

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Decker, Doris
Title: "Theologische Reflexionen von Frauen im Frühislam: Umgang mit religiöser Vielfalt und Differenz in arabisch-islamischer Literatur bis zum 9. Jahrhundert."
Published in: Rationalität in der Islamischen Theologie, volume 1: Die klassische Periode. Berlin / Boston: De Gruyter
Editors: Maha El Kaisy-Friemuth / Reza Hajatpour / Mohammed Abdel Rahem
Year: 2019
Pages: 35-66
ISBN: 978-3-11-049671-0
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110588576-004>

The article is used with permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Doris Decker

Theologische Reflexionen von Frauen im Frühislam

Umgang mit religiöser Vielfalt und Differenz in arabisch-islamischer Literatur bis zum 9. Jahrhundert.

„Theologie ist der Versuch, die Lehren einer Religion von Gott und seiner Beziehung zu den Menschen systematisch darzustellen und sie gegen abweichende Auffassungen abzugrenzen und zu verteidigen.“¹

Mit diesen Worten, mit denen Lutz Berger sein Buch „Islamische Theologie“ eröffnet, bringt er das seiner Einführung zugrunde liegende Verständnis von Theologie auf den Punkt. Es geht um das Nachdenken über und die Lehre von einer als wahr vorausgesetzten Religion, ihrer Offenbarung, Überlieferung und Geschichte. Der Begriff „Theologie“ geht zurück auf das spätlateinische *theologia*, das wiederum auf das griechische *θεολογία*, was wortwörtlich „die Lehre von den Göttern“ bedeutet.

Die Anfänge der Islamischen Theologie gehen über die Umayyadenzeit (661–750) zurück bis in die Zeit der Rašidūn² (632–661), als sich die ersten religiös-politischen Bewegungen formierten. Gruppierungen wie die Hāriğiten, Qadariten, Mu‘taziliten und Murğī‘iten entwickelten in religiösen Auseinandersetzungen theologische Konzepte und mischten sich unterschiedlich stark in politische Belange ein.³ In ihren Überlegungen ging es vorrangig um die Vorherbestimmung der menschlichen Taten (Handlungs- und Willensfreiheit), den Zusammenhang von Glauben und Handeln sowie um die Rolle des Propheten Muḥammad als Vorbild (Prophetentradition).⁴ Die theologischen Reflexionen waren dabei eng verknüpft mit der Frage nach der „richtigen“ Führung für die Muslime und den politischen Geschehnissen nach dem Tod des Propheten.

Zu ersten islamisch-theologischen Reflexionen und Positionen soll es allerdings nicht erst nach dem Tod des Propheten, sondern bereits während seines

¹ Lutz Berger, *Islamische Theologie*. Wien: facultas, 2010, 9.

² So werden die ersten vier Kalifen nach dem Tod des Propheten Muḥammad bezeichnet.

³ Siehe generell zu diesen Gruppierungen sowie ihren Bezeichnungen Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4. Berlin, New York: De Gruyter, 1991–1997.

⁴ Berger, *Islamische Theologie*, 59 ff.

Lebens von ca. 570 bis 632 gekommen sein.⁵ In Textsammlungen zum Frühislam wird beispielsweise geschildert, wie Anhängerinnen Muḥammads über den von ihm verkündeten Gott und die altarabischen Gottheiten bzw. Kultbilder diskutieren und Kritik an jenen üben. Um diese frühen theologischen Reflexionen und Positionierungen soll es im vorliegenden Aufsatz gehen, wobei im engeren Fokus ausgewählte Berichte über drei Frauen aus frühislamischer Zeit stehen: Zinnīra, Umm Ḥabība und Umm Sulaym. Neben ihrem Bekenntnis zum Propheten Muḥammad verbinden diese drei Frauen ihre theologischen Reflexionen und Positionen hinsichtlich des altarabischen Kults und dessen Gottheiten, und dies laut den Quellen zu einer Zeit, als der Prophet Muḥammad noch lebte. Die betreffenden Überlieferungen sind in den ältesten arabischen Textsammlungen enthalten, die über den Beginn des Islam im frühen 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel in den Regionen Mekka und Medina berichten. Da diese Textkorpora selbst aber im 8. und 9. Jahrhundert kompiliert wurden, klafft zwischen ihren Aufzeichnungen und dem Tod des Propheten eine Zeitspanne von ca. 150 bis 200 Jahren, was eine historische Rekonstruktion der Ereignisse zu Beginn des 7. Jahrhunderts erschwert.

Mit den Überlieferungen über Zinnīra, Umm Ḥabība und Umm Sulaym könnten Belege über die ersten Versuche einer spezifisch islamischen Theologie im frühen 7. Jahrhundert vorliegen. Bezogen auf ihre Erstellungszeit im 8. und 9. Jahrhundert könnten die Texte aber auch Phasen der islamischen Theologie späterer Jahrhunderte widerspiegeln. Forschungsarbeiten konnten nämlich zeigen, dass die Kompilationen, die vorgeben, Ereignisse aus dem frühen 7. Jahrhundert zu dokumentieren, oft Denkkonzepte des 8. und 9. Jahrhunderts, Rückprojektionen späterer Erlebnissituationen oder idealisierte Verzerrungen der vergangenen Epochen und ihrer Persönlichkeiten beinhalten. So muss damit gerechnet werden, dass die Texte aus unterschiedlichen Zeiten und Regionen kontextuell verschiedene Normen und Werte reflektieren und diese in die Zeit des Propheten zurückprojizieren.⁶

5 Ab ca. 613 trat Muḥammad öffentlich in Mekka als Verkünder göttlicher Offenbarungen auf. Da die Mehrheit der mekkanischen Bevölkerung seine prophetische Botschaft ablehnte und ihn anfeindete, war Muḥammad zwar in Mekka erfolglos, konnte jedoch nach seiner Flucht nach Medina im Jahr 622 eine größere Anhängerschaft gewinnen und die Entstehung einer neuen religiösen Bewegung initiieren.

6 Siehe Albrecht Noth, „Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit,“ *Der Islam* 47 (1971): 168–199; Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferungen. Teil I: Themen und Formen*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973; Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīth*, Dissertation. Görlitz: Tübinger Druckbüro, 1965; Tilman

Die Darstellungen der besagten Frauen werden vorrangig unter zwei Gesichtspunkten untersucht: Zum einen interessieren die theologischen Reflexionen und Positionierungen sowie deren religionsgeschichtliche Verortung (Untersuchungsperspektive 1). Zum anderen interessieren die Geschlechterkonzeptionen und -beziehungen (besonders im Verhältnis zu den Anfängen einer spezifisch islamischen Theologie), weil speziell Frauen ihre theologischen Reflexionen und Positionen mit Männern diskutieren (Untersuchungsperspektive 2).

Das zu untersuchende Quellenmaterial ist enthalten im *Kitāb al-Mağāzī*⁷ von al-Wāqidī (747–823), in der *Sīra*⁸ vorliegend in der Redaktion von Ibn Hišām (gest. 834), in den *Ṭabaqāt*⁹ von Ibn Sa’d (784–845) und in der *Mağāzī*-Fassung der *Sīra*¹⁰ vorliegend in der Redaktion von al-‘Uṭāridī (gest. 886).¹¹ Bei der Untersuchung der Texte geht es nicht um eine historische Rekonstruktion frühislamischer Zeit oder die Frage nach der Textauthentizität, sondern um die Rekonstruktion der Darstellungen weiblicher theologischer Reflexionen und Positionen und folglich um die Aussagen¹² der Texte: Es wird gefragt, was die Texte über die theologischen Reflexionen und Positionen der Frauen berichten und wie die Frauen dabei, auch bezüglich ihrer Geschlechterbeziehungen, dargestellt werden. Damit wird eine Rekonstruktion des geschichtlichen Rückblicks der Texte selbst

Nagel, „Ḥadīth – oder: Die Vernichtung der Geschichte,“ *ZDMG Supplementa* 10 (XXV. *Deutscher Orientalistentag*, Vorträge) (1994): 118–128; Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur’an, Traditions, and Interpretations*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994; Nadia Maria El Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*. London: Harvard University Press, 2015.

7 Al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī: The Kitāb al-Mağāzī of al-Wāqidī*, Hg. Marsden Jones, Bd. 3. London: Oxford University Press, 1966.

8 Ibn Hišām, *Sīra: Kitāb Sīra Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad’s nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām*, hg. von Ferdinand Wüstenfeld, Bd. 2. Göttingen: Dieterichsche Universalitäts-Buchhandlung, 1858–1860.

9 Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt: Ibn Sa’d, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, Bd. 8. *Biographien der Frauen*, Hg. Carl Brockelmann. Leiden: E.J. Brill, 1904.

10 Al-‘Uṭāridī, *Sīra: Kitāb as-Siyar wa l-Mağāzī nach Muḥammad Ibn-Ishāq al-Muṭṭalibi* [Sīrat an-Nabīj, Ausz.] Überliefert von Jūnus Ibn-Bukair, Hg. Suhail Zakkār. Damaskus: Dār al-Fikr, 1978.

11 Die beiden *Sīra*- Fassungen gehen auf Ibn Ishāq (704–768) zurück. Ibn Hišām und al-‘Uṭāridī sind beides Redaktoren der *Sīra* von Ibn Ishāq, der seine Überlieferungen an seine Schüler al-Bakkā’ī (gest. 799) und Yūnus ibn Bukayr (gest. 815) weitergegeben hat. Diese wiederum haben das Erlernete ihren Schülern al-Bakkā’ī an Ibn Hišām und Yūnus ibn Bukayr an al-‘Uṭāridī vermittelt.

12 Das hier zugrundeliegende theoretisch-methodische Konzept ist das der *intentio operis* von Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*. München: dtv, 2004. Zur methodischen Vorgehensweise siehe auch Marco Schöller, *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

angestrebt, um ihren Darstellungsmodalitäten der Geschehnisse im frühen 7. Jahrhundert in den Regionen Mekka und Medina Raum zu geben und anhand dessen zu erfahren, wie sie die Vergangenheit verstanden und gesehen haben, insbesondere was Frauen und Theologie im Frühislam betrifft.

Im Folgenden wird einführend ein Blick auf die religiöse Landschaft auf der Arabischen Halbinsel um 600 geworfen, um den Inhalt der Quellen vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen, auf den er sich bezieht. Es folgen die Übersetzungen der zu untersuchenden Überlieferungspassagen sowie einige grundlegende Informationen über die jeweiligen Berichte und deren zeitgeschichtliche Einordnung. Anschließend werden die Textpassagen in der Reihenfolge der aufgeworfenen Untersuchungsperspektiven analysiert (da sich die Antworten auf die einzelnen Perspektiven teilweise überlappen und Wiederholungen vermieden werden sollen, fällt der Umfang des Kapitels zur zweiten Untersuchungsperspektive kürzer aus als der der ersten). Den Abschluss bildet ein Fazit.

1 Religiöse Vielfalt auf der Arabischen Halbinsel um 600

Das Quellenmaterial¹³, das über die vorislamische Zeit berichtet, wie die bereits erwähnten Kompilationen, aber auch andere wie das *Kitāb al-Aṣnām* von *Ibn al-Kalbī*¹⁴ (ca.737–820), beschreibt die Bevölkerung auf der Arabischen Halbinsel um 600 als religiös vielfältig: Neben den arabischen Stämmen, die der altarabischen Religion angehörten, fanden sich christliche und jüdische Gemeinden, vereinzelt Zoroastrier, Manichäer und Mandäer.¹⁵ Zudem konzipieren die Quellen von der altarabischen Religion selbst kein einheitliches Bild „einer“ Religion.¹⁶

13 Was unsere Kenntnisse über die religiöse Landschaft auf der Arabischen Halbinsel vor dem Aufkommen des Islam betrifft, sind wir mit den gleichen, bereits im vorherigen Kapitel formulierten Schwierigkeiten bezüglich der Rekonstruktion frühislamischer Zeit konfrontiert: Auch hierfür greifen wir auf Kompilationen zurück, die erst ab dem 8. Jahrhundert zusammengestellt wurden, weshalb deren authentischer und historischer Wert umstritten ist.

14 Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī*, Übers. Rosa Klinke-Rosenberger. Leipzig: Harrassowitz, 1941.

15 Karl Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*. Nendeln: Kraus, 1966, 8–9.

16 Dem Singular wird nur aus sprachpragmatischen Gründen der Vorrang gewährt. Auch der Religionsbegriff an sich bezogen auf den altarabischen Kult oder die frühislamische Zeit kann hier nicht differenzierter betrachtet werden, da das Verständnis von Religion im Rahmen des Auf-

Es finden sich Züge von Polytheismus, aber auch Henotheismus. Die Menschen glaubten an Geister, übten einen Ahnenkult aus, opferten Gottheiten, deuteten Zeichen als Omen und veranstalteten Wallfahrten und Feste. Zahlreiche Stämme verehrten Steine, Bäume, Quellen und andere natürliche Gegenstände. Der jeweilige Gegenstand konnte die Verkörperung der Gottheit sein, deren Lebensort darstellen oder zumindest als machtgeladen gelten. Die Gottheiten waren im Wesentlichen lokale Gottheiten, die bestimmten Stämmen zugeordnet waren und für die oft eine Kultstätte oder ein heiliger Bezirk mit einem „Hüter“ oder einer „Hüterin“ vorgesehen war. Über die Bewohner von Mekka heißt es, sie hätten Kultbilder in ihren Häusern gehabt, die sie beim Verlassen und Betreten des Hauses streichelten, um Schutz und Hilfe zu erlangen.¹⁷

Es soll der Glaube an einen höchsten Schöpfergott (Allāh) existiert haben, dem andere Gottheiten, Engel und Geister untergeordnet waren. Diese Götterkonstellation mit einem höchsten Gott soll für die Lebenspraxis der Araber ein unsichtbares System gebildet haben, welches der Stammesstruktur ähnelte. Wendete sich der Araber für die Erfüllung seiner großen Ziele, wie Schutz vor Not, Dürre oder Unglück, dem Schöpfergott zu, brauchte er ihn nicht für alltägliche Dinge, wie Heilung von Krankheit, Erfüllung materieller Bedürfnisse u. a.¹⁸ Die Forschung ist sich jedoch nicht einig darüber, ob um 600 Allāh „Hochgott“ oder Gott im monotheistischen Sinn war oder ob der Hauptgott der Qurayš in Mekka, Hubal¹⁹, eine wichtigere Rolle als Allāh spielte.²⁰ Bei der Eroberung Mekkas soll

satzen kein vordergründiges Thema ist. Zum Religionsbegriff bezogen auf den Frühislam siehe Doris Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013a, 42–76; Hans-Michael Haufsig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo, 1999.

17 Vgl. W. Montgomery Watt und Alford T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1980; Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*; Maria Höfner, „Die vorislamische Religionen Arabiens,“ in *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Hg. Hartmut Gese u. a. Stuttgart: Kohlhammer, 1970; Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: De Gruyter, 1961; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*.

18 Abdoljavad Falaturi „Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit,“ in *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*, Hg. Albrecht Noth u. a. Würzburg: Ergon, 1998, 62.

19 Sein Standbild in Menschengestalt im Innern der Ka'ba soll aus rotem Karneol gefertigt gewesen sein. Als Orakel berühmt wurde er bei wichtigen Anlässen um Rat gefragt (Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*).

20 Für Allāh als „Hochgott“ sprechen Stellen im Koran, die ihn als den „Schöpfer der Welt“ oder „Spender des Regens“ bezeichnen und ihn als einen Gott darstellen, bei dem geringere Gottheiten Fürsprache erbitten konnten. Vgl. Watt/Welch, *Der Islam I*, 44. Zum Beispiel Sure 26:61–65 und Sure 39:3; 10:18; der Koran erklärt die Wirksamkeit solcher Fürbitten aber für unwirksam 6:94; 30:12; 36:23; 43:86.

Hubals Bildnis von den Muslimen zerstört worden sein. Insgesamt sollen über 360 Kultbilder sowie Bilder von Abraham, Jesus und Maria in der Ka‘ba gewesen sein, was eine Beziehung von Christen und Juden zur Ka‘ba vermuten lässt.²¹

Berichtet wird ebenfalls über die Verehrung von drei Göttinnen im vorislamischen Arabien, die größeres Ansehen als andere lokale Gottheiten genossen haben sollen. Unter ihnen waren al-Lāt und al-‘Uzzā, die im zu untersuchenden Quellenmaterial genannt werden. Al-Lāt, die in ganz Zentral- und Nordarabien verehrt wurde, hieß ursprünglich *al-ilāhat*, was zu *al-ilāt* und dann 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. Dafür spreche auch, dass sie „Mutter der Götter“ genannt wurde, ein Ausdruck für einen besonders hohen Rang (jedoch nicht wörtlich zu verstehen). Sie wurde als Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin verehrt und diente auch in der Funktion einer Kriegs- und Schutzgöttin. Ihre zentrale Kultstätte war in Tā‘if östlich von Mekka und ihr Kultbild ein weißer Granitblock. Die Hüter ihrer Kultstätte waren die Banū ‘Attāb vom Stamm Ṭaqif, die sie *ar-rabba* („die Herrin“) nannten.²² Al-‘Uzzā, was „die Gewaltigste, die Mächtigste“ bedeutet, wurde vor allem von den Qurayš verehrt, war aber auch bei anderen Stämmen angesehen. Die Qurayš pilgerten zu ihr, brachten ihr Geschenke und opferten ihr. Auch Muḥammad soll ihr in seiner Jugend geopfert haben.²³ Sie hatte ihren Sitz in drei Bäumen und ihr heiliges Gebiet war in einem Tal in Naḥla, östlich von Mekka. Im Jahr 630 wurden die Kultstätten der beiden Göttinnen von den Muslimen zerstört.²⁴

Juden und Christen waren 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.²⁵

21 Vgl. Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*; Höfner, „Die vorislamische Religionen Arabiens“; Watt/Welch, *Der Islam I*; Falaturi, „Der Koran“; al-Wāqidi, *Kitāb al-Mağāzī*.

22 Vgl. Höfner, „Die vorislamische Religionen Arabiens“; Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*; Wellhausen, *Reste*.

23 Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*, 39. Solch eine Eingebundenheit Muḥammads in sein religiöses Umfeld ist vorstellbar und wird gestützt durch andere Überlieferung, in denen berichtet wird, dass sein Großvater und dessen Söhne die Aufsicht über die mekkanischen Heiligtümer hatten. Vgl. Falaturi, „Der Koran“; Walter Dostal, „Die Araber in der vorislamischen Zeit,“ in *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*, Hg. Albrecht Noth u. a. Würzburg: Ergon, 1998.

24 Vgl. Ibn al-Kalbī, *Das Götzenbuch*; Höfner, „Die vorislamische Religionen Arabiens“; Wellhausen, *Reste*.

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

Die Juden hatten sich bis zur Zeit Muḥammads mit der arabischen Bevölkerung vermischt und es kam zu Bekehrungen arabischer Stämme.²⁶ An ihrem Glauben festhaltend übernahmen sie die Kultur und Sprache der Araber.²⁷ Der Koran weist viele Lehnwörter aus dem Hebräischen und Aramäischen auf, die den Hörern der koranischen Botschaft vertraut gewesen sein dürften. Vor dem Hintergrund der jüdischen Tradition sind auch Züge der koranischen Legenden zu sehen. Ihre Erwartung des Messias könnte die Araber auf das Erscheinen eines Propheten vorbereitet haben. Im Nordwesten Arabiens bwohnten sie Oasen wie Yatrib, das spätere Medina. Zur Zeit Muḥammads waren drei der fünf in Medina lebenden Stämme jüdischen Glaubens, weshalb Medina als ein Zentrum des jüdischen Monotheismus betrachtet werden kann.²⁸

Das Christentum breitete sich hauptsächlich im Süden und im Norden der Arabischen Halbinsel aus. Im Umkreis von Mekka und Medina waren die Christen eine Minderheit. Dennoch ist anzunehmen, dass Muḥammad vor seinem öffentlichen Auftreten mit Christen in Kontakt gekommen ist, was die Koranstelle 29:46 f. belegt. Sie spricht von Juden und Christen als Gesprächspartnern Muḥammads und berichtet von Handelsbeziehungen syrischer Christen nach Mekka. Eigenständige christliche Gemeinden wird es in Mekka jedoch nicht gegeben haben.²⁹

2 Die ausgewählten Überlieferungen

Die Sklavin Zinnira wird als erstes Beispiel für eine Frau vorgestellt, die theologische Reflexionen und Positionierungen anstellt. Die Erzählung, um die es geht, findet sich in den Textsammlungen von Ibn Hišām, al-‘Uṭāridi und Ibn Sa’d. Der Kontext der Erzählung ist in allen drei Überlieferungsvarianten der Freikauf

²⁶ Vgl. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*.

²⁷ Bernhard Maier, *Koran – Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2001, 96; Watt/Welch, *Der Islam I*; Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2004.

²⁸ Vgl. Maier, *Koran – Lexikon*, 96; Wellhausen, *Reste*; Watt/Welch, *Der Islam I*; Halm, *Die Araber*.

²⁹ Vgl. Halm, *Die Araber*; Watt/Welch, *Der Islam I*; Falaturi, „Der Koran“; Maier, *Koran – Lexikon*; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*; Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1926. In Quellen wird jedoch davon berichtet, dass es in der Umgebung Mekkas vor dem Islam eine christliche Begräbnisstätte gegeben haben soll. Vgl. Dostal, „Die Araber in der vorislamischen Zeit,“ 30.

einiger Sklaven und Sklavinnen durch Abū Bakr³⁰ in Mekka, noch vor der Flucht der Muslime und Musliminnen nach Medina. Unter diesen Sklaven befand sich Zinnīra³¹. Folgendes trug sich nach oder im Zuge ihrer Befreiung aus dem Sklavenstatus zu:

A) [...] und Zinnīra, deren Sehkraft beschädigt wurde, nachdem er sie freigekauft hatte. Dann sagten die Qurayš: „Nur al-Lāt und al-‘Uzzā können ihre Sehkraft genommen haben!“ Da sagte sie: „Beim Hause Gottes^[32], sie lügen. Al-Lāt und al-‘Uzzā können weder schaden noch nützen.“ Daraufhin gab ihr Gott ihre Sehkraft zurück.³³

B) Zinnīras Sehkraft war verschwunden. Sie war von denjenigen, die gefoltert wurden wegen Gott und des Islam. Aber sie wies alles zurück außer den Islam. Da sagten die Beigeseller [*mušrikūn*³⁴]: „Nur al-Lāt und al-‘Uzzā können ihre Sehkraft genommen haben.“ Daraufhin sagte sie: „So?! Bei Gott, so ist das nicht.“ Da gab ihr Gott ihre Sehkraft zurück.³⁵

C) Zinnīra wurde in ihrer Sehkraft geschädigt, woraufhin sie erblindete. Da wurde zu ihr gesagt: „Al-Lāt und al-‘Uzzā haben dich geschädigt!“ Da sagte sie: „Bei Gott, nein, sie haben mich nicht geschädigt, das ist von Gott.“ Diese Erkenntnis über ihre Sehkraft war von Gott. Und er [Gott] gab sie [die Sehkraft] ihr zurück. Da sagten die Qurayš: „Dies ist etwas von Muḥammads Zauberei.“³⁶

30 Abū Bakr, nach Muḥammads Tod von 632–634 der erste Kalif der islamischen Gemeinschaft, war ein wohlhabender mekkanischer Kaufmann und der Vater von Muḥammads Frau ‘Ā’iṣa. Als einer der ersten Muslime war er der sunnitischen Tradition zufolge einer der engsten Vertrauten Muḥammads.

31 Ihr Name wird nicht einheitlich vokalisiert, bei Ibn Sa’d wird er auch mit Zunnīra wiedergegeben.

32 Mit diesem Schwur meint sie die Ka’ba.

33 Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. 1, 206.

34 Arab. *mušrik*, Pl. mask. *mušrikūn*, „der Einen zum Teilhaber macht, ihn als Associé annimmt; der Gott Genossen gibt, Polytheist“ (Adolf Wahrmund, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, Bd. 2. Beirut: Librairie du Liban, 1985); „Polytheist“ (Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1952). Von arab. *širk* „Genossenschaft, Kompagnie; Assoziation, Teilhaberschaft“ (Wahrmund); „Polytheismus, Götzendienerei“ (Wehr). In Anlehnung an Müller und Hawting wird im Folgenden *mušrik* mit „Beigeseller“ und *širk* mit „Beigesellung“ übersetzt. Vgl. J.H. Mordtmann und D.H. Müller, „Eine monotheistische sabäische Inschrift,“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 10 (1896): 290; G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 69.) Hawting übersetzt bzw. umschreibt die Bedeutung von *mušrik* mit „someone who associates something or someone with God as an object of worship“ (Hawting, *The Idea of Idolatry*, 48). Unter einem *mušrik* wird also eine Person verstanden, die Gott etwas oder jemanden beigesellt und dieses etwas oder jemanden verehrt bzw. die die Idee der Teilhaberschaft (*širk*) vertritt. Von daher ist eine Übersetzung mit „Polytheist“ nicht genau.

35 Al-‘Uḫāridi, *Sīra*, 191.

36 Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 187.

Das zweite Beispiel ist Umm Ḥabība, die Tochter Abū Sufyāns³⁷ und Ehefrau des Propheten. Hintergrund der Überlieferung ist die Bekräftigung des Vertrages von Ḥudaybiya³⁸ (628), wegen der Abū Sufyān auf dem Weg zu Muḥammad nach Medina war (noch vor der Einnahme Mekkas im Jahr 630) und bei seiner Ankunft in der Stadt seine Tochter konsultierte. Folgendes trug sich nach al-Wāqidi zwischen den beiden zu:

Als er sich auf das Lager [Bett, Kissen] des Gesandten Gottes setzen wollte, zog sie es unter ihm weg. Er sagte: „Willst du dieses Lager nicht für mich oder mich nicht für dieses Lager?“ Sie sagte: „[Weder so noch so], vielmehr ist es das Bett des Gesandten Gottes und du bist ein unreiner Beigeseller!“ Er sagte: „Oh Töchterchen, Unheil ist über Dich und Dein Wissen gekommen!“³⁹ Sie sagte: „Gott hat mich auf den rechten Weg zum Islam geleitet. Und du, o mein Vater, Anführer der Qurayš und ihr Ältester, was hält dich vom Islam ab, wo du doch nur einen Stein anbetest, der weder hören noch sehen kann?“ Er sagte: „Oh das verwundert mich, [nun] das auch von dir? Soll ich ablassen von dem, was meine Vorfahren angebetet haben, und der Religion Muḥammads folgen?“⁴⁰

Das dritte Beispiel für eine theologisch reflektierende und argumentierende Frau ist Umm Sulaym bint Miḥān⁴¹. In fünf Überlieferungsvarianten in den *Ṭabaqāt* von Ibn Sa'd wird ein Gespräch zwischen ihr und Abū Ṭalḥa Zayd ibn Sahl⁴² beschrieben, in dem er ihr einen Heiratsantrag unterbreitete. In einigen dieser

37 Abū Sufyān ibn Ḥarb ibn Umayya von der Sippe 'Abd Šams der Qurayš war ein reicher und angesehenes Kaufmann und Anführer der dem Propheten feindlich gesinnten Mekkaner, der erst 630 den Islam annahm. Möglicherweise förderte die Heirat seiner Tochter Umm Ḥabība mit Muḥammad im Jahr 628 eine Annäherung zwischen ihm und dem Propheten. Vgl. Ibn Hišām, *Sira* [dt.], *Ibn Ishāq, Das Leben des Propheten*, Übers. Gernot Rotter. Kadem: Spohr, 1999, 270.

38 Im Jahr 628 begab sich Muḥammad auf den Ḥaǧǧ nach Mekka, dessen Durchführung ihm allerdings von den Mekkanern verweigert wurde. Er handelte mit ihnen einen Vertrag (Vertrag von Ḥudaybiya) aus, in dem es hieß, dass die Musliminnen und Muslime noch ein Jahr warten müssten, um Mekka betreten zu dürfen. Vgl. Ibn Hišām, *Sira*, Bd. I, 746 f.

39 Arab. *yā bunayya laqad ašābaki bi-ilmiki šarr*. In den Überlieferungen von Ibn Hišām und Ibn Sa'd findet sich die Erzählung ebenfalls, aber nur bis zu diesem zitierten Satz und dieser in einer anderen Variante; die folgende Auseinandersetzung zwischen Umm Ḥabība und ihrem Vater findet sich ausschließlich bei al-Wāqidi.

40 Al-Wāqidi, *Kitāb al-Maǧāzī*, 792 f.

41 Umm Sulaym gehörte zum Stamm der Ḥazraǧ und lebte in Medina. Vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 311.

42 Abū Ṭalḥa war ein Anšār und enger Gefährte des Propheten. Vgl. Ṭabarī, *Ta'riḥ* [engl.], Bd. 39, *The History of al-Ṭabarī. Vol. XXIX. Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*, Transl. Ella Landau-Tasseron. New York, Albany: State University of New York Press, 1998, 12, Fußnote 45. Als Anšār wurden die in Medina ansässigen Personen bezeichnet, die Muḥammad bei sich aufgenommen und unterstützt hatten.

Überlieferungsvarianten äußert sich Umm Sulaym im Zuge ihrer ablehnenden Haltung gegenüber einer Heirat mit Abū Ṭalḥa über die Gottheiten und Kultbilder der altarabischen Religion. Zeitlich dürfte das Ereignis des Heiratsantrages in die medinensische Zeit Muḥammads fallen.

A) Abū Ṭalḥa hielt um Umm Sulayms Hand an. Da sagte sie: „Wahrlich, ich glaube bereits an diesen Mann [Muḥammad] und ich bezeuge, dass er der Gesandte Gotte ist. Wenn Du mir [darin] folgst, dann heirate ich dich.“ Er sagte: „Ich folge dem Gleichen wie du.“^[43] Daraufhin heiratete ihn Umm Sulaym und die Brautgabe für sie war der Islam [von Abū Ṭalḥa].⁴⁴

B) Abū Ṭalḥa hielt [mehrmals] um Umm Sulaym bint Miḥāns Hand an, worauf Umm Sulaym zu sagen pflegte: „Ich heirate nicht, bis Anas^[45] die männliche Reife erlangt hat, am Rat der Ältesten^[46] teilnimmt und sagt, möge es Gott meiner Mutter mit Gutem belohnen, denn ihr ist meine Vormundschaft^[47] gelungen.“ Da sagte Abū Ṭalḥa zu ihr: „Anas sitzt und spricht bereits im Rat der Ältesten.“ Da sagte Umm Sulaym: „Was von beidem erfüllst du mir, damit ich dich heirate? Entweder folgst du mir auf meinem Weg oder du hältst das von mir [was du von mir weißt] geheim, denn wahrlich, ich glaube bereits an diesen Mann [Muḥammad], den Gesandten Gottes.“ Da sagte Abū Ṭalḥa: „Wahrlich, ich werde dem Gleichen wie du folgen.“ Und die Brautgabe zwischen den beiden war der Islam [von Abū Ṭalḥa].⁴⁸

C) Abū Ṭalḥa hielt um ihre Hand an, als er ein Beigeseller war. Sie lehnte ab. Eines Tages sagte sie zu ihm, wie es erzählt wird: „Siehst du den Stein, den du verehrt? Er kann dir weder schaden noch nützen. Oder das Stück Holz, das du zum Zimmermann bringst, damit er es für dich bearbeitet. Schadet es dir? Nützt es dir?“ [möglicher zeitlicher Abstand] Aber es hatte bereits einen Platz in seinem Herzen eingenommen, was sie zu ihm gesagt hatte. Dann [nach einer geraumen Zeit] ging er zu ihr und sagte: „Es hat bereits einen Platz in meinem Herzen eingenommen, was du gesagt hast.“ Und er glaubte [daran]. Sie sagte: „Wahrlich, dann heirate ich dich und ich nehme nichts anderes [als den Glauben] von dir als Brautgabe.“⁴⁹

43 Arab. *fa-anā ‘alā miṭli mā anti ‘alayhi*; vgl. Wolfdietrich Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 21987, § 302. d); arab. *maṭal* „Ähnliches, Gleiches, Ähnlichkeit“ (Wahrmond).

44 Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 311.

45 Anas ibn Mālik war Umm Sulayms Sohn. Von ihm wird berichtet, dass er in den Diensten Muḥammads stand. Nach dessen Tod pflegte er engen Kontakt zu den vier ersten Kalifen und überlieferte als einer der ersten wichtigen Gelehrten im Islam zahlreiche Ḥadīṭe. Angeblich soll er im Jahr 712 (im Alter von 103 Mondjahren) in Basra gestorben und der letzte der Prophetengefährten gewesen sein. Vgl. G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden, Boston: Brill, 2007, 131.

46 Die „Ältesten“ sind im Sinne von die „Erwachsenen“ zu verstehen.

47 Vormundschaft kann hier im Sinne von Erziehung verstanden werden.

48 Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 311 f.

49 Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 311. Der dritten Variante geht eine Erzählung voraus, in der von ihrem Glauben an den Gesandten Gottes berichtet wird und davon, wie sie ihren Sohn lehrte, an nur einen Gott zu glauben, und dass sie nach dem Tod von Anas’ Vater nicht vor der Entwöhnung ihres Kindes heiraten wollte.

D) Abu Ṭalḥa kam zu Umm Sulaym, um um ihre Hand anzuhalten. Da sagte sie: „Wahrlich, ich sollte keinen Beigeseller heiraten. Weißt du denn nicht, Abū Ṭalḥa, dass eure Götter, die ihr anbetet, geschnitzt wurden von einem Menschen irgendeiner Familie, der ein Zimmermann ist, und dass sie verbrennen würden, wenn ihr sie mit Feuer anzündet?“ Daraufhin entfernte er sich von ihr, aber es hatte bereits etwas davon in seinem Herzen einen Platz eingenommen. Und jedes Mal, wenn er zu ihr kam, sagte sie ihm dies. Eines Tages aber ging er zu ihr und sagte: „Was du mir dargelegt hast, dem stimme ich bereits zu.“ Es gab für sie nichts anderes als Brautgabe als den Islam von Abū Ṭalḥa.⁵⁰

E) Umm Sulaym sagte: „O Abū Ṭalḥa, weißt du denn nicht, dass dein Gott, den du anbetest, nur ein aus der Erde gewachsener Baum ist, der von einem Menschen irgendeines Stammes bearbeitet wurde?“ Er sagte: „Doch.“ Sie sagte: „Schämst du dich nicht, dich niederzuwerfen vor einem Stück Holz, das aus der Erde gewachsen war und von einem Menschen irgendeines Stammes bearbeitet wurde?“ Dann sagte sie: „Willst du bezeugen, dass es keinen Gott außer Gott gibt und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, so lass ich mich von dir heiraten und ich will keine Brautgabe von dir außer dies.“ Er sagte zu ihr: „Lass mich [darüber] nachdenken.“ Dann ging er weg und überdachte alles. Dann kam er wieder und sagte: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist.“ Sie sagte: „O Anas, steh auf und verheirate Abū Ṭalḥa.“⁵¹

3 Die theologischen Reflexionen und Positionen

Die Überlieferungen geben vor, über Konflikte zwischen unterschiedlich religiös-orientierten Parteien im frühen 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel in den Regionen Mekka und Medina zu berichten. Die dabei geschilderten theologischen Reflexionen und Positionen der Frauen kreisen primär um die Fähigkeiten und den Wirkungsbereich altarabischer Gottheiten bzw. deren Kultbilder, also ihr Material und ihre Form und deren Bearbeitung bzw. Herstellung durch Menschenhand.⁵² Daneben geht es auch um die religiöse Überzeugung der Frauen selbst, die sie scharf vom altarabischen Kult und seinen Gottheiten abgrenzen.

Die dominierenden Aussagen – im Folgenden als „geprägte Wendungen“ bezeichnet – über die altarabischen Gottheiten und Kultbilder sind, dass diese „weder schaden noch nützen“, dass sie „von Menschenhand geschaffen und zerstörbar“ sind und dass sie „weder hören noch sehen“ können. Die erste Wendung

⁵⁰ Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 312.

⁵¹ Ebd.

⁵² 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. Dieser Komplexität kann jedoch im Rahmen des Aufsatzes nicht gesondert nachgegangen werden; siehe hierzu Hawting, *The Idea of Idolatry*.

wird im Zusammenhang mit den Göttinnen al-Lāt und al-‘Uzzā (Zinnīra) sowie Gottheiten allgemein in Form von Kultbildern aus Holz und Stein (Umm Sulaym) genannt, die zweite nur mit den Gottheiten als Kultbildform aus Holz (Umm Sulaym) und die dritte nur mit der materiellen Gestalt der Kultbilder aus Stein (Umm Ḥabība). Die geprägten Wendungen beziehen sich in unterschiedlicher Weise auf die Gottheiten und ihre Beziehung zu den Menschen. Jene Beziehung wurde recht pragmatisch begriffen, denn die Menschen konnten von den Gottheiten gewisse irdische „Dienstleistungen“ erwarten, wenn sie dafür im Gegenzug zu ihrer Verehrung Kulthandlungen durchführten. Ein Zusammenhang zwischen den geprägten Wendungen kann darin gesehen werden, dass Hören und Sehen die Voraussetzung für Schaden und Nutzen ist. Da die Verehrung eines Steins, der weder hört noch sieht, keine Wirkung erzielt, kann er auch weder schaden noch nutzen. Die Erschaffung durch Menschenhand geht beidem voraus und wird gleichsam als der eigentliche Grund für die Machtlosigkeit der Gottheiten identifiziert.

Die ablehnende Haltung der Frauen gegenüber den altarabischen Gottheiten und Kultbildern und damit ihre Abgrenzung von der altarabischen Religion generell, ähneln sich: Hauptsächlich sprechen die Frauen es den Gottheiten ab, in positiver oder negativer Art und Weise auf die Lebenssituationen der Menschen Einfluss nehmen und so Macht ausüben zu können oder in der Form von Kultbildern perzeptive Fähigkeiten zu haben. Sind die Gesprächspartner der Frauen (Abū Sufyān und Abū Ṭalḥa) jedoch anderer Meinung, halten sich die Frauen mit Kritik diesbezüglich nicht zurück. Besonders das Material aus dem die Gottheiten in ihrer manifesten Form bestehen, Holz und Stein, steht im Fokus der Aufmerksamkeit und der Diskussionen. Dabei argumentieren die Frauen, dass die Gottheiten in Form von Kultbildern gerade aufgrund ihrer Anfertigung aus irdischer Materie und der Modellierung durch Menschenhand machtlos sind und das Leben der Menschen nicht determinieren können. Sie können sich nicht einmal selbst helfen oder schützen, denn sie würden – insofern sie aus Holz gefertigt sind – im Feuer verbrennen.

Interessant ist, dass die Frauen nicht einfach die Existenz der altarabischen Gottheiten in Abrede stellen. Ihnen geht es vorrangig um die Klarstellung, dass die angebeteten Gottheiten aus organischem Material bestehen, das geformt und bearbeitet wurde und deshalb etwas Geschaffenes war, was über keinerlei Macht und Einfluss weder auf das Leben der Menschen noch auf sich selbst verfügt. Damit steht nicht die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz der Gottheiten im Mittelpunkt, sondern die Frage nach den Fähigkeiten und der Macht von Gottheiten bzw. Kultbildern sowie deren Geschaffenheit und Nicht-Geschaffenheit. Nach den Aussagen der Frauen kann etwas aus Materie Geschaffenes keine höhere Macht besitzen, womit sich dessen Anbetung für den Menschen erübrigt.

Die Zugehörigkeit der Frauen zur Religion Muḥammads wird auf unterschiedliche Art und Weise beschrieben bzw. drücken die Frauen different aus: Zinnīra wird als äußerst standhaft beschrieben, da sie nur den Islam für sich akzeptierte und davon nicht abwich, obwohl sie deshalb gepeinigt wurde. Ihre Zugehörigkeit zur Religion Muḥammads äußert sie, in direkter Rede überliefert, in ihren Schwüren („beim Hause Gottes“, „bei Gott“). Ebenso lässt sich in Zinnīras Überzeugung erkennen, dass nur Gott ihr die Sehkraft genommen haben kann – wobei, laut Überlieferung, ihr diese Erkenntnis durch Gott selbst zuteil wurde – und über solch eine Macht verfügt und nicht die Göttinnen al-Lāt und al-‘Uzzā, wie es die Qurayš glaubten. Ihr unerschütterlicher Glaube wird von Gott damit belohnt, dass er ihr die Sehkraft zurückgibt. Umm Ḥabība drückt ihr Zugehörigkeitsempfinden und ihre Loyalität gegenüber dem Propheten, ebenfalls in direkter Rede tradiert, durch ihre Erklärung, rechtgeleitet zu sein, aus. In den Berichten über Umm Sulaym verdeutlichen ihre Erklärungen, an den Gesandten Gottes zu glauben, und ihre Aufforderung an Abū Ṭalḥa, das Glaubensbekenntnis⁵³ zu sprechen, ihre religiöse Überzeugung. Gerade durch das Glaubensbekenntnis, wie es nur in einer der Überlieferungsvarianten über Umm Sulaym vorkommt, wird ein bestimmtes Gottesbild bzw. Verständnis von Gott transportiert, das in scharfer Abgrenzung zur altarabischen Religion steht und zentrale Botschaft des Korans ist: Der Glaube, dass es nur einen Gott gibt („ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt“). Nur diesem einen Gott wird in den Texten die Macht über das Leben der Menschen zugesprochen. Nur er ist fähig, beispielweise über das visuelle Wahrnehmungsvermögen eines Menschen zu bestimmen und Zinnīra die Sehkraft zu nehmen sowie zurückzugeben. Und nur er entscheidet, wem er welche Erkenntnisse über sich, seine Fähigkeiten und Taten zukommen lässt. Im zweiten Teil des Glaubensbekenntnisses wird die Rolle von Muḥammad als Gesandter Gottes genannt („und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist“).⁵⁴

53 Das islamische Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*) baut sich aus zwei Teilen auf und lautet (heute): „Es gibt keinen Gott außer Gott und Muḥammad ist der Gesandte Gottes“ (arab. *lā ilāha illā llāh wa-Muḥammadun rasūlu llāh*).

54 Für das frühe 7. Jahrhundert ist es unwahrscheinlich, dass das islamische Glaubensbekenntnis in einer Form vermittelt wurde, wie es heute noch gebräuchlich ist. Dafür sprechen, dass der erste Teil des Bekenntnisses („es gibt keinen Gott außer Gott“) nur einmal in seiner heutigen Form (Koranvers 37:35) und einige wenige Male in Varianten (z. B. 6:19) im Koran vorkommt. Die alternative Formel zu *lā ilāha illā llāh* ist *lā ilāha illā huw* („es gibt keinen Gott außer ihn“), die ungefähr dreißigmal im Koran vorkommt. Vgl. Watt/Welch, *Der Islam I*, 92. Der zweite Teil („Muḥammad ist der Gesandte Gottes“) hingegen kommt gar nicht im Koran vor. Ein formelhaftes Bekenntnis zu Muhammad in so früher Zeit ist unwahrscheinlich, da sein besonderer Stellenwert als Gottgesandter erst in späterer Zeit an Bedeutung gewann. Frühester schriftlicher Beleg für

Gerade die Erklärungen von Zugehörigkeit (zur eigenen Religion) sowie Abgrenzung (zur anderen Religion) sind herausragende Aspekte in den Beispielen zu den theologischen Reflexionen und Positionierungen der Frauen. Diese kommen insbesondere in der Überlieferung über Umm Ḥabība zutragen, da hier bereits die Begriffe „Religion“ und „Islam“ einerseits die religiöse Kluft zwischen den beiden Protagonisten repräsentieren, andererseits auch ihre religiöse Zugehörigkeit. Während al-Wāqidi Umm Ḥabība ihre Zugehörigkeit zu Muḥammads Religion mit der Selbstbezeichnung der Muslime, Islam (arab. *islām*⁵⁵), unterstreichen lässt, lässt er Abū Sufyān den Begriff Religion (arab. *dīn*⁵⁶) verwenden, um über die Religion seiner Vorfahren im Kontrast zu der von Muḥammad zu sprechen. Damit werden beide bezogen auf ihre religiöse Überzeugung strikt voneinander abgegrenzt. Umm Ḥabība befindet sich durch Gott geleitet auf dem rechten Weg zum Islam, ihr Vater Abū Sufyān lässt nicht von der Tradition seiner Vorfahren ab und wertet die Entscheidung seiner Tochter als Unheil. Das ablehnende Verhalten von Umm Ḥabība gegenüber ihrem Vater sowie ihre Bezeichnung „unreiner Beigeseller“ verschärft die religiöse Kluft zwischen beiden. Auch in Umm Sulayms Ablehnung des Heiratsantrages von Abū Ṭalḥa, wofür (auch) seine religiöse Überzeugung ausschlaggebend war, wird das Moment der Abgrenzung deutlich. Nur in einer der Überlieferungen schließt Abū Ṭalḥas religiöse Haltung der Beigesellung eine Heirat mit Umm Sulaym nicht aus (Variante B). Damit veranschaulichen die Überlieferungen, wie die Frauen die eigene religiöse Überzeugung wahrgenommen und dargestellt haben und die des/der anderen. Ein interessanter Aspekt ist hier, dass die religiöse Überzeugung für die Frauen einen solch hohen Stellenwert in ihrem Leben einnahm, dass verwandtschaftliche Beziehungen eine nachrangige oder sogar hinfällige Rolle spielten – Umm Ḥabība hört nicht auf ihren Vater und wendet sich völlig von ihm ab – und Heiratsanträge

den zweiten Teil ist eine Bauinschrift der Umayyadenmoschee von Damaskus aus dem Jahr 706, weshalb angenommen werden kann, dass er erst um 700 gebraucht wurde.

55 Konkret als Eigenbezeichnung für Muḥammads Religion lässt sich der Begriff *islām* erst für die medinensischen Suren belegen, wo er in Verbindung mit *dīn* auftritt. Der Infinitiv *islām* leitet sich von dem Verb *aslama* ab, dessen Bedeutung oft mit „vollständig hingeben“ wiedergegeben wird. Das Verbum wurde schon früh im absoluten Sinn gebraucht, wobei ein rückbezügliches Fürwort zum besseren Verständnis der Übersetzung einzufügen ist: „sich [Gott] völlig ergeben“ (Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 80). Dies ist in den Fällen nicht mehr nötig, in denen das Verbum zum *terminus technicus* für die von Muḥammad verkündete Botschaft geworden ist. Als wörtliche Grundbedeutung des Begriffs *islām* werden allgemein die Begriffe „Rücktritt“ oder „Unterwerfung“, z. B. unter den Willen Gottes, genannt, doch finden sich in der islamischen Geschichte verschiedene Definitionsversuche. Vgl. Helmer Ringgren, *Islam, 'aslama and muslim*. Uppsala: C.W.K. Gleerup, 1949; Haußig, *Der Religionsbegriff*.

56 Arab. *dīn* „religiöser Kult, Religion, Glaube; Sitte, Gewohnheit; Gericht, Urteil“ (Wahrmund).

durch Andersgläubige abgelehnt wurden – Umm Sulaym will keinen Beigeseller heiraten.

Im Rahmen der theologischen Diskussionen werden auch Momente von Überzeugungsarbeit sichtbar: Noch zaghaft äußert sich das im Disput zwischen Umm Ḥabība und ihrem Vater, als diese ihn fragt, was ihn davon abhalten würde, dem Islam beizutreten. Sie versuchte ihn davon zu überzeugen, dass er nur einen gewöhnlichen Stein anbetet, der über keine perzeptiven Fähigkeiten verfügt. Während Umm Ḥabības Bekehrungsversuch erfolglos blieb, leistete Umm Sulaym ganze Arbeit und konnte Abū Ṭalḥa davon überzeugen, dass die von ihm angebeteten Gottheiten keinerlei Wirkmacht haben. In den Überlieferungen über Umm Sulaym und Abū Ṭalḥa deutet vor allem der dialogische Aufbau der Textpassagen darauf hin, dass es um Überzeugungsarbeit und Belehrung geht. Umm Sulaym führt ihre Belehrung in geschickter Art und Weise durch, nämlich in der Form von Fragen. Diese haben den pädagogischen Effekt, dass der Angesprochene zur selbständigen theologischen Reflexionen angeleitet wird. Abū Ṭalḥa zieht sich laut einigen Überlieferungen tatsächlich zurück und überdenkt seine religiösen Ansichten. Umm Sulaym kann mit beständigen, belehrenden und zum Nachdenken anregenden Bemühungen den Erfolg verbuchen, Abū Ṭalḥa von der Machtlosigkeit seiner Gottheiten zu überzeugen.

Hinsichtlich der religiösen Überzeugung der Frauen selbst ist allerdings kein Reflexionsbewusstsein zu erkennen. Sie verweisen zwar auf ihre religiösen Positionen, führen aber beispielsweise keine apologetische Rede. Hinsichtlich der Genese der islamischen Theologie erscheint das stringent, da eine spezifische, sich auf den Islam beziehende Apologetik im frühen 7. Jahrhundert noch nicht entwickelt war. Kritik an den altarabischen Gottheiten jedoch scheint konventionell für diese Zeiten gewesen zu sein.

4 Die religionsgeschichtliche Verortung

Es kann davon ausgegangen werden, dass Zinnīra, Umm Ḥabība und Umm Sulaym – insofern sie als historische Gestalten angenommen werden, die im frühen 7. Jahrhundert in Mekka und Medina gelebt haben – ursprünglich Anhängerinnen der altarabischen Religion waren. In diesem Kontext dürften sie dieselben Gottheiten angebetet haben, deren Verehrung sie in den betrachteten Textpassagen kritisieren und für nutzlos erachten. Durch die von Muḥammad verkündeten Offenbarungen und seine Predigten scheinen die Frauen ihre religiösen Einstellungen überdacht und geändert zu haben. Sie erklären ihren Gesprächspartnern, Muḥammad in seiner Religion zu folgen, und sprechen den altarabi-

schen Gottheiten, insbesondere ihrer materiellen Form als Kultbilder, jegliche Macht ab.

Die geschilderten Ereignisse in den untersuchten Textpassagen stehen exemplarisch für das Aufeinandertreffen der unterschiedlichen religiösen Parteien in Mekka und Medina, von dem die arabisch-islamische Literatur in ihrem spezifischen historischen Rückblick umfangreich berichtet. Bereits während Muḥammads öffentlichem Auftreten in Mekka und seiner Verkündigung der göttlichen Botschaft soll es zu religiösen Disputen und auch brachialen Auseinandersetzungen zwischen ihm und den Mekkanern gekommen sein, weil diese seine Forderung, nur einen Gott zu verehren, nicht akzeptierten. Da die Muslime in mekkanischer Zeit in der Minderheit waren, wurden sie in den Kontroversen zu Gedemütigten und Verspotteten. Einige Anhängerinnen und Anhänger Muḥammads mussten für ihre Entscheidung, Muḥammad zu folgen, sogar mit ihrem Leben bezahlen.⁵⁷ Auch über Zinnīra heißt es, dass sie von den Mekkanern wegen ihrer religiösen Überzeugung gepeinigt wurde.

Damit spannen die Beispiele verschiedene Dimensionen eines Mit- und Gegeneinanders religiöser Traditionen in unterschiedlichen Phasen der frühen islamischen Gemeinschaft auf. Zinnīra musste sich in ihrem konflikträchtigen Umfeld in der mekkanischen Zeit zur Wehr setzen gegenüber den ihr feindlich gesinnten Mekkanern und Demütigungen und Repressalien ertragen. Dennoch blieb sie standhaft in ihrem Glauben an die durch Muḥammad vermittelte göttliche Botschaft und riskierte damit ihr Leben. Die beiden anderen Frauen werden im Gegensatz dazu in konträren Situationen geschildert. Umm Sulaym lebte in Medina, wo die Muslime von Beginn ihrer Ankunft an im Jahr 622 einen besseren, da sichereren Stand hatten. Umm Ḥabība hatte ihren Vater nicht zu fürchten, weil Muḥammad mit seiner Botschaft Erfolg hatte und kurz davor stand, Mekka einzunehmen. Beide unterscheiden sich aber in ihren Reaktionen auf die religiöse Differenz zwischen sich und dem Andersgläubigen, was sich in ihrem Umgang mit ihm manifestiert: Während Umm Sulaym gewillt ist, auf freundlich belehrende Art und Weise religiöse Überzeugungsarbeit zu leisten und sich mehrmals und geduldig mit dem Beigeseller Abū Ṭalḥa auseinanderzusetzen, bringt Umm Ḥabība ihrem Vater Feindseligkeit und Verachtung entgegen. Es wird ersichtlich, dass sich die unterschiedlichen Modalitäten eines Mit-, Neben- und Gegeneinanders differenter religiöser Traditionen, wie in den Texten beschrieben, u. a. auf die konträren Situationen der Muslime und Musliminnen in Mekka und Medina zurückführen lassen.

⁵⁷ Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, 193.

Vor allem in der mekkanischen Zeit Muḥammads war laut den Quellen eine Entscheidung für den Propheten mit großen Risiken für das eigene Überleben verbunden, denn sie bedeutete eine Abkehr von den ursprünglich ererbten Traditionen und von der eigenen Familie, wenn diese nicht ebenfalls auf der Seite Muḥammads stand. Glaubensentscheidungen waren keine von der Gemeinschaft unabhängigen Entscheidungen, sondern tangierten die Interessenslagen des Stammes. Muḥammads Forderung, nur einen Gott zu verehren und den altarabischen Gottheiten abzuschwören, muss einem Angriff auf das Stammeswesen an sich gleichgekommen sein, denn der altarabische religiöse Kult war nach Noth zugleich integrierendes wie identitätsstiftendes Element eines Stammes.⁵⁸ Somit war Muḥammads Botschaft zugleich ein Angriff auf die von den Vorfahren geerbten Traditionen, was einer Verunglimpfung der Vorfahren selbst gleichkam. Möglicherweise erfuhren die Qurayṣ Muḥammads Botschaft als fundamentale Bedrohung der eigenen Identität, ihrer Stammesidentität und ihres Ansehens, was zur Folge hatte, dass sie den von Muḥammad gepredigten Monotheismus boykottierten und mit Polemik, Unterdrückung und gewaltsamer Bekämpfung reagierten.

Der älteste Text, der über die Auseinandersetzungen zwischen Muḥammad und den Mekkanern über die von ihnen verehrten Kultbilder Zeugnis ablegt, ist der Koran. Die darin geschilderten Dispute lassen vermuten, dass die Mekkaner das Insistieren auf ihrer althergebrachten Religion damit verteidigten, der Tradition und dem Glauben ihrer Väter verpflichtet zu sein und diesen treu bleiben zu wollen⁵⁹ – eine Argumentation wie in der Textpassage über Abū Sufyān und seiner Tochter Umm Ḥabība. Die an Muḥammad durch Gott verkündeten Offenbarungen richteten sich gegen die herkömmliche Tradition der Vorfahren, obwohl gerade das „Väter“-Verhalten als normsetzende und verbindliche Lebens- und Rechtsordnung⁶⁰ Gültigkeit besaß. Der Koran selbst geht auf das Argument der Qurayṣ, die Traditionen der Väter zu wahren, ein:

„Diejenigen, die Polytheisten⁶¹ sind, sagen: ‚Wenn Gott gewollt hätte, hätten wir nichts an seiner Stelle verehrt, weder wir noch unsere Väter, und wir hätten nichts an seiner Stelle verboten.‘ So handelten auch diejenigen, die vor ihnen lebten.“⁶²

58 Albrecht Noth, „Früher Islam,“ in *Geschichte der Arabischen Welt*. Begründet v. Ulrich Haarmann und Heinz Halm, (Hg.). München: C.H. Beck, 2001, 21 f.

59 Vgl. Paret, *Mohammed und der Koran*.

60 Noth, „Früher Islam,“ 23.

61 Die Autorin würde mit „Beigeseller“ bzw. mit „diejenigen, die beigezellen“ übersetzen.

62 Koran 16:35 [dt./arab.]: *Der Koran*, Arabisch-Deutsch, Übers. Adel Theodor Khoury. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004; vgl. auch den Koranvers 6:148. Auch: „Er sagte: ‚Was denn, auch wenn ich euch bringe, was eine bessere Rechtleitung beinhaltet als das, was ihr bei euren Vätern

Neben den Passagen über die religiöse Tradition der Vorfahren lassen sich auch die auf die altarabischen Gottheiten bezogenen geprägten Wendungen der untersuchten Textpassagen im Koran nachweisen. Die Aussagen, in denen den Gottheiten der altarabischen Religion das Vermögen abgesprochen wird, zu sehen oder zu hören sowie zu schaden oder zu nützen, finden sich z. B. in den Koranversen 5:76 und 7:197 f.: „Sprich: Wie könnt ihr anstelle Gottes dem dienen, was euch weder Schaden noch Nutzen bringen kann? Und Gott ist der, der alles hört und weiß.“⁶³ Und: „Diejenigen, die ihr anstelle Gottes anruft, können euch keine Unterstützung gewähren, noch können sie sich selbst helfen. Und wenn ihr sie zur Rechtleitung ruft, hören sie nicht. Du siehst, wie sie dich anschauen, aber sie sehen nicht.“⁶⁴

Die Frauen könnten also in den Diskussionen über die Gottheiten die koranischen Argumentationen aufgegriffen haben, um ihre Gesprächspartner darauf hinzuweisen, dass die von ihnen verehrten Kultbilder „weder hören noch sehen“ oder „weder schaden noch nützen“ können; Letzteres ist im Koran die dominante der konstatierten Wendungen. Auch der Ausdruck „von Menschenhand geschaffen und zerstörbar“ findet sich im Koran wie z. B. in den Koranversen 25:3 und 37:95 f.: „Und sie haben sich an seiner Stelle Götter genommen, die nichts erschaffen, aber selbst erschaffen werden, und die sich selbst weder Schaden noch Nutzen bringen können, und die weder über Tod noch über Leben, noch über Auferweckung verfügen.“⁶⁵ Und: „Er sagte: ‚Wie könnt ihr denn das vereh-

vorgefunden habt?‘ Sie sagten: ‚Wir verleugnen das, womit ihr gesandt worden seid.‘“ (Koran 43:24 [dt./arab.], Übers. Khoury.)

63 Koran 5:76 [dt./arab.], Übers. Khoury. Auch: „Sprich: Sollen wir statt zu Gott zu etwas rufen, was uns weder nützt noch schadet, und, nachdem Gott uns rechtgeleitet hat, auf unseren Fersen kehrtmachen, gleich jenem, den die Satane im Land weggelockt haben?“ (Koran 6:71 [dt./arab.], Übers. Khoury); „Sie verehren anstelle Gottes, was ihnen weder schadet noch nützt, und sagen: ‚Das sind unsere Fürsprecher bei Gott.‘“ (Koran 10:18 [dt./arab.], Übers. Khoury); „Sprich: Ruft die, die ihr anstelle Gottes angebt, an. Sie vermögen doch von euch den Schaden weder zu beheben noch abzuwenden.“ (Koran 17:56 [dt./arab.], Übers. Khoury).

64 Koran 7:197 f. [dt./arab.], Übers. Khoury. Auch: „Haben sie denn (überhaupt) Füße, mit denen sie gehen, oder haben sie Hände, mit denen sie gewaltig zugreifen, oder haben sie Augen, mit denen sie sehen, oder haben sie Ohren, mit denen sie hören? Sprich: Ruft eure Teilhaber an, und dann geht gegen mich mit eurer List vor und gewährt mir keinen Aufschub.“ (Koran 7:195 [dt./arab.], Übers. Khoury)

65 Koran 25:3 [dt./arab.], Übers. Khoury. Auch: „Wollen sie (Ihm) denn solche beigesellen, die nichts erschaffen, aber selbst erschaffen sind.“ (Koran 7:191 [dt./arab.], Übers. Khoury); „Und diejenigen, die sie anstelle Gottes anrufen, erschaffen nichts; sie werden aber selbst erschaffen.“ (Koran 16:20 [dt./arab.], Übers. Khoury).

ren, was ihr selbst meielt, wo doch Gott euch und das, was ihr tut, erschaffen hat?“⁶⁶

Während die altarabischen Gottheiten im Koran als machtlos dargestellt werden, da ihnen von dem einen Gott keinerlei Ermächtigung übergeben wurde,⁶⁷ wird dem einen Gott, dessen Wort Muammad predigte, dahingegen zugestanden, alles zu hören und zu sehen (z. B. im Koranvers 5:76).⁶⁸

In den untersuchten Textpassagen finden sich weitere Anlehnungen an den Koran, wie z. B. die Beschuldigung der Quray, dass Muammad Zauber angewendet hat (siehe u. a. die Koranverse 37:14 f. und 38:4), im Beispiel um Zinnira wieder sehend zu machen, oder der Begriff der Rechtleitung (arab. *hud*, siehe z. B. die Koranverse 6:88, 9:33, 48:28) wie von Umm abiba genannt und ihre Bezeichnung ihres Vaters als „unreiner Beigeseller“ (arab. *anta imru'un naasun murikun*; siehe den Koranvers 9:28 mit *al-murikna naasun*).

Eine weitere Parallele zwischen den ausgewählten Berichten und dem koranischen Text besteht in der Nicht-Leugnung der Existenz der Gottheiten. Hinsichtlich des Korans vertreten die Islamwissenschaftler W. Montgomery Watt und Alford T. Welch die These, dass den vorislamischen Gottheiten zu Beginn der Sendung Muammads ihre bloße Existenz nicht abgesprochen wurde. Eine Zeitlang schien es sogar so, als hätte Muammad den Glauben an die Gottheiten als Fürsprecher akzeptiert, denn im Koran werden sie an bestimmten Stellen als Engel betrachtet, denen solch ein Amt hätte zukommen können.⁶⁹ Die drei altarabischen Göttinnen, al-Lt, al-'Uzz und al-Mant, wurden wohl eine Zeitlang von Muammad als Töchter Gottes begriffen, die für die Menschen Fürbitte an Gott richten konnten. Die islamische Überlieferung nennt die Koranverse, die damit in Zusammenhang gebracht werden, heute aber nicht mehr Bestandteil des Korans sind, Satanische Verse, weil sie nach der islamischen Tradition als Einflsterung Satans betrachtet werden.⁷⁰ Für das Ende der mekkanischen Periode vertreten Watt/Welch die Ansicht, dass ab dieser Zeit die Existenz der Gottheiten jedoch geleugnet wurde; sie stützen sich dafür auf den Koranvers 53:23.⁷¹ Laut dem Islamwissenschaftler Tilman Nagel entwickelte sich im Gegensatz dazu der von Muammad verkündete Gott zu einer alles bestimmenden Macht, „der der ganze

⁶⁶ Koran 37:95 f. [dt./arab.], bers. Khoury.

⁶⁷ „Das sind nur Namen, die ihr genannt habt, ihr und eure Väter, für die Gott aber keine Ermächtigung herabgesandt hat.“ (Koran 53:23 [dt./arab.], bers. Khoury.)

⁶⁸ Siehe auch Koran 4:58, 58:1.

⁶⁹ Watt/Welch, *Der Islam I*, 88–92.

⁷⁰ Maier, *Koran – Lexikon*, 149 f.

⁷¹ Watt/Welch, *Der Islam I*, 92.

Kosmos, das Diesseits, als eine seinsmäßig durch und durch von ihm abhängige Gegebenheit gegenübergestellt“⁷² wird.

Nach dem Islamwissenschaftler Rudi Paret ging es in den frühesten Suren auch nicht darum, dass es nur einen Gott gibt. Paret betrachtet die monotheistische Gottesvorstellung als das Ergebnis einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die erst im Verlauf der mekkanischen Periode eintrat und für die früheste Zeit der Offenbarungen erst im Ansatz vorlag. Erst in den polemischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern wäre sich Muḥammad darüber klar geworden, dass es neben dem einen Gott, der die Erde erschaffen hat und die Menschen am Tag des Gerichts richten wird, keine weiteren Götter gibt.⁷³ Die Suren, in denen die Polemik gegen viele Götter eine bedeutende Rolle spielt, stammen nach Paret aus der zweiten mekkanischen Periode. Im Koran wird den Beigesellern (*mušrikūn*) immer wieder ihre Behauptung, Gott stehe nicht für sich allein, sondern habe Teilhaber neben sich, vorgeworfen. Die betrachteten Textpassagen spiegeln zwar aufgrund der von ihnen aufgegriffenen Wendungen den Prozess dieser Auseinandersetzungen wider, greifen aber nicht alle im Koran genannten Argumente auf, die bzgl. der Konflikte mit den Beigesellern aufgeführt werden. So wird Abū Sufyān und Abū Ṭalḥa zwar ihre Idee der Teilhaberschaft vorgeworfen, aber es geht z. B. nicht um Gottes Macht über Leben und Tod. Denn neben der Erklärung, dass die Gottheiten nichts erschaffen haben, sondern selbst erschaffen sind, geht es im Koran auch darum, dass sie weder Macht über das Leben, noch über den Tod, und schon gar nicht über eine Auferstehung besitzen. Sie haben nicht einmal einen Rang inne, durch den sie Fürsprache bei Gott für die Gläubigen einlegen könnten (u. a. die Koranverse 19:87; 21:28; 30:13 und 43:86). Der Koran verweist in diesem Zusammenhang auf Abraham, der ebenfalls in Frage gestellt haben soll, ob die Kultbilder die Anbetung ihrer Stammesgenossen hören können oder ihnen Nutzen oder Schaden bringen:⁷⁴ „Als er zu seinem Vater sagte: ‚O mein Vater, warum verehrst du das, was nicht hört und nicht sieht und dir nichts nützt? [...]‘“⁷⁵ Und: „Er sagte:

72 Tilman Nagel, „Schöpfer und Kosmos im Koran,“ in *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, Bd. 2., *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, Hg. Reinhard Gregor Kratz u. a. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 203.

73 Paret, *Mohammed und der Koran*, 103.

74 Paret, *Mohammed und der Koran*, 103 ff.; vgl. Koran 29:16–17 [dt./arab.], Übers. Khoury.

75 Koran 19:42 [dt./arab.], Übers. Khoury. Auch „Als er zu seinem Vater und seinem Volk sagte: ‚Was sind das für Bildwerke, die ihr verehrt?‘ Sie sagten: ‚Wir fanden, daß bereits unsere Väter ihnen dienten.‘“ (Koran 21:52 f. [dt./arab.], Übers. Khoury); „Und verlies ihnen den Bericht über Abraham. Als er zu seinem Vater und seinem Volk sagte: ‚Was betet ihr denn an?‘ Sie sagten: ‚Wir beten Götzen an, und wir verehren sie beharrlich.‘ Er sagte: ‚Hören sie denn auch, wenn ihr ruft?

„Wie könnt ihr anstelle Gottes das verehren, was euch nichts nützen und nichts schaden kann?“⁷⁶

Insbesondere der Blick auf die Figur des Abraham im Koran eignet sich in bester Weise, um aufzuzeigen, dass die aus den Überlieferungs- und Koranpassagen extrahierten geprägten Wendungen eine lange Rezeptionsgeschichte aufweisen und gängige Topoi in der Reaktion auf und im Umgang mit religiöse(r) Vielfalt und Differenz (z. B. hinsichtlich der Gottheiten Andersgläubiger) in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam sind.⁷⁷ Bereits ein Blick in den Tanach lässt ebenfalls Diskussionen um die Fähigkeiten und Mächte von Gottheiten erkennen und bezeugt, dass Gottheiten und Kultbilder bereits lange vor dem Islam ein umstrittenes und viel diskutiertes Thema innerhalb der jüdischen Gemeinschaft waren. In Jer 2,26–28 (datiert um 587/6 v. Chr.⁷⁸) werden als Materialien der Gottheiten Holz und Stein angegeben, wie sie auch von den Frauen im Frühislam genannt werden:

Wie ein ertappter Dieb sich schämt, so müssen sich die Leute vom Haus Israel schämen, sie selbst, ihre Könige und Beamten, ihre Priester und Propheten. Sie sagen ja zum Holz: „Du bist mein Vater“, und zum Stein: „Du hast mich geboren“. Sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht; sind sie aber in Not, dann rufen sie: Erheb dich, und hilf uns! Wo sind nun deine Götter, die du dir gemacht hast? Sie mögen sich erheben, falls sie dir helfen können, wenn du in Not bist. Denn so zahlreich wie deine Städte, Juda, sind auch deine Götter.⁷⁹

In Jes 40,18–20 (datiert vor 539 v. Chr.⁸⁰) z. B. geht es um die Herstellung solcher Gottheiten, die ein deutliches Zeugnis von ihrer Machtlosigkeit abgäbe:

Mit wem wollt ihr Gott vergleichen / und welches Bild an seine Stelle setzen? Der Handwerker gießt ein Götterbild, / der Goldschmied überzieht es mit Gold / und fertigt silberne Ketten dazu. Wer arm ist, wählt für ein Weihegeschenk / ein Holz, das nicht fault; er sucht einen fähigen Meister, / der ihm das Götterbild aufstellt, / so dass es nicht wackelt.⁸¹

Oder können sie euch nützen oder schaden? Sie sagten: „Aber wir fanden, daß bereits unsere Väter so handelten.“ (Koran 26:69–74 [dt./arab.], Übers. Khoury).

76 Koran 21:66 [dt./arab.], Übers. Khoury.

77 Siehe hierzu Hawting, *The Idea of Idolatry*, 99 ff. sowie die darin enthaltenen Verweise auf weitere Literatur zur Thematik.

78 Jan Christian Gertz, Hg., *Grundinformation Altes Testament.*, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 351.

79 Jer 2,26–28, *Neue Jerusalemer Bibel*, Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe, Hg. Alfons Deissler u.a., Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.

80 Die „Götzenpolemik“ könnte allerdings eine redaktionelle Erweiterung späterer Zeit sein. Vgl. Gertz, *Grundinformation Altes Testament*, 342.

81 Jes 40, 18–20, *Neue Jerusalemer Bibel*.

Die zitierten Passagen weisen vor allem Ähnlichkeiten mit Umm Sulayms Bemerkungen über Material und Fähigkeiten der Gottheiten in Form von Kultbildern auf. Auch der Begriff „schämen“ ist eine Parallele. Weitere zu vergleichende biblische Passagen sind z. B. Psalm 115,4–8 und Jer 10,3–5.

Bezogen auf die koranische Abrahams-Erzählung nimmt der Religionswissenschaftler Andreas Grün Schloss an, dass haggadisches Traditionsgut aus dem Judentum der Ausgangspunkt der koranischen Entlehnung ist, das sich ursprünglich im Midrasch Genesis Rabba (datiert 5. Jahrhundert, 38,19) findet.⁸² Weitere mögliche Vorlagen sieht er im Jubiläenbuch (Jub 12,1–5; datiert zwischen 167 und 140 v. Chr.⁸³), das ebenso Parallelen zu den hier betrachteten Textpassagen des islamischen Überlieferungsgutes aufweist:

Und [...] da redete Abram zu seinem Vater, indem er sagte: „Vater!“ Und er sagte: „Siehe, ich, mein Sohn.“ Und der sagte: „Welche Hilfe und Vorteil sind uns von diesen Götzen, die du verehrst und vor denen du niederfällst? Denn in ihnen ist kein Geist. Denn sie sind stumm, und ein Irrtum des Herzens sind sie. Verehrt sie nicht! Verehrt den Gott des Himmels, der Regen und Tau herabsteigen läßt auf die Erde und der alles auf der Erde macht und alles geschaffen hat durch sein Wort! Und alles Leben ist von seinem Antlitz. Weshalb verehrt ihr die, in denen kein Geist ist? Denn Werke von Händen sind sie, und auf euren Schultern tragt ihr sie. Und euch wird keine Hilfe von ihnen sein, sondern große Schande denen, die sie gemacht haben, und Irrtum des Herzens denen, die sie verehren. Und nun, Vater, verehrt sie nicht!“⁸⁴

Auch in anderen außerbiblischen Erzählungen finden sich Parallelen wie im Midrasch Tanna de-be Elijah Kapitel 25⁸⁵ (datiert in das 8. bis 9. Jahrhundert,

82 Andreas Grün Schloss, *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 101 f.

83 Klaus Berger, „Das Buch der Jubiläen,“ in *Unterweisung in erzählender Form. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, 300.

84 Jub 12,1–5, zit. nach Berger, „Das Buch der Jubiläen,“ 391 f. Ähnlichkeiten auch in der Passage 22,16–18 im Jubiläenbuch: „Und auch du, mein Sohn Jakob, erinnere dich an mein Wort und bewahre die Gebote Abrahams, deines Vaters! Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Werk und sei nicht ihr Gefährte! Denn ihr Werk ist Unreinheit, und alle ihre Wege sind befleckt und Nichtigkeit und Abscheulichkeit. Und ihre Opfer pflegen sie den Toten zu schlachten, und die Dämonen beten sie an. Und auf ihren Gräbern essen sie. Und all ihr Werk ist nichtig. Und sie haben kein Herz zu denken. Und ihre Augen sehen nicht, was ihr Werk ist. Und wie irren sie, wenn sie zum Holz sagen: ‚Du bist mein Gott‘ und zum Stein: ‚Du bist mein Herr, und du bist mein Befreier‘. Und sie haben kein Herz.“ (Jub 22,16–18, zit. nach Berger, „Das Buch der Jubiläen,“ 437.)

85 Zu Kapitel 25 im Tanna de-be Elijah siehe Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Georg Olms, 1961, 137 f.

also zeitgleich mit den betrachteten islamischen Überlieferungen) oder in der Apokalypse Abrahams in der Vorgeschichte und in 1,1–2,9, 3,1–4 und 6,1 f. (datiert auf nur wenige Jahre nach 70 n. Chr.)⁸⁶; exemplarisch einige Verse aus der Apokalypse Abrahams 3,5–4,5 zu Veranschaulichung:

Und ich sprach zu meinem Herzen: „Wenn es also ist, wie könnte denn Marumath, der Gott meines Vaters, dessen Kopf aus einem Stein geschaffen ist, und er selbst aus einem anderen, einen Menschen retten oder das Gebet eines Menschen hören und ihm etwas gewähren?“ – Und da ich so nachsann, kam ich zu dem Hause meines Vaters, [...]. Und ich antwortete (und) sprach zu ihm: „Höre, Vater Thare, gesegnet (seien) die Götter von (dir, denn du bist ihr Gott, da) du sie geschaffen hast. Denn ihr Segen ist Verderben, und ihre Macht ist eitel; und sie konnten sich selbst nicht helfen. Wie können sie dir helfen oder mich segnen? [...]“⁸⁷

Abschließend sei eine auf Ibn Ishāq zurückgehende Überlieferung hervorgehoben, die sich in der Maḡāzī-Fassung der *Sīra* in der Redaktion von al-‘Uṭāridī befindet.⁸⁸ Dort wird berichtet, dass Muḡammad bereits vor den Offenbarungen durch Gott von seinem Onkel Zayd ibn ‘Amr ibn Nufayl darüber belehrt wurde, dass die Kultbilder wertlos sind und weder schaden noch nützen. Zayd ibn ‘Amr wird im Text als einer der Anhänger der Religion Abrahams (arab. *dīn ibrāhīm*⁸⁹) bezeichnet, was bedeutet, dass er nur einen Gott verehrt hat. Als Muḡammad ihm einmal Essen anbot, das als Opfergabe für die Gottheiten gedacht war, soll Zayd seinem Neffen erklärt haben, Opferspeisen nicht zu essen. Laut Muḡammad sei sein Onkel der erste gewesen, der ihn wegen der Gottheiten tadelte – sowie jene die ihnen dienten und opferten – und ihn aufforderte, damit aufzuhören.⁹⁰ Gerade solche Überlieferungen sowie andere Berichte über die religiösen Auseinandersetzungen zwischen den Mekkanern und Muḡammad suggerieren, dass

86 Belkis Philonenko-Sayar und Marc Philonenko, „Die Apokalypse Abrahams,“ in *Apokalypsen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003, 419.

87 ApkAbr 3,5–4,5, zit. nach Philonenko-Sayar/Philonenko, „Die Apokalypse Abrahams,“ 423 f. Oder 5,14–6,2: „Und er sprach: ‚Groß ist Barisats Kraft! Ich will heute noch einen andern machen, und morgen soll er mir meine Nahrung bereiten.‘ – Ich aber, Abraham, als ich solche Worte meines Vaters hörte, lachte in meinem Geiste auf, und stöhnte in Bitternis <und> im Zorn meiner Seele. Und ich sprach: ‚Wie kann denn irgendetwas, das er selbst geschaffen hat, Götzenbilder, meinem Vater eine Hilfe sein? [...]‘“ (ApkAbr 5,14–6,2, zit. nach Philonenko-Sayar/Philonenko, „Die Apokalypse Abrahams,“ 425 f.)

88 Ibn Hišām überlieferte diesen Bericht in seiner *Sīra*-Fassung nicht. Vgl. Alfred Guillaume, „New Light on the Life of Muhammad,“ *Journal of Semitic Studies* 1 (1960): 27.

89 Auch arab. *al-ḡaniyfiyya dīn ibrāhīm* genannt.

90 al-‘Uṭāridī, *Sīra*, 118.

die in den analysierten Textpassagen geschilderten Themen zwischen den Frauen und Männern konventionelle Konfliktthemen des frühen 7. Jahrhunderts waren.

Gleichsam vermitteln die zitierten Beispiele eine gute Vorstellung davon, dass die Textpassagen der arabisch-islamischen Literatur mit den von den Frauen aufgegriffenen geprägten Wendungen und Topoi Glieder in einer langen Kette einer Rezeptionsgeschichte zu Reaktion auf und Umgang mit religiöse(r) Vielfalt und Differenz in der Form von Gottheiten und Kultbildern Andersgläubiger in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam sind. Aufgrund der Verbreitung von Judentum und Christentum auf der Arabischen Halbinsel kann von der Entlehnung der Wendungen aus dem jüdischen und christlichen Traditionsgut ausgegangen werden. Biblische Erzählungen im Koran wie die über Abraham wurden vermittelt durch die unter Juden und Christen und sicher auch einem Teil der Anhänger der altarabischen Religion der Arabischen Halbinsel verbreiteten mündlichen Überlieferungen und Schriften, d. h. biblische und außerbiblische Schriften, die nicht Teil der kanonischen jüdischen und christlichen Texte waren.⁹¹ Darüber hinaus reihen sich jene Kettenglieder der jüdischen und islamischen Textkorpora in eine noch breitere religionsgeschichtliche Tradition ein. Die Geringschätzung der Verehrung von Kultbildern findet sich z. B. auch im Buddhismus und wird dort auf Siddhartha Gautama (ca. 5.–4. Jahrhundert v. Chr.), den Buddha, oder auf den wegleitenden Denker des Mahayana-Buddhismus, Nagarjuna (ca. 2. Jahrhundert), zurückgeführt.⁹² Die Verachtung der Darstellungen von Gottheiten in der Form von Kultbildern hat eine lange Geschichte und ist eng verknüpft mit der Vorstellung, dass Welthafes nicht mit Weltlosem und Vergängliches nicht mit dem Ewigen identifiziert werden darf – diesem lehnen sich die islamischen Überlieferungen mit dem Thema der „Erschaffenheit der Gottheiten“ an.

5 Die Geschlechterkonzeptionen

Die ausgewählten Überlieferungen transportieren Geschlechterkonzeptionen, die einige herausragende Merkmale aufweisen: Festzuhalten ist zuvörderst, dass die Frauen als fromme Gläubige beschrieben werden, die auch dann nicht vom Islam ablassen, wenn ihr Leben gefährdet ist. Gefasst und ohne Klage treten sie

⁹¹ Berger, *Islamische Theologie*, 50 f.

⁹² Georg Schmid, „Götze,“ in *Taschenlexikon Religion und Theologie*, CD-ROM. Berlin: Directmedia Publ., 1999, Bd. 2, 216.

ihren persönlichen Schicksalen entgegen, nehmen familiäre Brüche und Trennungen, lebensbedrohliche Situationen und Folter sowie ein partnerschaftsloses Leben in Kauf. Durch solche Darstellungen werden die Frauen als selbstbewusst und autonom in ihrem Denken und in ihren Handlungen beschrieben. Sie entscheiden eigenständig über ihre Glaubenszugehörigkeit und ihren Lebensweg, stehen unbeirrbar hinter ihren Entscheidungen und lassen sich weder durch ein Kollektiv noch durch Einzelne dominieren bzw. davon abbringen. In keinem Moment äußern sie Zweifel an ihrer Entscheidung, Muḥammad zu folgen und an seine göttliche Botschaft zu glauben, selbst dann nicht, wenn sie den Verlust ihrer Sehkraft zu verschmerzen haben. Die altruistische Haltung Umm Sulayms, den Islam Abū Ṭalḥas als Brautgabe zu akzeptieren, Zinnīras Glaubensstärke trotz Folter sowie Umm Ḥabības Zurückweisung des Vaters verleihen dem Islam die absolute Priorität im Leben der Frauen. Die Positionen der Frauen hinsichtlich der altarabischen Religion und des Islam unterscheiden sich nicht, ob sie nun aus einer Minderheits- (Mekka) oder Mehrheitssituation (Medina) erfolgen. Mit diesen Darstellungsmodi wird den Frauen eine Vorbildfunktion für Musliminnen und Muslime zugewiesen – sie werden zu idealen Vorbildern⁹³ für die islamische Gemeinschaft und zu „Repräsentantinnen einer [neuen] sinnstiftenden Struktur“⁹⁴, des Islam.

Bei einem Vergleich der Geschlechterdarstellungen und -beziehungen fallen weitere Aspekte der Konzeptionen auf: Männer und Frauen setzen sich vorbehaltlos miteinander auseinander und führen theologische Diskussionen. Dabei wird die Geschlechterdifferenz nicht thematisiert. Frauen nehmen einen belehrenden Part ein und kritisieren ihre männlichen Gesprächspartner hinsichtlich deren theologischer Ansichten. Im Gegensatz zu den Männern sind die Frauen in den Darstellungen auf dem richtigen Weg. Sie sind diejenigen, die geistig aktiv sind und das „richtige“ Wissen besitzen, denn sie wissen von der Machtlosigkeit der Gottheiten und welche die „richtige“, da nutzenbringende und helfende Religion ist. Die Männer hingegen werden unvernünftig und einfältig dargestellt, da sie vom falschen Glauben überzeugt sind, von etwas, das weder ihnen noch sich selbst helfen kann. Auch diese Darstellungen weisen gängige Stereotypen der

93 Arabisch-islamische Texte bis zum 9. Jahrhundert weisen eine Idealisierung weiblicher muslimischer Figuren auf: Stowasser hat das insbesondere für die Frauen des Propheten gezeigt, die im Zuge der Idealisierung der Frühzeit des Islam literarisch zu Vorbildern stilisiert wurden, siehe Stowasser, *Women in the Qur'an*, 106–118.

94 Doris Decker „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*, Hg. Ute E. Eisen u. a. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013b, 220.

Religionsgeschichte auf: Idolatrie wird von deren monotheistischen Gegnern in Polemiken oft als menschliche Dummheit und Leichtgläubigkeit stigmatisiert.⁹⁵ Insofern versuchen die Frauen die Männer vor einem falschen, da unnützen Glauben bzw. vor dem falschen Weg zu bewahren – die Texte präsentieren die Frauen als religiöse Mentorinnen der Männer.

Auffällig sind auch die dialogischen Gestaltungen der Unterhaltungen zwischen den Diskutanten, da jene ein Ungleichgewicht zwischen ihnen hinsichtlich ihres Redeanteils am Gespräch sowie der Modalität des Dialoges aufweisen. Differente Positionen werden nur von einer Seite (Umm Ḥabība, Umm Sulaym) zur Aussprache gebracht und es fehlen mögliche Gegenargumente von Abū Ṭalḥa, um seine religiöse Überzeugung, seine Gottheiten und deren Wirkmacht zu verteidigen oder dafür zu argumentieren; Abū Sufyāns Gegenargument ist durch die interrogative Form abgemildert. Differenzen werden damit einseitig dargestellt und bestimmte Positionen präserter. Das macht die vermeintlichen Dialoge der Texte vielmehr zu Monologen von Frauen, da Differenzen nicht zu gleichen Anteilen und bestimmte Positionen präferiert dargestellt werden. Abū Ṭalḥas Agieren wird im Gegensatz zu dem von Umm Sulaym eine passive Note verliehen und er bekommt weniger Redezeit zugesprochen. Auch dies könnte ein Indiz dafür sein, dass die Anhängerinnen Muḥammads durch redaktionelle Eingriffe in späteren Zeiten in eine vorteilhaftere Situation gebracht und als Vorbilder stilisiert wurden. In der historischen Realität hingegen dürften derartige Gespräche zwischen den Geschlechtern lebendiger und kontroverser abgelaufen sein. Ausschlaggebend für diese besondere literarische Gestaltung der Unterhaltungen dürfte aber weniger das Geschlecht, als vielmehr die religiöse Überzeugung der Frauen gewesen sein, die im eigentlichen Interesse der muslimischen Tradenten stand.

6 Geschlecht und Theologie

Bezogen auf den theologischen Gehalt der Textpassagen kann festgehalten werden, dass die Tradenten Frauen theologische Reflexionen, Positionen und Wissen über Gott und die altarabischen Gottheiten bzw. ihre Kultbilder und damit generell das Vermögen zum theologischen Nachdenken attestieren. Es werden Frauengestalten konzipiert, die theologisches Gedankengut rezipieren, reflektieren und diskutieren, problematisieren und applizieren, um z.B. für ihre eigene religiöse Überzeugung und Position zu werben. Die Überlieferungen

⁹⁵ Hawting, *The Idea of Idolatry*, 98.

suggestieren, dass die Frauen hinsichtlich der von ihnen aufgegriffenen geprägten Wendungen auf die von Muḥammad verkündete Botschaft oder bereits kursierendes theologisches Gedankengut rekuriert haben. Indem die Frauen über das Material und die Fähigkeiten altarabischer Gottheiten reflektieren und diskutierten, wird ihnen das Vermögen abstrakten Denkens zugesprochen. Dies erklärt sie zu Kennerinnen theologischer Grundnormen. Beispielsweise ist der Glaube, dass es außer Gott keinen Gott gibt – wie in den Textpassagen über Umm Sulaym ausgedrückt –, gleich zu Beginn der islamischen Theologie ein wichtiger Bestandteil der Gotteslehre. Darüber hinaus werden die Frauen durch ihre pädagogisch versierte religiöse Überzeugungsarbeit als theologische Lehrpersonen konzipiert.

Aus der Perspektive der Geschlechterforschung kann festgehalten werden, dass es für die Tradenten und Kompilatoren des 8. und 9. Jahrhunderts – unabhängig davon, ob die Berichte nun historische Tatsachen reflektieren oder nicht – eine Selbstverständlichkeit war, dass Frauen theologische Reflexionen anstellen, über theologische Fragen diskutieren sowie ihre männlichen Gesprächspartner kritisieren, belehren und von den eigenen Ansichten zu überzeugen versuchen. Da die Interaktionen zwischen den Geschlechtern vorbehaltlos dargestellt werden, war die Geschlechterdifferenz für die Tradenten der Überlieferungen nicht von Belang. Die von den Frauen für sich beanspruchten Rollen wie beispielsweise die einer belehrenden Person sowie ihre selbstbewussten und autonomen Denk- und Handlungsweisen werden von den Tradenten und Kompilatoren weder missbilligt noch literarisch ausgemerzt. Daraus, dass redaktionelle Veränderungen höchstens für die Formulierungen der Frauen hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen (Glaubensbekenntnis) oder die Kommunikationsstrukturen der skizzierten Gespräche (Redeanteil beim Dialog) angenommen werden können, kann gefolgert werden, dass die konkrete Gestaltung der Geschlechterkonzeptionen nicht durch das Geschlecht der jeweiligen Personen bedingt wurde, sondern durch ein neues dem Denken und Handeln zugrunde liegendes Normen- und Wertesystem, an dem sich die religiöse Überzeugung der Frauen orientierte. In einem früheren Aufsatz habe ich bereits in einem anderen Zusammenhang aber auch bezogen auf das Zusammenspiel von Geschlechterkonzeptionen und religiösen Überzeugungen nachgewiesen, dass die Überlieferungen eine Konfrontation und Ablösung konkurrierender Normen- und Wertesysteme bezeugen, die sich auf die Darstellung der Geschlechter ausgewirkt hat.⁹⁶

⁹⁶ Vgl. Decker, „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung“.

„Was in den Überlieferungen viel konkreter die Gestaltung und den Wandel der Geschlechterkonstruktionen dominiert, ist das [...] Normen- und Wertesystem, an dem sich die religiöse Überzeugung der Frauen orientiert. Anstößig waren weniger selbstbestimmtes Denken und Verhalten, als vielmehr das vorislamische Normen- und Wertesystem sowie in besonderer Weise die altarabische Religion. Der Kampf dagegen beeinflusste die Gestaltung der Geschlechterkonzepte.“⁹⁷

Auch im Kontext früher islamischer Theologie lässt sich zeigen, dass der Fokus der Tradenten hinsichtlich der Gestaltung der Überlieferung nicht auf den Geschlechterkonzeptionen, sondern auf den religiösen Positionen der Akteure und Akteurinnen lag.⁹⁸

Fazit

Mit den in den Textauszügen geschilderten Interaktionen liegen aus der Perspektive der arabisch-islamischen Literatur Beispiele für den Umgang mit und die Reaktion auf religiöse(r) Vielfalt und Differenz im Frühislam vor. Die Protagonisten beziehen sich in ihren Disputen auf die eigene Religion und die des/der anderen, womit verschiedene Dimensionen eines Mit- und Gegeneinanders religiöser Traditionen aufgespannt werden. Dabei kommt es zu beiderseitiger Kritik, wobei die Kritik an der altarabischen Religion und ihren Gottheiten bzw. Kultbildern von Seiten der Anhängerinnen des Propheten Muḥammad in auffälliger Weise überwiegt, was das Resultat redaktioneller Eingriffe durch Tradenten späterer Zeiten gewesen sein könnte, die Kritik am Propheten und seiner Botschaft inakzeptabel fanden. Die Frauen erfahren die andere religiöse Tradition als mit der eigenen Überzeugung unvereinbar. Ihr Umgang mit und ihre Reaktionen auf andere(n) religiöse(n) Überzeugungen setzen sich zusammen aus Formen von Kritik, Koexistenz und Abgrenzung.

Die Texte vermitteln den Eindruck, dass es sich hier um erste Versuche einer spezifisch islamischen Theologie bzw. um eine frühe Etappe im langwierigen Prozess der Herausbildung einer islamischen Theologie bzw. Auffassung über Gott handelt. Es kann dabei vor allem an den zweiten Part des den Aufsatz einleitenden Zitates von Berger angeknüpft werden. Denn es geht in den Berichten

⁹⁷ Decker, „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung“, 219.

⁹⁸ Weiteres zur These, dass der Normen- und Wertewandel in frühislamischer Zeit – von der altarabischen Religion zum Islam – die Gestaltung der Geschlechterkonzeptionen in den Überlieferungen bedingte, siehe Decker, „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung“.

vorrangig um Abgrenzung zu und Verteidigung gegen abweichende(n) Auffassungen von der eigenen Auffassung, weshalb die Überlieferungen eine frühe Phase eines Abgrenzungsprozesses und somit auch Identitätsfindungsprozesses widerspiegelt, für die – mit Laclau gesprochen – Zuordnungen (nach innen, Stichwort „Logik der Äquivalenz“) und Abgrenzungen (nach außen, Stichwort „Logik der Differenz“) charakteristisch sind, da sich Identitäten erst über Differenzen bzw. Differenzbildungen konstituieren.⁹⁹ Bezogen auf eine sehr frühe Phase spezifisch islamisch-theologischer Reflexionen tragen die antagonistischen Positionierungen und Abgrenzungen der Frauen gegenüber anderen Identitäten, der altarabischen Religion und ihren Anhängern, zur Konstituierung des Eigenen, des Islam, bei. Die Vermittlung der Überlieferungen und ihre Verschriftlichung spätestens in den Textsammlungen des 8. und 9. Jahrhunderts unterstützten die Bildung, Festigung und Normsetzung einer islamischen Identität.¹⁰⁰

Mit dem Blick auf die Zeit der Quellenkompilation, also das 8. und 9. Jahrhundert weisen die Texte nur geringe Anknüpfungspunkte an die islamische Theologie dieser Jahrhunderte auf. Das dürfte zu einem großen Teil daran liegen, dass es sich bei den betrachteten Kompilationen um biographische Geschichtsschreibung handelt, die weniger theologischen Zwecken diene.¹⁰¹ Dennoch lehnen sich die Texte aufgrund der formulierten theologischen Gedanken zu den durch Menschenhand gefertigten Kultbildern durchaus an spätere theologische Debatten an. Die eigentliche Intention der Tradenten dürfte darin bestanden haben, die Materialität und Kompetenz altarabischer Gottheiten abzuwerten und ihre Verehrung dadurch als unnützlich und unvernünftig abzuqualifizieren, um damit indirekt ein mächtigeres Gottesbild, das jeglicher Materie enthoben ist, zu propagieren. Diese Vorstellungen können durchaus im Kontext der islamischen Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts gesehen werden, als kontroverse Debatten über anthropomorphe Vorstellungen über Gott geführt wurden. Insofern sind die Überlieferungen bezogen auf die Kritik am altarabischen Kult einerseits Teil einer langen Rezeptionsgeschichte zu Reaktion auf und Umgang mit religiöse(r) Differenz und Vielfalt innerhalb der Religionsgeschichte (bzw. Teil der Diskurse von Theologien in der Geschichte unterschiedlicher Religionen) – wie anhand biblischer und außerbiblischer Texte belegt –, andererseits Teil der Herausbildung

⁹⁹ Andreas Reckwitz, „Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen,“ in *Kultur: Theorien der Gegenwart*, Hg. Stephan Moebius u. a. Wiesbaden: Springer, 2016, 334.

¹⁰⁰ Inwiefern literarisch konstruierte Geschlechterkonzeptionen im Dienst der Herausbildung und Festigung einer islamischen Identität stehen, zeige ich in meinem Aufsatz „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung“, siehe Decker, „Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung“.

¹⁰¹ Zu spezifisch theologischer Literatur im Frühislam siehe Berger, *Islamische Theologie*, 25–32.

einer spezifisch islamischen Theologie. Bereits seit deren Anfängen wurden z. B. anthropomorphe Gottesvorstellungen, in deren Bereich die Kritik an den Gottheiten und Kultbilder fällt, kontrovers diskutiert und im 9. und 10. Jahrhundert von islamischen Gelehrten zurückgewiesen.¹⁰²

Anhand der untersuchten Überlieferungen und wie im vorherigen Kapitel dargelegt, wird die Verflechtung von Geschlechterkonzeptionen mit – aufgrund ihrer inhaltlichen Ausrichtung – theologischen Entwicklungsprozessen deutlich. Die Geschlechterkonzeptionen sind bedingt durch ein sich noch in den Anfängen befindendes islamisches Normen- und Wertesystem und stehen mit ihren Zugehörigkeitsbekundungen zur Botschaft des Propheten Muḥammad, die nach innen Zusammenhalt bekunden, sowie ihren Abgrenzung nach außen gegenüber dem altarabischen Kult im Dienst der Entwicklung, Etablierung und Festigung einer islamischen Identität. Solche Interdependenzen werden besonders dann ersichtlich, wenn Überlieferungen kontextualisiert und als Teil einer Rezeptionsgeschichte religiöser Traditionen betrachtet werden.

Literatur

- Ahrens, Karl. *Muhammed als Religionsstifter*. Nendeln: Kraus, 1966.
- Andrae, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1926.
- Berger, Klaus. „Das Buch der Jubiläen.“ In *Unterweisung in erzählender Form. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Berger, Lutz. *Islamische Theologie*. Wien: facultas, 2010.
- Decker, Doris. *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013a.
- Decker, Doris. „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*, hg. v. Ute E. Eisen, Christine Gerber und Angela Standhartinger, 193–223. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013b.
- Der Koran*. Arabisch-Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- Dostal, Walter. „Die Araber in der vorislamischen Zeit.“ In *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*, hg. v. Albrecht Noth und Jürgen Paul, 25–44. Würzburg: Ergon, 1998.
- Eco, Umberto. *Die Grenzen der Interpretation*, 3. Ausgabe. München: dtv, 2004.
- El Cheikh, Nadia Maria. *Women, Islam, and Abbasid Identity*. London: Harvard University Press, 2015.

102 van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, 358–364, 394.

- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4. Berlin, New York: De Gruyter, 1991–1997.
- Falaturi, Abdoljavad. „Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit.“ In *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*, hg. v. Albrecht Noth und Jürgen Paul, 47–79. Würzburg: Ergon, 1998.
- Fischer, Wolfdietrich. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.
- Gertz, Jan Christian, Hg., *Grundinformation Altes Testament*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Grünsschloss, Andreas. *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Guillaume, Alfred. „New Light on the Life of Muhammad.“ In *Journal of Semitic Studies* 1 (1960): 5–60.
- Halm, Heinz. *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2004.
- Haußig, Hans-Michael. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo, 1999.
- Hawting, G.R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Höfner, Maria. „Die vorislamische Religionen Arabiens.“ In *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, hg. v. Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.
- Ibn Hišām. *Sīra* [dt.], *Ibn Iṣḥāq, Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter. Kandern: Spohr, 1999.
- Ibn Hišām. *Sīra: Kitāb Sīrat Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Iṣḥāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hišām*, hg. v. Ferdinand Wüstenfeld, Bd. 2. Göttingen: Dieterichsche Universalitäts-Buchhandlung, 1858–1860.
- Ibn al-Kalbī. *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī*. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar v. Rosa Klinke-Rosenberger. Leipzig: Harrassowitz, 1941.
- Ibn Sa'd. *Ṭabaqāt: Ibn Sa'd, Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, Bd. 8. *Biographien der Frauen*, hg. v. Carl Brockelmann. Leiden: E.J. Brill, 1904.
- Juynboll, G. H. A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Lewis, Bernard. *Die Araber*. München: dtv, 2002.
- Maier, Bernhard. *Koran-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2001.
- Mordtmann, J.H. und Müller, D.H. „Eine monotheistische sabäische Inschrift.“ In *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 10 (1896): 285–292.
- Nagel, Tilman. „Ḥadīth – oder: Die Vernichtung der Geschichte.“ In *ZDMG Supplementa* 10, XXV. *Deutscher Orientalistentag, Vorträge* (1994): 118–128.
- Nagel, Tilman. „Schöpfer und Kosmos im Koran.“ In *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*. Bd. 2, hg. v. Reinhard Gregor Kratz und Hermann Spieckermann, 191–209. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe, hg. v. Alfons Deissler und Anton Vögtle, in Verbindung mit Johannes M. Nützel. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.
- Noth, Albrecht. „Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit.“ *Der Islam* 47 (1971): 168–199.

- Noth, Albrecht. „Früher Islam.“ In *Geschichte der Arabischen Welt*. Begründet von Ulrich Haarmann und Heinz Halm (Hg.). München: C.H. Beck, 42001.
- Noth, Albrecht. *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferungen. Teil I: Themen und Formen*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973.
- Paret, Rudi. *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 92005.
- Philonenko-Sayar, Belkis und Philonenko, Marc. „Die Apokalypse Abrahams.“ In *Apokalypsen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd. V. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- Reckwitz, Andreas. „Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen.“ In *Kultur: Theorien der Gegenwart*, hg. v. Stephan Moebius und Dirk Quadflieg, 339–349. Wiesbaden: Springer, 2016.
- Riggern, Helmer. *Islam, 'aslama and muslim*. Uppsala: C.W.K. Gleerup, 1949.
- Schmid, Georg. „Götze.“ In *Taschenlexikon Religion und Theologie*, CD-ROM, Bd. 2, 216. Berlin: Directmedia Publ., 1999.
- Schöllner, Marco. *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Georg Olms, 1961.
- Stetter, Eckart. *Topoi und Schemata im Ḥadīth*. Dissertation, Görlitz: Tübinger Druckbüro, 1965.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994.
- Ṭabarī. *Ta'riḥ* [engl.], Bd. 39, *The History of al-Ṭabarī. Vol. XXIX. Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*. Translated and annotated by Ella Landau-Tasseron. New York, Albany: State University of New York Press, 1998.
- Al-'Uṭāridī. *Sīra: Kitāb as-Siyar wa l-Maḡāzī nach Muḥammad Ibn-Ishāq al-Muṭṭalibī* [Sīrat an-Nabī, Ausz.] Überliefert von Yūnus Ibn-Bukair, hg. v. Suhail Zakkār. Damaskus: Dār al-Fikr, 1978.
- Wahrmund, Adolf. *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, Bd. 2. Beirut: Librairie du Liban, 91985.
- Al-Wāqidī. *Kitāb al-Maḡhāzī: The Kitāb al-Maḡhāzī of al-Wāqidī*, hg. v. Marsden Jones, Bd. 3. London: Oxford University Press, 1966.
- Watt, W. Montgomery und Welch, Alford T. *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1980.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1952.
- Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: De Gruyter, 31961.