jh. verstand man unter *fiqh* eine „ins Allgemeine zielende religiöse Überformung von Leben und Denken“,[178] wodurch mit *faqīh*, dem *fiqh*-Ausübenden, ein Verkünder des auf den Koran zurückgehenden Glaubens bezeichnet wurde.[179]

Noch zur Zeit des Rechtsgelehrten Abū Ḥanīfa (699–767) wurde unter *fiqh* nicht „religiöses Recht“, sondern „religiöse Einsicht, Gelehrsamkeit“ verstanden. In seinem Verständnis ist *fiqh* ein selbständiges Erfassen von Zusammenhängen.[180] In Abū Ḥanīfas

---

[171] Arab. *tašahhud* „das muslimische Religionsbekenntnis“ (Wahrmund); in der englischen Übersetzung von Ḫān wird *tašahhud* mit „in the prayer“ übersetzt; das Verb *šahada* im V. Stamm bedeutet „das Glaubensbekenntnis sprechen“ (Wahrmund). Bei Lane findet sich unter den Angaben für den V. Stamm von *šahada*: „*at-tašahhud* in prayer is well known; the reciting of the form of words commencing with *at-taḥīyāt li-llāh*: from the occurence therein of the words *ašhadu an* (das muslimische Glaubensbekenntnis); and *tašahhada* also signifies ‘he sought, or desired to obtain, martyrdom’“ (Lane). Es gibt verschiedene Versionen der Tašahhud-Formel, die angeblich auf Gefährten des Überlieferers Manṣūr ibn al-Muʿtamir (gest. 750) und frühe *fuqahāʾ* (Sg. *faqīh*, Erklärung siehe unten) zurückgehen, vgl. Juynboll 2007, 445.

[172] Arab. *ǧilsa* „Art des Sitzes“ (Wahrmund); „a moder or manner, kind, or state, of sitting: or of sitting up“ (Lane).

[173] Al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ (B), 10,145; arab. *sunna l-ǧulūsi fī tašahhudin wa-kānat Umm ad-Dardāʾ taǧlisu fī ṣalātihā ǧilsata r-raǧuli wa-kānat faqīhatan*.

[174] Arab. *faqīh* „Rechtsgelehrter (und Theologe), Kenner des Fiqh“ (Wehr); „possessing knowledge of a thing; possessing knowledge of the law“ (Lane). Der Morphemtyp *faʿīlun* gibt zumeist Personenbezeichnungen wieder, vgl. Fischer 1987, § 90.

[175] Arab. *faqaha* (I.) „im Recht und der Theologie wohl bewandert sein, überhaupt gelehrt, weise, scharfsinnig sein; Rechtsgelehrter sein“ (Wahrmund); „verstehen, begreifen; Kenntnis, besondere Rechtskenntnis haben“ (Wehr); „he had, or possessed, what is termed *fiqh*, meaning understanding, and knowledge, and intelligence, and especially knowledge of the law“ (Lane).

[176] Nagel 2001, 181.

[177] Vgl. Nagel 2001, 192; Schacht 1965, 886.

[178] Nagel 2001, 184.

[179] Zur Begriffsgeschichte und heutigen Bedeutung von *fiqh*, siehe Schacht 1965, 886–887.

[180] Vgl. van Ess 1991-1997, Bd. 1, 198, Fußnote 26, 209.

Gelehrtenkreis wurde unter *al-fiqh al-akbar* „Theologie“ verstanden,[181] weshalb ein Theologe wohl Mitte des 8. Jhs. gleich einem Juristen als *faqīh* bezeichnet wurde. Während der Umayyadenzeit soll es sieben berühmte *fuqahāʾ*, „Kenner der islamischen Religion“, gegeben haben und kein Richter hätte es gewagt, ein juristisches Urteil zu fällen, ehe jene ihre Meinung dazu geäußert hätten.[182] Interessant ist, dass die Überlieferung die Begriffe Tašahhud und *faqīha* zusammen nennen, denn viele der Versionen der Tašahhud-Formel sollen auf Überlieferer und *fuqahāʾ* zurückgehen, die Mitte des 8. Jhs. gelebt hatten.[183] Die Aussagen der Überlieferung, Umm ad-Dardāʾ sei eine *faqīha* gewesen und habe während ihres Gebets in der Sitzhaltung des Mannes gesessen, sowie die Überschrift des Ḥadīṯ', die ankündigt, dass es um den Brauch des Sitzens im Tašahhud geht, könnten Hinweise darauf sein, dass Umm ad-Dardāʾ eine *faqīha* war, die zu einer sonst aus Männern bestehenden Gruppe von Lehrenden, zu den frühen *fuqahāʾ*, gehört hatte.

Zusammengenommen kann gefolgert werden, dass al-Buḫārī Umm ad-Dardāʾ – im Begriffsverständnis von *faqīh* des 7. und noch 8. Jhs. – den Status einer religiösen Gelehrten bzw. Theologin zuweist und aufgrund des speziellen Terminus formale Autorität. Durch den Begriff *faqīha* wird sie als Kennerin und Verkünderin des Korans und der darauf basierenden Glaubenspraxis ausgezeichnet und bekommt eine Lehrfunktion zugeschrieben. Im Kontext des ausgewählten Quellenmaterials erfahren wir nichts über die Modalitäten des Miteinanders, den Erwerb, die Legitimation oder die Überprüfung ihrer Autorität. Wir erfahren lediglich, dass Umm ad-Dardāʾ gemeinsam mit Männern und auf die gleiche Weise wie jene betete, was darauf schließen lässt, dass sie von dieser Gruppe von Männern in einer besonderen Art angesehen wurde. Unter Einbezug späterer, hier nicht analysierter Überlieferungen kann darauf geschlossen werden, dass es sich bei ihr um Umm ad-Dardāʾ ad-Dimašqīya (gest. 700) handelt, die als eine herausragende Ḥadīṯgelehrte ihrer Zeit gilt. Spätere Überlieferungen, die in das 12., 13. und 14. Jh. zu datieren sind, erzählen ausführlich von Umm ad-Dardāʾ als einer renommierten Gelehrten, die in umayyadischer Zeit in Damaskus und Jerusalem in Moscheen die Tradition (den Ḥadīṯ) und den *fiqh* lehrte. Zu ihren Schülern und Schülerinnen sollen Juristen, Überlieferer und der Kalif ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 685–705) gehört haben.[184]

[181] Vgl. van Ess 1991-1997, Bd. 1, 51.

[182] Vgl. Nagel 2001, 187.

[183] Vgl. Juynboll 2007, 445.

[184] Vgl. Nadwi 2007, 43, 150–155, 179, 249, 266. Es gibt innerhalb der Quellen allerdings Unstimmigkeiten über ihre Person, weil von zwei Personen mit dem Namen Umm ad-Dardāʾ berichtet wird, siehe Geissinger 2013. Zu ihr siehe auch Katz 2014, 131–132.

Auswertung

Vergleich religiöser Autorität

Der Blick auf die *Autoritätsformen* der unterschiedlichen weiblichen religiösen Autoritäten lässt vermuten, dass sich die muslimischen Autoritäten in der Anfangsphase, am Beginn einer Genese befinden, wo kaum eine Ausbildung und Ausdifferenzierung von Autoritäten erwartet werden kann.[185] Es lässt sich aufgrund bestimmter Termini – jedoch unterschiedlich deutlich – auf formale Autoritäten schließen (*ʿālima*, *faqīha*), aber ebenso haben wir es bei den muslimischen Autoritäten mit persönlichen Autoritätsformen (*farāʾiḍ*) zu tun. Die Begriffe *taʾummu* und *taquṣṣu* sind hinsichtlich der Autoritätsform nicht eindeutig zuzuordnen. Im Gegensatz dazu belegen die Termini für die religiösen Autoritäten der vor- und nebenislamischen Religionen (*kāhina, rabbatu baytin, ʿarrāfa, sāḥira, aš-šaffāʾ*, *tanabbat*) ausschließlich formale Autoritätsformen und sogar aufgrund des Morphem-Typs *faʿʿālun* häufig Berufsgruppen, für deren Beitritt eine Initiation notwendig gewesen sein könnte.

Ebenso können die *Aufgaben* der Autoritäten ein Indiz dafür sein, dass sich muslimische Autoritäten erst herausbilden mussten. So umfassen die Aufgaben der Autoritäten des altarabischen Kults und anderer nicht-islamischer Religionen einen weiten Lebens- und somit Wirkungsbereich: Zu erkennen sind Wahrsagung, Warnung, Mediation bzw. Streitschlichtung, Vermittlung von Botschaften zwischen „Geistwesen" und Menschen, Vermittlung von Zukünftigem, Ratschläge, Weisungen, Entscheidungsfindung, Abwehr von Unheil und Schaden, Befreiung vom bösen Blick und Heilung. Dabei erreichen die Frauen nicht nur Individuen oder kleinere Gruppen, sondern beeinflussen ganze Stämme und deren Agieren. Ebenfalls versuchen sie durch die Anwendung apotropäischer Praktiken feindliche Armeen abzuwehren oder vielleicht sogar zu vernichten. Die weiblichen religiösen Autoritäten des altarabischen Kults scheinen wichtige Rollen im Leben der Menschen gespielt und großen Einfluss auf sie gehabt zu haben. Ihre Anhängerschaft nimmt ihre vielfältigen Funktionen in Anspruch, vertraut ihnen und folgt ihren Anweisungen.

Der beschriebene *Wirkungsbereich* der nicht-muslimischen Autoritäten ist bezogen auf den Inhalt sowie die betreffenden Personen enorm im Vergleich zu dem der muslimischen Autoritäten, der sich auf Individuen oder kleinere Personengruppen konzentriert und in dem es inhaltlich um die Vermittlung und somit um die Bewahrung religiösen Wissens geht. Hierin besteht aber gerade der Aufgabenbereich, den alle weiblichen Autoritäten miteinander teilen: Der Bereich des religiösen Wissens. Das unterstreichen in besonderer Weise die Begriffe *ʿarrāfa* und *ʿālima*. Während es jedoch bei den nicht-muslimischen Autoritäten zum großen Teil um die Anwendung bzw. Umsetzung religiösen Wissens geht (wie z.B. Wahrsagung, Warnung oder Heilung), das in den Beispielen bis auf eine Ausnahme

[185] Zu einer Ausdifferenzierung religiöser Autoritäten wie z.B. von Juristen (*fuqahāʾ*) und Koranexegeten (*mufassirūn*) aus den Koranrezitatoren (*qurrāʾ*) kam es erst im Verlauf der Herausbildung des islamischen Bildungs- und Lehrsystems ab der zweiten Hälfte des 7. Jhs., siehe van Ess 1991–1997; Nagel 2001, 1994.

auch nicht in der Form von Lehre an andere weitergegeben wird, sind die muslimischen Autoritäten vorrangig für dessen Bewahrung und Vermittlung zuständig und speziell für den Bereich der religiösen Unterweisung autorisiert. Das ist einer der auffälligsten Unterschiede, der aber bereits darauf hinweist, dass es im Islam eine ganz enge Verbindung zwischen religiösem Wissen und Autorität gibt.

Letztlich bildet gerade religiöses Wissen (*ʿilm*) „the foundation of Islam as a religion and a way of life."[186] Dabei sind mit „religiösem Wissen" spätestens seit dem 9. Jh. neben dem Koran auch die Ḥadīṯsammlungen, die von den Taten und Worten des Propheten berichten, sowie die Rechtstexte, die daraus abgeleitet werden, gemeint.[187] Diese Texte sind seit frühester Zeit eine der Quellen religiöser Autoritäten,[188] zu denen religiöse Gelehrte (*ʿulamāʾ*) und Rechtsgelehrte gezählt werden, die diese Texte gestalteten, produzierten, überlieferten und die Kontrolle des Zugangs zu ihnen übernahmen.[189] Darauf, dass es zuerst bzw. vor der Verschriftlichung jener Texte sowie im weiteren Verlauf auch eine mündliche Weitergabe religiösen Wissens gab, deren Vertreter in einem spannungsgeladenen Verhältnis zu den Vertretern der schriftlichen Bewahrung und Überlieferung religiösen Wissens standen,[190] weisen die hier betrachteten Textstellen hin. Lange bevor sich Schulen gründeten und etablierten, bevor sich Gelehrtenzentren bildeten und sich formale Autorität entwickelte, gab es persönliche religiöse Autoritätsformen, wo Schüler durch Hören direkt von ihrem Lehrer Wissen übermittelt bekamen (wie im Beispiel über Umm al-Ḥasan) – so wurden die Lehrer und Schüler zu Gliedern in einer Kette von Namen, die bis zum Propheten zurückgehen konnte.[191] Beispielsweise berichtet Ibn Saʿd hundertfach davon, welche Frauen direkt vom Propheten Wissen erlangt und überliefert haben.

In diesem Kontext lässt sich ein weiterer Unterschied bezogen auf das religiöse Wissen der vor- und nebenislamischen weiblichen religiösen Autoritäten und der Musliminnen erkennen: die normative Instanz, von der sich jenes Wissen ableitet. Während die Autoritäten des altarabischen Kults ihr Wissen zum großen Teil durch die Kommunikation mit „Geistwesen" (*ṣāḥib, tābiʿ*) erlangten, bildete die Offenbarung Gottes an den Propheten Muḥammad, fixiert im Koran, und die daraus abgeleitete Glaubenspraxis die normative Instanz für die muslimischen Autoritäten, aus der sie ihr Wissen schöpften. Dieses Wissen scheint auch durch weibliche Gelehrte oder Theologen (*ʿālima*, *faqīha*) von jeder Person

[186] Ephrat/Hatina 2014, 2.

[187] Siehe Ephrat/Hatina 2014, 2.

[188] Andere Quellen für Autorität sind Frömmigkeit, Spiritualität, Moral, Askese, Altruismus, Märtyrertum usw. Religiöses Wissen ist also letztlich nur ein Element des Erwerbs von Autorität, vgl. Ephrat/Hatina 2014, 7–8.

[189] Vgl. Ephrat/Hatina 2014, 2–4.

[190] Siehe Schoeler 1989.

[191] Vgl. Ephrat/Hatina 2014, 13–14.

erlernt werden zu können, weshalb es – nach den Beispielen zu urteilen – keine Personengebundenheit von Autorität geben dürfte.[192]

Was die *Legitimation* von Autorität betrifft, lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede feststellen: Es sind jeweils die Anhänger und Anhängerinnen, die den Frauen egal welcher religiösen Richtung in ihren Positionen als Autoritäten die nötige Legitimation zuweisen. Die Frauen werden von der Anhängerschaft aufgesucht und befragt. Die Anhängerschaft beansprucht die besonderen Kenntnisse und Fähigkeiten der Frauen, bringt ihnen Vertrauen entgegen und akzeptiert die Aussagen und Handlungen der Autoritätsträgerinnen, die als maßgeblich für das Zusammenleben erachtet werden; letzteres kristallisiert sich allerdings stärker bei den nicht-muslimischen Frauen als bei den muslimischen Frauen heraus, was aber hinsichtlich Letzterer bedingt ist durch die Auswahl der Überlieferungen und in anderen Kontexten eher deutlich wird.[193] Prinzipiell lässt sich aber gerade in den Modalitäten des Miteinanders eine Gemeinsamkeit der weiblichen Autoritäten erkennen. Was allerdings die normative Instanz eines transzendenten Bereichs (wie z.B. Divination) betrifft, die den Frauen ihren autoritativen Status legitimiert, so unterscheiden sich die Darstellungen, weil den Frauen des altarabischen Kults ihre Autorität durch die Einflüsterungen von „Geistwesen" legitimiert wird, den Musliminnen aber durch ihre Kenntnisse über die Offenbarungen, die der Prophet erhalten hatte, und die sich daraus ableitende Glaubenspraxis. Zudem wird den Musliminnen ihre Autorität auch dadurch legitimiert, wenn sie ihr Wissen direkt vom Propheten oder den engsten Gefährten und Gefährtinnen des Propheten erlangt haben oder direkt vom Propheten zu einer gewissen Handlung wie dem Vorbeten oder dem Erlernen von Heilung angewiesen wurden.

Wandel religiöser Autorität

Der Wandel weiblicher religiöser Autorität wird von den arabisch-islamischen Texten des 8. und 9. Jhs. in vielfältiger Weise beschrieben. Die auffälligsten Änderungen betreffen – teilweise und natürlich begrenzt auf das, was wir überhaupt noch erfahren können – die *Legitimation* und die *Aufgaben* der religiösen Autoritäten. Anstatt Wissen in Form von Warnung, Wahrsagung, Vermittlung von Zukünftigem, Ratschlägen u.a. umzusetzen bzw. zur Anwendung zu bringen, wird es jetzt vorrangig vermittelt und konserviert. Gleich bleibt, dass der primäre Bereich der Aufgaben der Autoritäten weiterhin im Bereich des religiösen Wissens liegt. Was darunter zu verstehen ist, wird jedoch neu definiert. Die normative Instanz, von der sich das Wissen ableitet bzw. die auch den Inhalt des Wissens definiert,

[192] Im Sufismus der ersten islamischen Jahrhunderte wie etwa zur Zeit der berühmten Mystikerin Rābiʿa al-ʿAdawīya (8. Jh.) wurde ein Lehrer bzw. eine Lehrerin *ṣāḥib* bzw. *ṣāḥiba* genannt, „to indicate a formal relationship of spiritual direction between a teacher and his or her subordinate." Silvers 2007, 542. Dem sich hier andeutenden Transformationsprozess bzgl. des Begriffs *ṣāḥib* zur Benennung von Instanzen, die spirituelles bzw. religiöses Wissen vermitteln, von z.B. einem „Geistwesen" wie in den vorliegenden Quellentexten hin zu einem Menschen irdischer Gestalt könnte in zukünftigen Forschungen weiter nachgegangen werden.

[193] Siehe Decker 2017; 2013a.

verlagert sich von „Geistwesen“ auf die göttlichen Offenbarungen, den Koran, und die darauf basierende Glaubenspraxis, wodurch sich auch die Legitimation der Autorität ändert.

Der markanteste Ausdruck des Wandels weiblicher religiöser Autorität liegt bezogen auf die Priesterinnen des altarabischen Kults vor, denn hier beschreiben die Texte einen gewaltsamen Wandel: Die Kultstätten der altarabischen Gottheiten werden von den Muslimen zerstört und damit offiziell ihr Personal in der Form von Priesterinnen seiner Funktionen entledigt. Die in den Texten beschriebenen „Dämonisierungen“ der Priesterinnen dürften dem spezifisch geschichtlichen Rückblick der Texte geschuldet sein und einerseits dem Ausdruck der muslimischen Übermacht gegenüber des altarabischen Kults und andererseits der Abgrenzung von selbiger sowie zur Festigung der eigenen islamischen Identität dienen.[194] Auffällig ist, dass sich die dämonischen Züge der möglichen Priesterinnen nur in Verbindung mit Kultstätten finden, wohingegen andere weibliche Autoritäten (*kāhināt*, *ʿarrāfa*, *sāḥira*, *aš-šaffāʾ*) keine derartigen Beschreibungen aufweisen. Dies dürfte mit daran liegen, dass einige der Zukunftsvisionen und Warnungen der religiösen Autoritäten des altarabischen Kults ganz im Dienste der Ankündigung des islamischen Propheten und seines missionarischen Erfolges stehen (wie in Kapitel „Kāhināt“ die Beispiele A) und C)).[195] Wir erfahren auch wenig darüber, ob und wie an den religiösen Traditionen des altarabischen Kults festgehalten wurde. So kristallisiert sich heraus, dass es sich um literarische Darstellungen – Topoi, Muster, Polemiken – und spezifische historische Rückblicke der arabisch-islamischen Tradenten und Kompilatoren handelt und nicht um Beschreibungen realer Tatbestände.

Was – neben der inhaltlichen Komponente des Aufgabenbereichs von Autoritäten, dem Bereich des religiösen Wissens – von Veränderung ausgenommen ist, ist die religiöse Autorität der Frauen an sich: Hier, in der Möglichkeit der Frauen, den Status einer religiösen Autorität zu erlangen, herrscht die Tendenz zur Kontinuität vor. Jedoch befinden sich die weiblichen muslimischen Autoritäten in der Phase ihrer Genese, weshalb eher von persönlicher Autorität oder Vorstufen formaler Autorität und noch wenig von formalen Autoritätsformen berichtet wird. Erst in Texten ab dem 9. Jh. und darüber hinaus werden Musliminnen zunehmend als religiöse Autoritäten dargestellt. Dennoch scheint es davor und dies unabhängig von der religiösen Richtung akzeptiert worden zu sein, dass Frauen als religiöse Autoritäten fungieren können. Insofern legitimieren neben dem Propheten und der Anhängerschaft innerhalb der Berichte auch die Tradenten und Kompilatoren, die sich „außerhalb“ der Berichte befinden, den Frauen des frühen 7. Jhs. ihren Status als religiöse Autoritäten, und dies sogar zeitlich bis ins 9. Jh.

[194] Diese Thesen vertritt auch Teipen 2002 hinsichtlich der Darstellungen von nicht-muslimischen und muslimischen Frauen des Frühislam in der Sīra von Ibn Isḥāq (in der Redaktion von Ibn Hišām).

[195] Dass Ibn Hišām Traditionen aufgenommen hat, in denen *kuhhān* und *kāhināt* fungieren, dürfte gerade daran gelegen haben, dass es dabei um die Legitimation des Aufstiegs des Islam ging, vgl. Stewart 2006, 80.

Untersucht man die arabisch-islamischen Texte des 8. und 9. Jhs. diachron und stellt die älteren den jüngeren gegenüber, lässt sich beobachten, dass sich die Kompilatoren zunehmend darum bemühen, die religiösen Autoritäten des altarabischen Kults gegenüber dem Erscheinen des Islam als machtlos darzustellen oder sie literarisch unkenntlich zu machen, indem signifikante Termini ausgespart werden oder nicht mehr über sie berichtet wird. Spezifische Begrifflichkeiten für religiöse Autoritäten des altarabischen Kults werden im Verlauf der Zeit immer weniger in den Texten genannt. Während die Überlieferungen, die auf Ibn Isḥāq zurückgehen sollen (wie die Sīra-Überlieferungen von Ibn Hišām und al-ʿUṭāridī), die näher am 8. Jh. liegen, noch Bezeichnungen wie *kāhina* enthalten, findet sich in jüngeren Überlieferungen, die in das 9. Jh. reichen oder komplett dort zu verorten sind, die Tendenz, solche Begriffe nicht mehr aufzugreifen (wie bei Ibn Saʿd oder al-Buḫārī). Ältere Überlieferungen berichten zwar noch über den altarabischen Kult, doch auch durch die Beschreibungen von al-Wāqidī und Ibn Kalbī wird kaum ersichtlich, dass die Frauen einst machtvolle Repräsentantinnen ihres Kults bzw. ihrer Religion waren. Zudem werden keine historischen Tatsachen rekonstruiert, sondern stilisierte Bilder und Topoi konstruiert, die der Abgrenzung, Überlegenheitsversicherung und Identitätsbildung dienen. In den jüngeren Überlieferungen finden sich nur noch wenige Hinweise auf ein weibliches Priestertum, wodurch sich jenes kaum mehr rekonstruieren lässt.[196] Dies wird insbesondere durch Umschreibung wie *rabbatu baytin fī l-ǧāhilīya* deutlich: Jüngere Überlieferungen stellen kaum mehr einen Bezug zwischen Frauen und ihrer Funktion im altarabischen Religionssystem her und binden sie fast gänzlich in einen islamischen Kontext ein, wodurch die Frauen zu muslimischen Idealtypen stilisiert werden. Ibn Saʿd erreicht das mit hundertfach wiederholten stereotypen Phrasen wie, dass eine Frau Muslimin wurde und vom Propheten überlieferte.

Ein Wandel zeichnet sich also auch darin ab, dass die Überlieferungen mit der Zeit immer weniger von Religionen berichten, die in vor- und nebenislamischer Zeit auf der Arabischen Halbinsel eine Rolle gespielt haben. Dies geschieht, obwohl Christentum und Judentum bereits Jahrhunderte vor dem Islam auf die Arabische Halbinsel vorgedrungen waren, die dortigen Stämme Anhänger des altarabischen Kults waren und es existentielle Auseinandersetzungen zwischen Muḥammad und den Anhängern und Anhängerinnen anderer Religionen gab. Nach Dostal hat „die Kraft des neuen Glaubens [...] das Wissen über alle diese nun der Vergangenheit angehörenden religiösen Ausformungen verloren gehen“ lassen. Die vorislamische Zeit, nun als Schande empfunden und als Zeit der Unwissenheit degradiert, „wurde mit dem Schleier der Missachtung bedeckt“[197] – und so auch vor- und nebenislamische religiöse Strömungen und deren weibliche religiöse Autoritäten.[198]

[196] Vgl. Decker 2013b, 193–223.

[197] Dostal 1998, 40.

[198] Siehe auch Seidensticker 2003, der von einer „individuelle(n) wie kollektive(n) Amnesie“ (905) bzgl. religiöser Vorstellungen und Praktiken vor dem Islam spricht.

Geschlechterkonzeptionen und religiöse Veränderungsprozesse

Betrachtet man nun auf dieser bisherigen Ergebnisbasis die literarischen Geschlechterkonzepte im Zusammenhang mit den skizzierten religiösen Veränderungsprozessen in den Texten, wird deutlich, dass die Geschlechterkonzeptionen von den religiösen Veränderungsprozessen bedingt sind, aber weniger (zumindest soweit) vom Geschlecht an sich. Das bedeutet, dass Frauen, wie den Priesterinnen des altarabischen Kults, nicht aufgrund ihres Geschlechts ihr Status als religiöse Autorität aberkannt wird, sondern aufgrund ihrer religiösen Richtung und ihrer Funktion an den Kultstätten der altarabischen Gottheiten. Denn die Analyse weiblicher religiöser Autoritäten der unterschiedlichen religiösen Richtungen in vor- und frühislamischer Zeit hat ergeben, dass die weiblichen Autoräten zwar bestimmten Modifikationen ausgesetzt waren, aber dennoch weiterhin von den Tradenten und Kompilatoren akzeptiert wurden, wie es anhand der Darstellung der weiblichen muslimischen Autoritäten ersichtlich wird. Literarisch ausgemerzt wurde also nicht die Erinnerung an weibliche religiöse Autoritäten, weil es sich um Frauen handelte, sondern weil diese Frauen einer nicht mehr zu akzeptierenden religiösen Tradition angehörten. Damit richteten sich die literarischen „Angriffe“ im betrachteten Quellenmaterial in der Form von Ausmerzung in erster Linie gegen den altarabischen Kult und nicht gegen religiöse Autorität von Frauen an sich. Gerade semantische Veränderungen, wie die des Begriffs *rabbatu baytin*, belegen das. Auch die abschätzigen Berichte über Saǧāḥ sind nicht primär ihres Geschlechts geschuldet – Musaylima wird ebenso diffamiert –, sondern ihrer oppositionellen Haltung gegenüber dem Islam. Dennoch muss hier eingewendet werden, dass das Ende der Überlieferung zu ihr, das im deutlichen Kontrast zu ihrem erfolgreichen Agieren vor dem Zusammentreffen mit Musaylima steht, darauf hinweist, wie sich in späterer Zeit das adäquate Verhalten einer Frau vorgestellt wurde: nämlich dem Mann unterwürfig, indem sie ihre politisch-religiösen Zielen aufgrund ihrer Beziehung zu ihm aufgibt. Für diese antagonistischen Züge könnten patriarchale[199] Vorstellungen über die Rolle der Frau verantwortlich gewesen sein und zu Veränderungen in der Überlieferung geführt haben. Insofern sich aber weibliche religiöse Autorität im Kontext der islamischen Religion bewegte und ausgerichtet war auf die neue normgebende Instanz, den Koran, sahen die Tradenten und Kompilatoren der Texte das weiterhin als Selbstverständlichkeit an.

Im Fall der weiblichen religiösen Autoritäten scheinen Geschlechterdifferenzen einerseits für die Personen innerhalb der Überlieferungen sowie für die Tradenten und Kompilatoren keine Rolle gespielt zu haben. Die Interaktionen zwischen den Geschlechtern werden bedenkenlos dargestellt und keineswegs irgendwelchen Direktiven unterworfen, nur weil es sich um Frauen und Männer handelt. Umm ad-Dardāʾ wird z.B. im Kreise von Männern sitzend und betend beschrieben, ohne dass die geschlechtliche Differenz in irgendeiner Weise

[199] „Patriarchal“ verstanden im Sinn von männlich autoritativ bzw. männlich dominiert mit einem starken Bezug auf eine patrilokal-patrilienale Ausrichtung, siehe Kandiyoti 1991.

problematisiert wird. Ebenfalls haben sich Männer an ʿĀʾiša gewandt, um sie über *al-farāʾiḍ* zu befragen. Die Weisungen von Frauen in der Position religiöser Autoritäten werden akzeptiert und ihnen wird Folge geleistet. Ihre Worte, Handlungen und Aktivitäten werden nicht in Frage gestellt, kritisiert oder negativ gewertet. Das bedeutet, dass das weibliche Geschlecht nicht als Hindernis betrachtet wurde, dass Frauen die Positionen religiöser Autoritäten erlangten und die Schicksale von Individuen, Gruppen und sogar ganzer Stämme beeinflussen konnten. Andererseits finden sich bereits dezente Hinweise auf Einschränkungen, die durchaus geschlechtsspezifisch gewesen sein könnten. Denn von Umm al-Ḥasan wird berichtet, dass sie „Frauen" vortrug. In ihrem Beispiel scheint klar zu sein, was im Fall von Umm Waraqa nicht explizit benannt wird, nämlich dass sie eine gemischtgeschlechtliche Grupp im Gebet angeführt hat. Aber gerade eine solche Frage, ob die *quṣṣāṣ* vor gemischtgeschlechtlichen Gruppen vortragen dürfen, wurde später zu einem umstrittenen Thema unter Rechtsgelehrten.[200] Ibn Saʿd deutet also in seiner Überlieferung über Umm al-Ḥasan bereits eine mögliche Norm diesbezüglich an. Überdies findet sich generell in den Ṭabaqāt von Ibn Saʿd – wenn auch noch subtil – eine Tendenz zur Beschränkung der Aktivitäten von Frauen (z.B. untersagt der Prophet einer Frau, ihn in eine Schlacht zu begleiten, was ansonsten nicht in Frage gestellt wurde).[201] So lässt sich neben religiösen Veränderungsprozessen auch ein Wandel im Geschlechterverständnis und -verhältnis annehmen, der sich auf die Geschlechterkonzeptionen in den Texten ausgewirkt hat.

Fazit

Unter Zusammenführung dieser einzelnen betrachteten Aspekte kann festgestellt werden, dass es mit dem Aufkommen des Islam – in der Retrospektive der Quellen – nicht zu einer Aufhebung weiblicher religiöser Autorität kam, sondern zu einer inhaltlichen Modifikation, einer Neugestaltung im Bereich von Aufgaben und Legitimation der religiösen Autorität. Das herausragende Resultat dieser Modifikation ist eine sich in den Texten herauskristallisierende „Öffnung" des Erwerbs religiöser Autorität, weil nun prinzipiell jede Person durch Studium den Status einer religiösen Autorität erwerben konnte. Bezogen auf die Autoritäten des altarabischen Kults scheint ein solcher Status eher bestimmten Personen vorbehalten gewesen zu sein, die eine besondere Verbindung mit „Geistwesen" vorweisen konnten, deren Kommunikation zudem im Geheimen stattfand. Vielleicht blitzt hier ein Motiv für die Modifikation auf – und dabei ist es nicht entscheidend, ob mit den Berichten historische Tatsachen vorliegen oder nicht: Die Möglichkeit, den Status einer religiösen Autorität zu erlangen, wird – durch Zugang und Erwerb religiösen Wissens – aus den Händen

[200] Siehe Armstrong 2017.

[201] Siehe dazu Afsaruddin 2010, 114.

weniger genommen und allen ermöglicht, zugänglich gemacht, aus dem Verborgenen an die Öffentlichkeit gebracht.

Bibliographie

Primärliteratur

Al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ (A): Buḫārī, Muḥammad Ibn-Islmāʾīl al-. 1862–1908. *Recueil des Traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaïl el-Bokhāri*. Publié par M. Ludolf Krehl. 4 Bände. Leyden: Brill.

Al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ (B): Buḫārī, Muḥammad Ibn-Islmāʾīl al-. 2000. *Ǧamʿ ǧawāmiʿ al-aḥadīṯ wal-asānīd wa-maknaz aṣ-ṣiḥāḥ was-sunan wal-masānīd Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Vaduz (Liechtenstein): Thesaurus Islamicus Foundation.

Ibn Hišām: Sīra: Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. 1858–1860. *Kitāb Sīra Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām.* Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. 2 Bände. Göttingen: Dieterichsche Universalitäts-Buchhandlung.

Ibn Hišām: Sīra [eng.]: Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. 1955. *The Life of Muhammad*. A Translation of Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh. With Introduction and Notes by A. Guillaume. London: Oxford Univ. Press.

Ibn Saʿd: Ṭabaqāt: Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. 1905. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Bd. I. Biographie Muhammeds bis zur Flucht*. Hrsg. von Eugen Mittwoch. Leiden: Brill.

Ibn Saʿd: Ṭabaqāt: Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. 1904. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht, Bd. VIII. Biographien der Frauen*. Hrsg. von Carl Brockelmann. Leiden: Brill.

Aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ: Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-. 1964. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Cum aliis edidit M. J. de Goeje. Leiden: Brill.

Aṭ-Ṭabarī: Taʾrīḫ [engl.], Bd. 10: Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-. 1993. *The History of al-Ṭabarī*. Vol. X. The Conquest of Arabia. Translated and annotated by Fred M. Donner. Albany: State Univ. of New York Press.

Al-ʿUṭāridī: Sīra: 1978. Al-ʿUṭāridī, Abū Raǧāʾ. *Kitāb as-Siyar wal-Maġāzī nach Muḥammad Ibn-Isḥāq al-Muṭṭalib*. Überliefert von Yūnus Ibn-Bukayr. Hrsg. von Suhayl Zakkār. Damaskus: Dār al-Fikr.

Al-Wāqidī: Kitāb al-Maġāzī: Wāqidī, Muḥammad ibn ʿUmar ibn Wāqid al-. 1966. *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*. Edited by Marsden Jones. 3 Vols. London: Oxford Univ. Press.

Sekundärliteratur

Abbott, Nabia. 1941. „Women and the State on the Eve of Islam." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58: 259–284.

Abou El Fadl, Khaled. 2001. *Speaking in God's name. Islamic law, authority, and women*. Oxford: Oneworld.

Afsaruddin, Asma. 2010. „Literature, Scholarship, and Piety. Negotiating Gender and Authority in the Medieval Muslim World." *Religion and Literature* 42: 111–131.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale Univ. Press.

Ahrens, Karl. 1966. *Muhammed als Religionsstifter*. Nendeln (Lichtenstein): Kraus.

Andrae, Tor. 1926. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

–. 1918. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: Norstedt.

Armstrong, Lyall R. 2017. *The Quṣṣāṣ of Early Islam*. Leiden: Brill.

Bewley, Aisha.2004. *Muslim Women – A biographical Dictionary*. London: Ta-Ha.

Bobzin, Hartmut. 1999. *Der Koran. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.

Butler, Judith. 2008 [1991]. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Calderini, Simonetta. 2013. „Classical Sources on the Permissibility of Female Imams: An Analysis of Some Ḥadīths about Umm Waraqa." In: *Sources and approaches across disciplines in Near Eastern studies*, hrsg. von Verena Klemm, 53–70. Leuven: Peeters.

Crone, Patricia und Hinds, Martin. 1986. *God's caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Dabashi, Hamid. 1989. *Authority in Islam*. New Brunswick: Transaction.

Decker, Doris. 2019. „Theologische Reflexionen von Frauen im Frühislam. Umgang mit religiöser Vielfalt und Differenz in arabisch-islamischer Literatur bis zum 9. Jahrhundert." In *Rationalität in der Islamischen Theologie. Band 1: Die klassische Periode*. Hrsg. von Maha El Kaisy, Reza Hajatpour, Mohammed Abdel Rahem, 35–66. Berlin: De Gruyter.

–. 2017. „Weibliche Politik im Frühislam am Beispiel von Muḥammads Frau Umm Salama." *Marburg Journal of Religion*, 19 (1): 1–22.

–. 2013a. *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer.

–. 2013b. „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen in religiösen Veränderungsprozessen am Beispiel frühislamischer Überlieferungen." In *Doing Gender - Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. von Ute E. Eisen, Christine Gerber und Angela Standhartinger, 193–223. Tübingen: Wunt.

Dostal, Walter. 1998. „Die Araber in der vorislamischen Zeit." In *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Hrsg. von Albrecht Noth und Jürgen Paul, 25–44. Würzburg: Ergon.

Eco, Umberto. 2004. *Die Grenzen der Interpretation*. 3. Ausg. München: dtv.

Ephrat, Daphna und Hatina, Meir. 2014. „Introduction." In *Religious Knowledge, Authority, and Charisma. Islamic and Jewish Perspectives*. Hrsg. von dies., 1–23. Salt Lake City: Univ. of Utah Press.

Fahd, T. 2001. „Divination." In *Encyclopaedia of Qurʾān*. Bd. 1 , 542-545. Leiden: Brill.

–. 1997. „Kāhin." In *Encyclopaedia of Islam II*. Bd. 4, 420–422. Leiden: Brill.

–. 1995. „Sādin." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 8, 728. Leiden: Brill.

Falaturi, Abdoljavad. 1998. „Der Koran. Zeugnis der Geschichte seiner Zeit." In *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Hrsg. von Albrecht Noth und Jürgen Paul, S. 47–79. Würzburg: Ergon.

Fischer, Wolfdietrich. 1987. *Grammatik des klassischen Arabisch*. 2. Ausg. Wiesbaden: Harrassowitz.

Gaudefroy-Demombynes, M. 1997. "Shayba." In *Encyclopaedia of Islam II*. Bd. 9., 389ff. Leiden: Brill

Geertz, Clifford. 2006. „Religion als kulturelles System." In *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Hrsg. von ders., 44–95. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Geissinger, Aisha. 2017. „No, a Woman Did Not 'Edit the Qurʾān.' Towards a Methodologically Coherent Approach to a Tradition Portraying a Woman and Written Quranic Materials." *Journal of the American Academy of Religion* 129 (2): 1–30.

–. 2015. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qurʾān Commentary*. Leiden: Brill.

–. 2013. „‚Umm al-Dardāʾ Sat in Tashahhud Like a Man': Towards the Historical Contextualization of a Portrayal of Female Religious Authority" *The Muslim World*, 103: 305–319.

–. 2011. „ 'A'isha bint Abi Bakr and her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition" *Religion Compass* 5 (1): 37–49.

Gladigow, Burkhard. 2005. *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer.

–. 1988a. „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft." In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 1. Hrsg. von Hubert Cancik u.a., 26–40 Stuttgart: Kohlhammer.

–. 1988b. „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte." In *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Hrsg. von Hartmut Zinser, 6–37. Berlin: Reimer.

Hallaq, Wael B. 2001. *Authority, continuity, and change in Islamic law*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Halm, Heinz. 2004. *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Hassan, Mona F. 2015. „Relations, Narrations. and Judgements. The Scholarly Networks and Contributions of an Early Female Muslim Jurist." *Islamic Law and Society* 22: 323–351.

Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo.

Hawting, G. R. 1999. *The idea of idolatry and the emergence of Islam. From polemic to history.* New York: Cambridge Univ. Press.

Heine, Peter. 1999. „Imam." In *Islam-Lexikon. Geschichte – Idee – Gestalten*. Hrsg. von Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine. 3 Bände, 378–381. Freiburg: Herder.

Heinrichs, W. P. 1995. „Ṣāḥib." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 8, 830–831. Leiden: Brill.

Henninger, Joseph. 1981 [1963]. „Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern." In *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*. Hrsg. von ders., 118–169. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Höfner, Maria. 1970. „Die vorislamische Religionen Arabiens." In *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Hrgs. von Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph, 233–402. Stuttgart: Kohlhammer.

Husain, Shahrukh. 1998. *Die Göttin. Das Matriarchat, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. München: Knaur.

Jeffers, Ann. 1996. *Magic and Divination in ancient Palestine and Syria*. Leiden: Brill.

Juynboll, G. H. A. 2007. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill.

Juynboll, Th. W. 1965a. „Farāʾiḍ." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 2, 783. Leiden: Brill.

–. 1965b. „Farḍ." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 2, 790. Leiden: Brill.

Kandiyoti, Deniz. 1991. „Islam and Patriarchy. A Comparative Perspective." In *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*. Hrsg. von Nikki R. Keddie und Beth Baron, 23–42. New Haven: Yale Univ. Press.

Katz, Marion Holmes. 2014. *Women in the mosque. A history of legal thought and social practice.* New York: Columbia Univ. Press.

Kister, M. J. 1994. „Social and Religious Concepts of Authority in Islam." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18: 84–127.

–. 1972. „Some Reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15 (1/2): 61–93.

Klinke-Rosenberger, Rosa. 1941. *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī.* Übersetzung mit Einleitung und Kommentar. Leipzig: Harrassowitz.

Köhler, Bärbel. 1997. „Die Frauen in al-Wāqidīs Kitāb al-Maġāzī." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147: 303–353.

Krämer, Gudrun und Schmidtke, Sabine (Hrsg.). 2014. *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies.* Leiden: Brill.

Krech, Volkhard. 2006a. „Autorität." In *Wörterbuch der Religionen*. Hrsg. von Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels, 58. Stuttgart: Kröner.

–. 2006b. „Religion und Kultur. Überlegungen zu ihrem Wechselwirkungsverhältnis aus soziologischer Sicht." In *Religion und Kulturkritik.* Hrsg. von Thomas M. Schmidt, Matthias Lutz-Bachmann, 15–34. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Krone, Susanne. 1992. *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Künkler, Mirjam und Stewart, Devin J. (Hrsg.). 2021. *Female Religious Authority in Shi'I Islam. Past and Present.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Lane, Edward William. 1968. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Bände. Beirut: Librairie du Liban.

Lecker, Michael. 2011. „Pre-Islamic Arabia." In *The New Cambridge History of Islam. Vol. I. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries.* Hrsg. von Chase F. Robinson, 153–170. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

–. 1999. „Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam?" Extended translation of a lecture at Yad Ben Zvi. Jerusalem.

Lewis, Bernard. 2002. *Die Araber*. München: dtv.

Lewis, Bernard u. a. 1965. „Djāhiliyya." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 2, 383–384. Leiden: Brill.

Maier, Bernhard. 2001. *Koran-Lexikon.* Stuttgart: Kröner.

Mandel Khān, Gabriel. 2003. „Magic." In *Encyclopaedia of Qurʾān*. Bd. 3, 245–252. Leiden: Brill.

Meier-Seethaler, Carola. 1998. *Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kulturen.* 4. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer.

Mernissi, Fatima. 1993. *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis: Polity.

Monaghan, Patricia. 1997. *Lexikon der Göttinnen*. Bern: O.W. Barth.

Nadwi, Mohammad Akram. 2007. *Al-Muḥaddithāt: the women scholars in Islam*. Oxford: Interface.

Nagel, Tilman. 2001. *Das islamische Recht. Eine Einführung*. Dransfeld: WVA.

–. 1994. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Neuwirth, Angelika. 2003. „Myths and Legends." In *Encyclopaedia of Qurʾān.* Bd. 3, 477-497. Leiden: Brill.

Paglia, Camille. 1995. *Die Masken der Sexualität.* München: dtv.

Patzek, Barbara (Hrsg.). 2000. *Quellen zur Geschichte der Frauen. Band 1, Antike.* Stuttgart: Reclam.

Pilger-Strohl, Matthias. 2005. „Autorität." In *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*. Hrsg. von Christoph Auffarth u.a. Bd. 1, S. 120ff. Stuttgart: J.B. Metzler.

Pines, Shlomo. 1990. „Jāhiliyya and ʿilm." *Jerusalems Studies in Arabic and Islam* 13: 175–194.

Roded, Ruth. 1994. *Women in Islamic biographical collections: from Ibn Sa'd to Who's who*. London: Rienner.

Rosenthal, Franz. 1970. *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Rüpke, Jörg. 2007. *Historische Religionswissenschaft.* Stuttgart: Kohlhammer.

Scanlon, Larry. 1994. *Narrative, Authority, and Power. The medieval exemplum and the Chaucerian tradition*. Cambridge: Cambridge Univers. Press.

Schacht, Joseph. 1965. „Fiḳh," In *Encyclopaedia of Islam II*. Bd. 2, 886–891. Leiden: Brill.

Schoeler, Gregor. 1989. „Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion." *Der Islam* 66: 213–251.

Schöller, Marco. 2000. *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Schulze, Reinhard. 2006. „Imam." In *Wörterbuch der Religionen*. Hrsg. von Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels, 236–237. Stuttgart: Kröner.

Schwikart, Georg. 2001. *Sexualität in den Weltreligionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Seidensticker, Tilman. 2003. „Die Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte." *Asiatische Studien* 57: 881–912.

–. 2002. „Der Islam. Vom 'Hochgottglauben' zum Monotheismus." In *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. Hrsg. von Manfred Krebernik, S. 235–244. Münster: Ugarit.

Silvers, Laury. 2007. „Representations. Sufi Women, Early Period, Seventh-Tenth Centuries." In *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume V. Practices, Interpretations and Representations*. Hrsg. von Suad Joseph, 541–543. Leiden: Brill.

Smith, I. Jane. 1985. „Women, Religion, and Social Change in Early Islam." In *Women, religion, and social change*. Hrsg. von Yvonne Yazbeck Haddad, 19–35. Albany: State Univ. of New York Press.

Stern, Gertrude H. 1939. „The first women converts in early Islam." *Islamic Culture* 13 (3): 290–305.

Stewart, Devin J. 2006. „Soothsayer." In *Encyclopaedia of Qurʾān.* Bd. 5, 78–80. Leiden: Brill.

Stolz, F. u.a. (o.A.): „Autorität." In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01351, letzter Zugriff am 02.06.2020.

Stowasser, Barbara Freyer. 1994. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*. New York: Oxford Univ. Press.

Stummer, Friedrich. 1944. „Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbī." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 98: 377–394.

Teipen, Alfons. 2002. „Jāhilite and Muslim Women. Questions of Continuity and Communal Identity." *Muslim World* 92 (3-4): 437–459.

Tritton, A. S. 1986. „ʿArrāf." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 1, 659–660. Leiden: Brill.

Vacca, V. 1995. „Sadjāḥ." In *Encyclopaedia of Islam II.* Bd. 8, 738–739. Leiden: Brill.

van Ess, Josef. 1991-1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.* Band 1-4. Berlin, New York: De Gruyter.

Waardenburg, Jacques. 2002. *Islam. Historical, Social and Political Perspectives.* Berlin: De Gruyter.

–. 1986. *Religionen und Religion.* Berlin: De Gruyter.

Wach, Joachim. 1951. *Religionssoziologie.* Tübingen: Mohr.

Wahrmund, Adolf. 1985. *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*. 2 Bände. 3. Ausg. Beirut: Librairie du Liban.

Watt, W. Montgomery und Marmura, Michael. 1985. *Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte.* Stuttgart: Kohlhammer.

Watt, W. Montgomery und Welch, Alford T. 1980. *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.

Wehr, Hans. 1952. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Wellhausen, Julius. 1961 [1887]. *Reste arabischen Heidentums.* 3. Ausg. Berlin: De Gruyter.

Zakeri, Mohsen. 2001. „Arbitration.“ In *Encyclopaedia of Qurʾān.* Bd. 1, 147–148. Leiden: Brill.