

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: "Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen in religiösen Veränderungsprozessen am Beispiel frühislamischer Überlieferungen"

Published in: Doing gender - doing religion: Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam.
Tübingen: Mohr Siebeck

Editor: Eisen, Ute E. / Gerber, Christine / Standhartinger, Angela

Year: 2013

Pages: 193-223

ISBN: 978-3-16-152226-0

Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1628/978-3-16-152368-7>

The article is used with permission of Publishing House [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung

Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen in religiösen Veränderungsprozessen am Beispiel frühislamischer Überlieferungen

Doris Decker

Die Geschlechterkonzepte arabisch-islamischer Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert sind kein historiographisches Produkt. Vielmehr wurde ihre Gestaltung von diversen Faktoren mitbestimmt wie z. B. von nach Legitimität strebenden Herrscherdynastien, von einem sich etablierenden islamischen Rechtssystem oder von theologisch rivalisierenden Gruppierungen. Letztgenannter Faktor hat mit einer einflussreichen Komponente zu tun, die im engeren Fokus des Aufsatzes stehen soll, nämlich dem *doing religion*. Hatte die islamische Identitätsbildung Einfluss auf die literarische Gestaltung der in den ältesten Textsammlungen zum Frühislam enthaltenen weiblichen Geschlechterkonzepte, die bis heute für Musliminnen eine Vorbildfunktion einnehmen können? Um diese Frage zu beantworten, werden einige ausgewählte Frauenfiguren aus den Werken von *Ibn Ishāq* bzw. *Ibn Hišām*, *al-Wāqidī*, *Ibn Saʿd*, *al-Buḥārī* und *aṭ-Ṭabarī* näher betrachtet und analysiert.

I. Einleitung

I. Vorüberlegungen und Fragestellung

Besteht eine Wechselwirkung zwischen Religion und Gender in frühislamischer Literatur? Wirkte sich etwa die religiöse Identitätsbildung im frühen Islam, über deren Prozess Überlieferungen berichten, auf die literarische Gestaltung weiblicher Geschlechterkonzepte aus? Diese Frage ist signifikant, denn gerade die ersten Musliminnen können bis heute für muslimische Frauen eine Vorbildfunktion einnehmen. Kurz: Welche Auswirkungen hat das *doing religion* auf das *doing gender* und umgekehrt?¹

¹ *Doing gender* bedeutet, dass Geschlecht gesellschaftlich konstruiert wird, womit man sich auf der Mikroebene sozial-konstruierter Identitäten bewegt (Anmerkung unten). Zum Konzept *doing gender* siehe Gabriele Winker und Nina Degele, Intersektionalität, 20.

Im Folgenden sollen mit Hilfe von Forschungsansätzen zur Intersektionalität Diskurse frühislamischer Überlieferungen analysiert werden.² Dazu werde ich mich auf Überlieferungen konzentrieren, die selbst- und fremdbestimmte Denk- und Verhaltensweisen von Frauen erkennen lassen.³ Gefragt wird, ob ein Wandel⁴ der Geschlechterkonstruktionen auszumachen ist und ob dieser im Zusammenhang mit religiösen Veränderungsprozessen steht.

Die Aufarbeitung von Interdependenzen verschiedener Kategorien ist, wie ich darlegen möchte, für eine kritische Auswertung des Überlieferungsmaterials relevant. Sie zeigt, dass Beschreibungen von Frauen als selbst- oder fremdbestimmt⁵ nicht einfach Abbildungen historischer Tatsachen sind,⁶ sondern dass die verschiedenen Kompilationen vielmehr spezifische Bilder von Frauen aus der Zeit des entstehenden Islam entwerfen.

² Intersektionalität, in der Forschung nicht einheitlich definiert und umstritten, wird verstanden als kontextspezifische und gegenstandsbezogene Wechselwirkung zwischen Differenzierungskategorien, wobei die Kategorien Geschlecht (Gender) und Religion bzw. religiöse Überzeugung fokussiert werden. (Zur Intersektionalität generell siehe Winker / Degele, Intersektionalität.) Da die Frage nach der religiösen Identität auf eine Ebene bestimmter intersektionaler Forschungsansätze hinweist, ist anzumerken, dass drei Ebenen im Folgenden eine Rolle spielen und ihre Verflechtungen deutlich werden dürften, obwohl sie für die Analyse nicht explizit getrennt betrachtet werden: die Ebene der gesellschaftlichen Sozialstrukturen (Makro- und Mesoebene), des Prozesses der Identitätsbildung (Mikroebene) und der kulturellen Symbole (Repräsentationsebene). Vgl. Winker / Degele, Intersektionalität, 18–24.

³ Im Folgenden nehme ich eine Beobachtung, die ich in meiner Dissertation (vgl. Doris Decker, Frauen als Trägerinnen) nur streifen konnte, genauer in den Fokus, nämlich dass die Frauendarstellungen in den Überlieferungen um das Themenfeld der Selbst- und Fremdbestimmung kreisen. Der Aufsatz erhebt nicht den Anspruch, das Thema erschöpfend zu behandeln, vielmehr versteht er sich als eine erste Annäherung.

⁴ „Wandel“ meint, dass zum einen gefragt wird, ob unterschiedlich konzipierte Frauenbilder erzeugt werden, und zum anderen, ob unter diesen tendenzielle Veränderungen auszumachen sind.

⁵ Bereits die Frage nach konzipierten „Bildern“ weist darauf hin, dass es sich bei der literarischen Gestaltung von Figuren um Fremdbestimmung handelt. Denn unabhängig davon, ob sich Bilder von selbst- oder fremdbestimmten Frauen finden, sind diese von den Überlieferern konzipiert und somit in ihrer Ausgestaltung fremdbestimmt. An dieser Stelle möchte ich Aliyah El Mansy für ein äußerst anregendes Gespräch über die hier zu erkennenden unterschiedlichen Ebenen von Fremdbestimmung danken.

⁶ Hierbei denke ich z.B. an die Thesen Fatima Mernissis, die m.E. nicht überzeugen, da sie Überlieferungen oft unzureichend analysiert, aber trotzdem als historisch wertet. Z.B. fällt ihre Interpretation der Figur Rayḥāna, die hier auch aufgegriffen wird, einseitig aus, da sie nur eine der Überlieferungen zu ihr betrachtet. (Vgl. Fatima Mernissi, *Geschlecht – Ideologie – Islam*, 67.) Mernissi vertritt die These, dass mit der Einführung des Islam eine grundlegende Veränderung im Geschlechterverhältnis einherging. Während die „Familienstruktur“ vorislamischer Zeit „die Familie auf der Selbstbestimmung der Frau aufbaute“, initiierte der Islam eine neue Struktur, „in der die Familie auf dem Prinzip der männlichen Vorherrschaft beruht.“ Die Einführung des Islam hätte dazu gedient, „die Interessen des Patriarchats zu schützen.“ (Mernissi, *Geschlecht – Ideologie – Islam*, 59.) Unter diesem

Unter Selbstbestimmung wird im Folgenden die Unabhängigkeit des Menschen in seinem Denken und Handeln von anderen Personen bzw. der Gesellschaft verstanden. Wer selbstbestimmt ist, trifft Entscheidungen eigenständig und unterliegt weder einem äußeren Zwang noch offenkundigen Abhängigkeitsverhältnissen. Dahingegen wird Fremdbestimmung verstanden als „die Abhängigkeit eines Menschen in seinen Entscheidungen und Handlungen von anderen Personen oder von äußeren (z.B. wirtschaftlichen oder politischen) Umständen.“⁷ Liegt kein offenkundiger Zwang vor, soll auch ein Verhalten, das sich an habituellen Konventionen, Normen und Werten, die untergründig ein als autonom erscheinendes Verhalten manipulieren können,⁸ orientiert, als selbstbestimmt bewertet werden. Bezogen auf unser Thema ist hervorzuheben, dass sich das Normen- und Wertesystem der vorislamischen Zeit und noch zu Beginn des Islam aus Stammesregeln und der Tradition der Vorfahren ergab.⁹ Durch den Islam verändert sich dieses System, weswegen der Frage nach den von den Überlieferungen beschriebenen Motiven bzw. Zwängen, die das Verhalten oder die Denkweise eines Menschen bestimmen, nachgegangen werden soll.

2. Kulturgeschichtlicher Hintergrund und Veränderungsprozesse

Religiöse Veränderungsprozesse scheinen auf einen ersten flüchtigen Blick eine dominierende Rolle auf der Arabischen Halbinsel im 6. und 7. Jahrhundert gespielt und die arabische Gesellschaft nachhaltig geprägt zu haben. Muḥammad ibn ‘Abdallāh aus dem Stamm der Qurayš trat ab ca. 613 öffentlich in Mekka als Verkünder göttlicher Offenbarungen auf und initiierte damit die Entstehung einer neuen religiösen Bewegung – des Islam.¹⁰ Da

Gesichtspunkt nimmt die Bedeutung der Frage nach der Selbst- und Fremdbestimmung von Frauen zu.

⁷ Volker Koch, Art. Fremdbestimmung, 214. In diesem Kontext kann gefragt werden, ob ein Verhalten überhaupt als „selbstbestimmt“ bezeichnet werden sollte, wenn doch der Mensch mit seinen kulturspezifischen Denk- und Verhaltensmustern immer in ein Netz aus vorherrschenden Konventionen und gesellschaftlich vorgegebenen Normen und Werten eingebunden ist, aus dem heraus er agiert. Auf dieses definitorische Problem kann hier nicht weiter eingegangen werden.

⁸ Vgl. Volker Gerhard, Selbstbestimmung, 146.

⁹ Vgl. Albrecht Noth, Früher Islam, 23, 27; Rüdiger Lohker, Islam, 17. Muḥammads Botschaft stellte einen Angriff auf Stammesregeln und Traditionen dar, was einer Verunglimpfung der Vorfahren und der konventionellen Lebens- und Rechtsordnung gleichkam. Noth vertritt die These, dass der religiöse Kultus integrierendes Element eines Stammes war, weshalb ihn die Mekkaner, die um ihre Stammesidentität und um ihr durch die Tradition der Vorfahren verbürgtes Ansehen bangten, verteidigten. Vgl. Noth, Früher Islam, 21f.

¹⁰ Unser Wissen über diese Zeit verdanken wir umtriebigen Gelehrten aus dem 8. und 9. Jahrhundert, die mit großem Eifer die islamischen Wissenschaftszentren auf der Suche nach Überlieferungen über Muḥammad und seiner Gemeinschaft bereisten. Zwischen ihren Aufzeichnungen und dem Tod Muḥammads klafft eine Zeitspanne von ca. 150 bis 200

die Mehrheit der Mekkaner an der altarabischen Religion¹¹ festhielt, war Muḥammad zwar in Mekka erfolglos, konnte jedoch nach seiner Auswanderung nach Medina (622) eine größere Anhängerschaft gewinnen.

Neben religiösen Veränderungen war die arabische Gesellschaft zu dieser Zeit aber auch strukturellen Veränderungen im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Bereich ausgesetzt.¹² Beispielhaft dafür ist Muḥammads Geburtsstadt Mekka, die durch ihre geographische Lage und durch die Kaʿba¹³ eine gesonderte Stellung unter den Städten der Arabischen Halbinsel einnahm und außerhalb der Kontrolle Byzanz' und Persiens blieb. Die Mekkaner gewannen durch die besondere religiöse und wirtschaftliche Stellung ihrer Stadt Anteil am Welthandel nach Persien, China, Indien, Ostafrika, über Syrien ins Mittelmeer,¹⁴ wodurch sich

Jahren, was eine historische Rekonstruktion der Ereignisse zu Beginn des 7. Jahrhunderts erschwert. Forschungsarbeiten konnten zeigen, dass die Kompilationen, die vorgeben, über Ereignisse aus dem späten 6. und frühen 7. Jahrhundert zu berichten, oft Denkkonzepte des 8. und 9. Jahrhunderts, Rückprojektionen späterer Erlebnissituationen oder idealisierte Verzerrungen der vergangenen Epochen und ihrer Persönlichkeiten beinhalten. Manipuliert wurde ihre Gestaltung z.B. von nach Legitimität strebenden Herrscherdynastien, vom sich etablierenden islamischen Rechtssystem oder von theologisch rivalisierenden Gruppierungen. So muss damit gerechnet werden, dass die Texte aus unterschiedlichen Zeiten und Regionen kontextuell verschiedene soziale Normen und Konventionen für Frauen reflektieren und diese in die Zeit des Propheten zurückprojizieren. Siehe Albrecht Noth, *Der Charakter*, 168–199; ders., *Quellenkritische Studien*; Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*; Tilman Nagel, *Ḥadīṭ*, 118–128; Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*.

¹¹ Die Überlieferungen konzipieren kein einheitliches Bild „einer“ altarabischen Religion. Dem Singular wird aus sprachpragmatischen Gründen der Vorrang gewährt. Es finden sich Züge von Polytheismus, aber auch Henotheismus. Die Menschen glaubten an Geister, übten einen Ahnenkult aus, opferten ihren Gottheiten, deuteten Zeichen als Omen und veranstalteten Wallfahrten und Feste. Die Gottheiten waren im Wesentlichen lokale Stammesgottheiten, für die oft ein „Haus“ oder ein heiliger Bezirk mit einem „Priester“ vorgesehen war. Drei Göttinnen treten durch die Quellenlage gesondert hervor: al-Manāt, al-Lāt und al-ʿUzzā. Sie wurden in ganz Arabien verehrt und genossen höchstes Ansehen. Vgl. Rosa Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*; Maria Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*; Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*.

¹² Keiner dieser Kulturbereiche soll hier als in sich geschlossen und abgetrennt von anderen Bereichen wirkend verstanden werden, da sich ökonomische, gesellschaftspolitische, rechtliche und religiöse Komponenten untereinander bedingen und in komplexen interdependenten Verhältnissen zueinander stehen. Unter Religion wird nach Gladigow und Geertz ein kulturspezifisches Deutungs- und Symbolsystem verstanden, das ein Teilelement von Kultur ist, wobei das Kulturverständnis von Geertz grundlegend ist. Siehe Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*; Clifford Geertz, *Religion als kulturelles System*, 44–95; Burkhard Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, 26–40.

¹³ Siehe Anmerkung 69.

¹⁴ Vgl. Günter Kettermann, *Atlas zur Geschichte des Islam*, 16f.

ein Kaufmannsadel¹⁵ entwickelte. Anfang des 6. Jahrhunderts erlangten die Qurayš die religiöse und wirtschaftliche Vorherrschaft in Mekka und die führenden Kaufleute kontrollierten den gesamten Handel vom Jemen nach Gaza und Damaskus.¹⁶ Den Aufschwung im Handels- und Finanzwesen der Stadt begünstigte die Ka'ba, da zahlreiche Stämme dorthin pilgerten und Handel betrieben. Durch die ab dem Jahr 400 verstärkte Niederlassung von Stämmen in Städten und den wachsenden Handel entwickelten sich „individualistische Tendenzen“¹⁷ und es kam zu einer Umstrukturierung der Erbschaftspraxis. Ein erfolgreicher Kaufmann vermachte sein Vermögen nun seinen Söhnen statt seinem Stamm. Die Stammessolidarität wurde dadurch „aufgeweicht“ und der Niedergang des Stammeswesens eingeleitet.¹⁸ Auf den mangelnden Zusammenhalt der einzelnen Sippen folgten Auseinandersetzungen, Rivalitäten und oft blutige Fehden.

Die strukturellen Veränderungen im demografischen Bereich, wie Verstädterung und wirtschaftlicher Aufschwung, bedingten wiederum einen erheblichen Wandel in der Gesellschaftsstruktur. Die vorherrschenden Gesellschaftsformen waren heterogen und neben matrilinearen Stammesstrukturen existierten auch patrilineare.¹⁹ In matrilinearen Verwandtschaftsverhältnissen führte man die Abstammung mütterlicherseits zurück, während sich die Kontrolle über Familie und Besitz in den Händen des Bruders der ältesten Frau befand und nach dessen Tod auf den ältesten Sohn dieser Frau übertragen wurde. Nach der Aufnahme einer sexuellen Beziehung verblieb die Frau in ihrem Stamm, wodurch dem Stamm die Nachkommenschaft und das Erbe gesichert waren, die Frage der Vaterschaft war nebensächlich.²⁰ Frauen in matrilinearen Stammesstrukturen schienen über ihre Sexualität autonom bestimmen zu können.²¹ Im patrilinearen Familiensystem war die Polygynie verbreitet und die Frau konnte nach dem Tod des Ehemanns an

¹⁵ Der Terminus „Adel“ wird im Zusammenhang mit den führenden Stämmen in Mekka nur mit Vorbehalt verwendet. Zur Diskussion darüber siehe Noth, *Früher Islam*, 14.

¹⁶ Vgl. W. Montgomery Watt und Alford T. Welch, *Der Islam*, 40.

¹⁷ Roswitha Gost, *Die Geschichte des Harems*, 50.

¹⁸ Vgl. W. Montgomery Watt, *Kurze Geschichte des Islam*, 88.

¹⁹ Allgemein zu patrilinearen und matrilinearen Gesellschaftsformen in vorislamischer Zeit siehe George Alexander Wilken, *Das Matriarchat bei den Alten Arabern*.

²⁰ Entweder wechselte der Ehemann in den Stamm der Frau oder besuchte sie von Zeit zu Zeit. Eine solche Art der sexuellen Beziehung wird in den Überlieferungen am Beispiel der Eltern Muḥammads veranschaulicht: Muḥammads Vater wurde von seinem Vater zu Āmina, Muḥammads Mutter, gebracht, um mit dieser die Ehe zu vollziehen und sie dann wieder zu verlassen.

²¹ Sie hatten die Möglichkeit, dem Partner zu signalisieren, dass er nicht mehr erwünscht war, oder konnten gleichzeitig sexuelle Beziehungen zu mehreren Männern führen. Vgl. W. Montgomery Watt, *Women in the Earliest Islam*, 162f.; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 41–44; Gost, *Die Geschichte des Harems*, 48f. Zu den verschiedenen Formen polyandrischer Ehen siehe Watt / Welch, *Der Islam I*, 132f.

dessen jüngeren Bruder weitergegeben werden. Die Änderungen betrafen vor allem das Sexualleben der Frau, da aufgrund der veränderten Erbpraxis nun die Vaterschaft abgesichert werden sollte. Dies geschah, indem die Frau bei der Aufnahme einer sexuellen Verbindung in die Familie des Mannes aufgenommen wurde, um „überwacht“ werden zu können.²² Da das patrilineare Familiensystem in besondere Weise von den strukturellen Veränderungen profitierte, konnte es sich im Lauf der Zeit durchsetzen. Im Übergang vom 6. zum 7. Jahrhundert war in Mekka der Wandel „von der matrilinearen zur patrilinearen Organisation der Familien und Stämme noch in vollem Gang“²³, was zu Konflikten und Spannungen führte.²⁴

Diese knappe Skizze des kulturgeschichtlichen Hintergrundes verdeutlicht, dass die arabische Gesellschaft vor dem Islam von verschiedenen kulturellen Veränderungsprozessen durchzogen wurde, die in interdependenten Abhängigkeitsverhältnissen standen. Zwar wird im Folgenden hauptsächlich nach dem Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen in religiösen Veränderungsprozessen gefragt, doch sollte in zukünftigen Schritten die Betrachtung weiterer Kulturbereiche einbezogen werden. Denn die Überlieferungen beschreiben Frauen in verschiedenen kulturellen Sektoren als selbst- oder fremdbestimmt denkende und handelnde Personen, so auch z.B. in ihren gesellschaftspolitischen oder ökonomischen Aktivitäten. Aus solch einer Perspektive dürfte auch ersichtlich werden, dass sich ein Wandel von Geschlechterkonstruktionen nicht kategorisch von einzelnen Kultursektoren ableiten lässt.

II. Betrachtung ausgewählter Überlieferungen

Da ich nur wenige Überlieferungen²⁵ genauer betrachten kann, werde ich lediglich die Darstellung einer Frauenfigur, die in fast einem Dutzend

²² Durch die Abgabe des Brautgeldes wurde die Familie der Frau für den Verlust (z.B. von Nachkommenschaft) entschädigt. Vgl. Erdmute Heller / Hassouna Mosbahi, *Hinter den Schleiern des Islam*, 7; Gost, *Die Geschichte des Harems*, 50f.; Bettina Shamsul, *Die Frau und der Islam*, 83.

²³ Gost, *Die Geschichte des Harems*, 51.

²⁴ Vgl. Watt / Welch, *Der Islam I*, 132–134.

²⁵ Die Überlieferungen entstammen arabisch-islamischen Kompilationen aus dem 8. und 9. Jahrhundert: die *Sīra* von Ibn Ishāq (704–767), vorliegend in der Redaktion durch Ibn Hišām (gest. 834), al-Wāqidīs (747–823) *Kitāb al-Magāzī*, der Band der Biographien der Frauen der *Ṭabaqāt* von Ibn Saʿd (784–845), al-Buḥārīs (810–870) *Ḥadīṣsammlung* und die Bände von aṭ-Ṭabarīs (839–923) *Taʾrīḥ*, die sich auf die Ereignisse zu Muḥammads Lebzeiten (ca. 570–632) beziehen. Diese Werke sind mit die ältesten Überlieferungen zu Muḥammad und für eine Analyse im Rahmen dieses Aufsatzes prädestiniert, da sie einen Diskurs über die Phase der Herausbildung der islamischen Identität innerhalb der ersten Jahrhunderte des Islam widerspiegeln.

Überlieferungsvarianten vorliegt, intensiver analysieren. Anschließend werde ich überblicksartig auf die Darstellungen von Frauen im Kontext der altarabischen Religion und ihren möglichen kultischen Funktionen eingehen. In einem dritten Teil betrachte ich Frauenfiguren und ihre Haltung zu Muḥammad und seiner Botschaft. Thematisch kreisen die Überlieferungen um die religiöse Überzeugung der Frauen. Die Auswahl der Beispiele richtete sich danach, dass die Kategorien Gender und Religion berücksichtigt sind und dass dadurch Erkenntnisse über die Interdependenz von literarischen Geschlechterrollen und religiöser Identitätsbildung gewonnen werden können.

1. *Rayḥāna bint Zayd – ein ambivalentes Frauenbild*

Im Jahr 627 gerät die Jüdin Rayḥāna bint Zayd in die Gefangenschaft der Muslime, nachdem Muḥammad einen Kampf gegen einen der drei in Medina ansässigen jüdischen Stämme, die Banū Qurayza²⁶, für sich entscheiden konnte. Bezüglich ihrer Person scheinen zwei Fragen für die Überlieferer bis ins 9. Jahrhundert und darüber hinaus unklar geblieben zu sein. Zum einen war es ungewiss, ob Rayḥāna im Status einer Sklavin²⁷ bei Muḥammad blieb oder er sie befreite und heiratete, zum anderen, ob sie an ihrer bisherigen Religion, dem Judentum, festhielt oder Muslimin wurde.

Die unterschiedlichen Berichte zu ihr finden sich im Rahmen der ausgewählten Überlieferungen in den Kompilationen von Ibn Ishāq bzw. Ibn Hišām (eine Überlieferung), al-Wāqidī (drei Überlieferungsvarianten) und Ibn Saʿd (sieben Überlieferungsvarianten).²⁸ Im engeren Fokus der Be-

²⁶ Siehe Ibn Hišām, *Sīra* [dt.], 165–181. Verwendete Quellenausgaben in deutscher oder englischer Sprache werden mit [dt.] bzw. [engl.] gekennzeichnet, während der Zusatz [arab.] für Texte in ausschließlich arabischer Sprache, die vorwiegend benutzt wurden, ausgespart wurde. Die Überlieferungen, die direkt in deutscher Sprache zitiert werden, aber auf arabische Ausgaben verweisen, wurden von der Verfasserin übersetzt.

²⁷ Die Beutung „Sklavin“ kann auch unter Einbezug des Überlieferungskontexts nicht differenziert werden, da keine Einzelheiten über Rayḥānas Leben mit Muḥammad überliefert sind. Deswegen wird dieses Thema nicht näher beleuchtet und es kann lediglich festgehalten werden, dass sie der Sklavenstatus nicht zum Religionswechsel zwang. Im Allgemeinen besaß ein Sklave, der teils als Mensch, teils als Ware galt, nach islamischem Recht, wobei sich dieses erst ca. 100 Jahre nach dem Tod Muḥammads herausgebildet hat, keine oder nur eine eingeschränkte Geschäftsfähigkeit und war Besitz seines Herren. Sklaven konnten verschenkt, verkauft oder ausgeliehen werden; ihre Tötung wurde in der Regel nicht geahndet. Über die Sexualität einer Sklavin konnte nach Belieben verfügt werden. Siehe Fatima Mernissi, *Der politische Harem*, 198–204; Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, 90–94, 298; Albert Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker*, 157f. Zu Sklavinnen in der zeitgenössischen jüdischen und christlichen Tradition vgl. im vorliegenden Band Brooten, S. 325–355, und Hezser, S. 303–323.

²⁸ Die Überlieferung von at-Ṭabarī wird nicht betrachtet, da sie nahezu eins-zu-eins auf die der *Sīra* zurückgeht.

trachtung steht jeweils der Verlauf der Begegnung zwischen Rayḥāna und Muḥammad, nachdem dieser sie sich als Beute ausgewählt hatte.²⁹ Um einen Eindruck von der Thematik zu bekommen, wird der Ablauf einiger Überlieferungen nacherzählend wiedergegeben, wobei Wiederholungen ausgespart werden.³⁰

a. Die Überlieferungsversion in der *Sīra*

Die *Sīra*³¹ hält gleich zu Anfang fest, dass Muḥammad Rayḥāna für sich ausgewählt hat und sie bis zu ihrem Tod als Sklavin in seinem Besitz blieb. Zwar bot ihr Muḥammad an, sie zu heiraten und ihr den Vorhang aufzulegen,³² doch antwortete sie: „O Gesandter Gottes, lässt du mich vielmehr im Status als deine Sklavin, so ist es leichter für mich und dich.“³³ Er ließ sie im Sklavenstatus. Rayḥāna hatte sich bereits während ihrer Gefangenschaft dem Islam widersetzt und alles außer dem Judentum abgelehnt. So hielt sich Muḥammad von ihr fern, litt aber aufgrund dieser Zurückhaltung und ihres Verhaltens an Liebeskummer.³⁴ Als er einmal im Kreise seiner Gefährten war, hörte er, wie sich ihm jemand von hinten näherte. Vorausahnend wusste er, dass es sich um Ta‘labat ibn Sa‘īya handelte, der ihm die frohe Botschaft von Rayḥānas Konversion zum Islam überbringt. Ta‘laba trat auf und berichtete: „O Gesandter Gottes, Rayḥāna ist Muslimin geworden.“³⁵ Die Überlieferung schließt mit der Bemerkung ab, dass sich Muḥammad darüber freute.

²⁹ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 693; al-Wāqidī, *Kitāb al-Maġāzī*, 520f.; Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 92–94; at-Ṭabarī, *Ta‘rīḥ*, Series I, 1497f.

³⁰ Die Übersetzung ist an philologischer Genauigkeit und nicht an sprachlicher Glätte orientiert.

³¹ Mit *Sīra* wird die Prophetenbiographie von Ibn Ishāq bezeichnet. Sie gilt als Standardwerk zum Leben Muḥammads. *Sīra* meint gleichfalls ein Genre frühislamischer Literatur und bedeutet soviel wie „way of going“, „way of life“. Vgl. Wim Raven, Art. *Sīra*, 660.

³² Der Ausdruck *wa-yaḍriba ‘alayhā l-ḥiġāb* wird übersetzt mit „und ihr den Vorhang aufzulegen bzw. zur Pflicht zu machen“. Mit *ḥiġāb* dürfte in Bezug auf die Ehefrauen Muḥammads ein „Vorhang“ gemeint sein, der für eine Segregation seiner Frauen sorgen sollte. Damit schließe ich mich der Meinung Ahmeds an, nach der nur den Ehefrauen Muḥammads der *ḥiġāb* auferlegt wurde, um diese zu separieren. Vgl. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 54f. Allerdings übersetze ich *ḥiġāb* nicht mit „Schleier“, wie Ahmed, da ich der Ansicht bin, dass die Segregation nicht durch eine Kopfbedeckung erreicht wurde, sondern durch eine räumliche Trennung von der übrigen Gemeinschaft mit Hilfe eines Vorhangs. Auch Khoury übersetzt in Vers 33:53, der sich direkt auf die Verhaltenskonventionen von Männern gegenüber den Prophetenfrauen bezieht, *ḥiġāb* mit „Vorhang“: „Und wenn ihr sie um einen Gegenstand bittet, so bittet sie von hinter einem Vorhang.“ (Koran 33:53) Beispielhaft ist eine Überlieferung von al-Buḥārī, der ‘Ā’īša vor zwei Männern, ihrem Bruder und einem weiteren Mann, die rituelle Ganzkörperwaschung zur Erklärung vollziehen lässt, wobei zwischen ihr und den Männern ein „Vorhang“ (*ḥiġāb*) ist. Vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 5,3.

³³ Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 693.

³⁴ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 693.

³⁵ Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 693.

b. Die Überlieferungsversionen im *Kitāb al-Mağāzī*

Muḥammad bot der als schön beschriebenen Rayḥāna den Islam an, aber sie lehnte alles außer dem Judentum ab. Daraufhin hielt er sich von ihr fern, litt aber deswegen an Liebeskummer. Er schickte nach Ibn Saʿīya und berichtete ihm das Geschehen. Dieser schwor ihm bei seinem Vater und seiner Mutter, dass Rayḥāna Muslimin werden würde. Ibn Saʿīya suchte sie auf und begann zu ihr zu sagen:³⁶ „Folge nicht deinem Volk, du hast bereits gesehen, was durch Ḥuyayy ibn Aḥṭab^[37] auf sie gekommen ist. Werde vielmehr Muslimin, damit dich der Gesandte Gottes für sich auswählt.“³⁸ Dann heißt es:³⁹ Während Muḥammad im Kreise seiner Gefährten war, hörte er sich jemanden nähern und sagte, dass dies Ibn Saʿīya sei, der ihm die frohe Botschaft von Rayḥānas Konversion zum Islam bringe. Dieser trat auf und sagte: „O Gesandter Gottes, Rayḥāna ist bereits Muslimin geworden! Freu Dich darüber.“⁴⁰

Dieser Überlieferung lässt al-Wāqidī eine andere Version folgen, nach der Muḥammad zu Rayḥāna sagt: „Wenn du es begehrt, dass ich dich frei lasse und heirate, mache ich es, und wenn du es begehrt, als eine Sklavin in meinem Besitz zu bleiben, damit ich hin und wieder zu dir kommen kann, mache ich es.“ Sie antwortete ihm: „O Gesandter Gottes, wahrlich es ist leichter für dich und für mich, dass ich als Sklavin in deinem Besitz bin.“⁴¹ Abgeschlossen wird die Überlieferung mit dem Hinweis, dass sie bis zu ihrem Tod als Sklavin im Besitz des Propheten blieb, damit er hin und wieder zu ihr gehen konnte.⁴²

In einer dritten Version fragt Ibn Abī Dīʿb az-Zuhrīy nach Rayḥāna. Az-Zuhrīy antwortete ihm, dass Rayḥāna die Sklavin des Gesandten war. Dann hätte er sie befreit und geheiratet und sie sich von ihrer Familie separiert und gesagt: „Niemand sieht mich nach dem Gesandten Gottes.“⁴³ Und dies, so fährt az-Zuhrīy fort, sei die verlässlichere der beiden Erzählungen, die sie wüssten.

c. Die Überlieferungen in den *Ṭabaqāt*

In einer Variante wird berichtet, dass Muḥammad Rayḥāna den Islam anbot, als sie sich in seiner Gefangenschaft befand. Sie wies das Angebot jedoch zurück und erklärte: „Ich gehöre der Religion meines Volkes an.“ Daraufhin entgegnete ihr Muḥammad: „Wenn du Muslimin wirst, wählt dich der Gesandte Gottes für sich selbst aus.“⁴⁴ Aber sie wies auch dies zurück, was für ihn unerträglich war. Als Muḥammad im Kreise seiner Gefährten saß, hörte er, wie sich jemand näherte, und sagte, dass dies Ibn Saʿīya sei, der ihm die frohe Botschaft überbringe, dass Rayḥāna Muslimin geworden sei.⁴⁵ Ibn Saʿīya trat auf und

³⁶ Der Ausdruck *fa-ḡaʿala yaqūlu lahā* deutet daraufhin, dass er mehrfach mit ihr darüber gesprochen hat.

³⁷ Ḥuyayy war Anführer des jüdischen Stammes an-Naḍīr in Medina und widersetzte sich Muḥammad, weshalb sein Volk vertrieben wurde.

³⁸ Al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 520.

³⁹ Der zeitliche Abstand zwischen den Geschehnissen bleibt, wie so oft, unklar.

⁴⁰ Al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 520.

⁴¹ Al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 521.

⁴² Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 521.

⁴³ Al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 521.

⁴⁴ Ibn Saʿīd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 94.

⁴⁵ Vgl. Ibn Saʿīd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 94.

berichtete: „Wahrlich, sie ist bereits Muslimin geworden.“⁴⁶ Abschließend heißt es, dass es bis zu Rayḥānas Tod Muḥammads Gewohnheit war, hin und wieder zu ihr zu gehen, und sie als Sklavin in seinem Besitz war.

In einer anderen Variante, in der Rayḥāna die Berichterstatterin ist, wird sie von Muḥammad vor die Wahl gestellt: „Wenn du Gott und seinen Gesandten wählst, dann wählst dich der Gesandte Gottes für sich selbst aus.“⁴⁷ Sie antwortete, „Wahrlich, ich wähle Gott und seinen Gesandten,“⁴⁸ und fügte hinzu, dass sie der Gesandte, als sie Muslimin wurde, befreite und heiratete. Er gab ihr ein Brautgeld wie seinen anderen Ehefrauen, besuchte sie als seine Braut im Haus von Umm al-Manḍur, ließ ihr zukommen, was er auch seinen anderen Frauen zukommen ließ und machte ihr den „Vorhang“ zur Pflicht.⁴⁹ Die direkte Rede Rayḥānas endet und der Tradent berichtet, dass Muḥammad so entzückt von ihr war, dass sie, ohne fragen zu müssen, alles von ihm bekam. Deswegen sagte man zu ihr, dass der Gesandte ihren Stamm, die Qurayza, freigegeben hätte, wenn sie darum gebeten hätte. Und sie pflegte zu sagen, dass er nicht mit ihr allein war, bevor sie aus ihrer Gefangenschaft befreit worden war. Und er war oft mit ihr alleine und nahm viel von ihr bzw. er fand viel bei ihr. Dies (Verlangen?) hörte bei ihm nicht auf, bis sie tot war.

Eine weitere Überlieferung, in der sie als schön und elegant bezeichnet wird, berichtet: „Der Gesandte Gottes ließ sie zwischen dem Islam und ihrer Religion wählen und sie wählte den Islam.“⁵⁰ Daraufhin habe er sie frei gelassen, geheiratet und ihr den „Vorhang“ zur Pflicht gemacht. Aufgrund ihrer als äußerst heftig beschriebenen Eifersucht trennte sich Muḥammad eine Weile von ihr. Dies war für sie unerträglich und sie weinte immer mehr darüber. Als Muḥammad wieder einmal bei ihr eintrat, war sie gerade in einem solch traurigen Zustand. Daraufhin kehrte er zu ihr zurück und blieb bis zu ihrem Tod mit ihr zusammen.⁵¹

Vier weitere Überlieferungen finden sich, die im Wesentlichen den Überlieferungen von Ibn Ishāq und al-Wāqidi ähneln. Unter diesen befindet sich eine Version, die interessanterweise genau auf die ungeklärte Frage eingeht, ob Muḥammad Rayḥāna geheiratet hat oder nicht. Dabei werden beide Möglichkeiten vorgestellt, doch einer der Vorzug gegeben. Erst wird berichtet, dass sie bis zu ihrem Tod bei ihm war, wobei er sie befreit und geheiratet hat, das sei die gesicherte Variante. Andererseits wird überliefert, dass er sie nicht frei ließ, aber oft zu ihr ging und sie, bis sie starb, im Status einer Sklavin in seinem Besitz war.⁵² Ähnlich wie bei al-Wāqidi heißt es, dass ihr Muḥammad anbot: „Wenn du es begehrt, dass ich dich frei lasse und heirate, mache ich es, und wenn du es begehrt, als eine Sklavin in meinem Besitz zu bleiben (mache ich es):“ Sie antwortete: „O Gesandter Gottes, als Sklavin in deinem Besitz zu sein, ist leichter für mich und für dich.“⁵³ In dieser Variante wird nicht erwähnt, dass Muḥammad den Wunsch hatte, immer wieder bei ihr einzukehren, wie er es bei al-Wāqidi zusätzlich äußert. Eine sehr kurze Überlieferung, in der berichtet wird, dass sie als seine Sklavin in seinem Besitz war, er sie aber befreite und heiratete, spricht ebenfalls von einer Trennung. Es wird allerdings weder ein Grund dafür angegeben, noch gesagt, dass Muḥammad zu ihr zurückkehrte. Es wird lediglich erwähnt, dass sie bei ihrer Familie zu sagen pflegte, niemand habe sie nach dem Gesandten gesehen.

⁴⁶ Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 94.

⁴⁷ Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 92f.

⁴⁸ Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 93.

⁴⁹ Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 92f.

⁵⁰ Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 93.

⁵¹ Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 93.

⁵² Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 93.

⁵³ Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 94.

Noch kürzer fällt eine Überlieferung aus, in der berichtet wird, dass Muḥammad ihr die Freiheit gab, sie heiratete, ihr zuteilte, was er allen seinen Frauen gab, und ihr den „Vorhang“ zur Pflicht machte.⁵⁴

d. Auswertung

Diese knappe Inhaltswiedergabe der verschiedenen Überlieferungen zur Begegnung zwischen Rayḥāna und Muḥammad und zu ihrem Verhältnis lässt die Komplexität der Überlieferungen erkennen. Ein Vergleich der einzelnen Überlieferungsstränge zeigt bemerkenswerte Auffälligkeiten. Fast durchgängig geht es in den Überlieferungen um die Frage nach einer möglichen Ehe von Muḥammad und Rayḥāna.⁵⁵ Das Thema Religion und somit eine mögliche Konversion Rayḥānas wird nur von ungefähr der Hälfte der Überlieferungen aufgegriffen. Daraus kann gefolgert werden, dass die grundlegendere Frage das soziale Verhältnis der beiden und nicht eine mögliche Konversion von Rayḥāna zum Islam war. Auffällig ist aber, dass stets erzählt wird, dass sie Muslimin wurde, wenn Religion thematisiert wird.

Das unter dem Gesichtspunkt eines selbst- oder fremdbestimmten Verhaltens betrachtete Frauenbild ist äußerst ambivalent. Die älteren Überlieferungen⁵⁶ berichten jeweils in direkter Rede von Muḥammads Heiratsantrag und Rayḥānas Entscheidung und ihrer Antwort darauf. Durch die in direkter Rede überlieferte Zurückweisung des Heiratsantrags und somit auch ihrer Freilassung mit der Begründung, dass es für sie beide einfacher sei, wenn sie als Sklavin in seinem Besitz bliebe, wird sie (bezüglich dieser Entscheidung) als eine selbstbestimmte Frau vorgestellt. Das klingt paradox, aber auch wenn sie die Freiheit ablehnt, hat sie sich immer noch selbst dazu

⁵⁴ Vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 93.

⁵⁵ Nur eine Überlieferung (von al-Wāqidī) spricht dieses Thema nicht an, eine andere (von Ibn Saʿd) kann mit dem Angebot Muḥammads an Rayḥāna: „Wenn du Muslimin wirst, wählt dich der Gesandte Gottes für sich selbst aus.“ (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 94) dahingehend gedeutet werden.

⁵⁶ Im Folgenden werden die Überlieferungen von Ibn Iṣḥāq bzw. Ibn Hišām und al-Wāqidī als Gruppe der „älteren“ Überlieferungen bezeichnet, die von Ibn Saʿd als Gruppe der „jüngeren“. Diese grobe Unterscheidung treffe ich aufgrund der Lebensdaten und der starken thematischen Tendenzen und Besonderheiten in der Überlieferungsgruppe von Ibn Saʿd. Sicherlich ließen sich, und darauf muss ich hier im begrenzten Rahmen des Aufsatzes verzichten, viel genauere zeitliche Abstufungen ausmachen. Obwohl die Sterbedaten dreier dieser Überlieferer in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts zu verorten sind, sollen die Arbeiten von Ibn Hišām, da dieser die Sira Ibn Iṣḥāqs aus dem 8. Jahrhundert tradiert, und die von al-Wāqidī als „älter“ begriffen werden. Schließlich stand Ibn Saʿd als Sekretär in al-Wāqidīs Diensten und konnte dessen Werke als Grundlage für seine eigenen Arbeiten heranziehen, was ebenfalls den Generationensprung verdeutlicht. Im weiteren Verlauf und bezogen auf folgende Beispiele definiert sich die Gruppe der älteren Überlieferungen somit aus Ibn Iṣḥāq bzw. Ibn Hišām und al-Wāqidī und die Gruppe der jüngeren aus Ibn Saʿd, al-Buḥārī und aṭ-Ṭabarī.

entschieden. Ihr selbst wird das Wort erteilt, sie entscheidet darüber, den Heiratsantrag anzunehmen oder abzulehnen, wobei sie ihn immer ablehnt, und sie begründet ihre zurückweisende Haltung.⁵⁷ Demgegenüber treten in der Gruppe der jüngeren Überlieferungen verstärkt Berichte auf, die Rayḥāna passiv und eher fremdbestimmt erscheinen lassen. Häufig wird weder von einem Heiratsantrag noch von ihrer Antwort berichtet, sondern lediglich davon, dass Muḥammad sie geheiratet hat.

Bezogen auf das Thema Religion wird sie ebenfalls in den älteren Überlieferungen als selbstbestimmt beschrieben. Zwar konvertiert sie letztlich doch zum Islam, jedoch nicht ohne vorher zunächst den Islam abzulehnen und am Judentum festzuhalten. Die Überlieferungspassage über ihre spätere Konversion, die jeweils einmal in allen drei Kompilationen vorkommt, wirkt konstruiert und wie ein Zusatz in späterer Zeit nachgeschoben.

Interessant ist die Überlieferung von al-Wāqidī, in der sie von Ibn Saʿīya überzeugt wird, Muslimin zu werden. Durch seine Aussage, sie solle nicht ihrem Volk folgen, rückt er die Bedeutung der Religiosität des Volkes in den Vordergrund. Dadurch wird ersichtlich, dass die „Tradition der Vorfahren“ ausschlaggebend für die Religionszugehörigkeit war, so auch für Rayḥāna, die bei der Religion ihres Volkes⁵⁸ bleiben wollte. Doch ihre Motivation, einer Religion den Vorzug zu geben, ist nicht immer ersichtlich. Während sich ihr Entschluss, Jüdin zu bleiben, an der religiösen Tradition ihres Volkes orientiert, bleiben ihre Beweggründe, den Islam anzunehmen, unklar. Auffällig ist aber, dass sich die Überlieferungen, in denen sie den Islam nicht ablehnt, nur bei Ibn Saʿd finden, also in den jüngeren Traditionen. Vermutlich war es zum einen in späterer Zeit nicht mehr akzeptabel, dass berichtet wird, jemand im Umfeld des Propheten habe den Islam abgelehnt. Zum anderen schien es wichtig gewesen zu sein, dass das Thema Konversion generell aufgegriffen wird und Rayḥāna zum Islam konvertiert. Nur Ibn Saʿd legt Rayḥāna den Satz „Wahrlich, ich wähle Gott und seinen Gesandten“ in den Mund und lässt sie in einer anderen Überlieferung widerstandslos den Islam wählen. Sie wird zu einer einsichtigen Frau und wendet sich ohne Überzeugungsarbeit von außen dem Islam zu. Daher kann ein Bericht über ihre spätere Konversion entfallen. Die Widerstandskraft einer Jüdin, die sich konsequent weigert, die Religion ihres Volkes zu verlassen, wird in der Überlieferung fast ausradiert. Die literarische Ausmerzung oder Überlagerung nicht-islamischer Religion zeigt sich auch darin, dass das Judentum

⁵⁷ Was sie mit „leichter“ meinte, kann nur vermutet werden. Vielleicht war sie nicht dazu bereit, bestimmte Verpflichtungen zu übernehmen oder Beschränkungen zu erdulden, die sich im Zuge einer Heirat ergeben hätten. Ein Grund könnte die Separation gewesen sein, die den Ehefrauen des Propheten auferlegt worden sein soll.

⁵⁸ Es findet sich noch eine andere Passage, in der allgemein von den Frauen der Qurayza nach der Vertreibung ihres Stammes berichtet wird, dass sie bis zu ihrem Tod nicht von der Religion ihres Volkes ablassen wollten. Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Maḡāzī*, 523.

Rayḥānas nur in der Sīra und von al-Wāqidī explizit benannt wird, während Ibn Saʿd nur noch unspezifisch von der „Religion ihres Volkes“ oder „ihrer Religion“ spricht. Zusätzlich ändern die Überlieferer ihre Haltung gegenüber einer Heirat, da sie dieser nun gewillter zu begegnen scheint, wodurch Muḥammad nicht mehr aufgrund ihrer ablehnenden Haltung an Liebeskummer leiden muss.⁵⁹ Denn auch dies scheinen die jüngeren Überlieferungen ungern zu erwähnen. Bei Ibn Saʿd verdreht sich die charakterliche Ausgestaltung so weit, dass Rayḥāna selbst an starker Eifersucht leidet. Die Idealisierung ihres Bildes als Ehefrau des Propheten kulminiert in den Überlieferungen, die ihre Separierung thematisieren. Das von den älteren Überlieferungen erzeugte Frauenbild wird mit den zusätzlichen und nur von Ibn Saʿd aufgeführten Überlieferungen auf den Kopf gestellt.

Die literarisch ambivalente Gestaltung Rayḥānas veranschaulicht einen Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen, der auf religiöse Veränderungsprozesse zurückgeführt werden kann. Im Zuge der Etablierung und Ausdifferenzierung des Islam wird auch die Darstellung Rayḥānas immer stärker in einen islamischen Kontext eingebunden und verknüpft mit bestimmten sozialen Konventionen bezüglich einer Ehe des Propheten mit einer Frau. Die Wandlung ihres literarischen Bildes legt geradezu ein Zeugnis für einen religiösen Veränderungsprozess innerhalb einer Gesellschaft ab. Rayḥāna wird zu einer bereitwilligen Konvertitin und idealisierten Prophetenehefrau. Ihr werden emotionale Züge wie Eifersucht oder Liebeskummer wegen des Propheten zugewiesen und nicht umgekehrt Muḥammad, der sie in älteren Überlieferungen vergebens um ihr Einverständnis zur Heirat bittet. Gleichsam wirkt ihre Figur in der Gruppe der jüngeren Überlieferungen passiver, da sie seltener in direkter Rede zitiert wird und der Heirat oft weder ein Antrag bzw. eine Wahlmöglichkeit noch eine Entscheidung ihrerseits vorausgeschickt werden. Es scheint, als seien bestimmte Darstellungsweisen des Propheten und seiner Frauen in späteren Zeiten nicht mehr akzeptabel gewesen und entsprechend redigiert worden.

In der Überlieferungsgeschichte lässt sich somit eine Tendenz zur Verschiebung von der Darstellung einer selbstbestimmten, souveränen zu einer passiven, inkompetenten Frauengestalt feststellen. Jedoch kann trotz Ibn Saʿīyas Einflussnahme auf Rayḥāna nicht von Fremdbestimmung gesprochen werden, da kein äußerer Zwang erkennbar ist. Indem in der Entwicklung der Darstellung Rayḥānas der Islam in den Vordergrund und die Orientierung an der Tradition der Vorfahren und deren Religion in den Hin-

⁵⁹ Das Bild eines an Liebeskummer leidenden Propheten erscheint im Übrigen durch die etwas aus dem thematischen Rahmen von Heirat und Konversion fallende Überlieferung von Ibn Saʿd, in der Muḥammad von Rayḥāna so entzückt gewesen sein soll, dass er ihr alles gab, wonach sie fragte, realistischer. Dafür sprechen auch die Hinweise darauf, dass er oft bei ihr gewesen wäre, sie eine intensive und leidenschaftliche Beziehung geführt hätten und ihre Beschreibung als schön und elegant.

tergrund rückt und schließlich ganz verschwindet, finden in der Geschlechterkonstruktion von Rayḥāna religiöse Veränderungsprozesse einen Ausdruck. Ihre Figur wird von ihrer ursprünglichen, religiösen Tradition gelöst und in neue, vom Islam dominierte Verhaltenskonventionen eingebunden.

2. Priesterinnen der altarabischen Religion

Im Zusammenhang mit Rayḥāna wurde bereits angedeutet, dass die Überlieferungen mit der Zeit immer weniger von Religionen berichten, die in vorislamischer Zeit auf der Arabischen Halbinsel eine Rolle gespielt haben. Ebenso wenig vermitteln sie differenzierte Einblicke in ein kultisches Leben. Dies geschieht, obwohl Christentum⁶⁰ und Judentum⁶¹ bereits Jahrhunderte vor dem Islam von Norden und Süden aus auf die Arabische Halbinsel vorgedrungen waren, die dortigen Stämme Anhänger der altarabischen Religion waren⁶² und es nach manchen Berichten existentielle Auseinandersetzungen zwischen Muḥammad und den Anhängern anderer Religionen gab. Nach Dostal hat „die Kraft des neuen Glaubens [...] das Wissen über alle diese nun der Vergangenheit angehörenden religiösen Ausformungen verloren gehen“ lassen. Die vorislamische Zeit, nun als Schande empfunden und als Zeit der Unwissenheit (*ḡāhiliyya*) degradiert, „wurde mit dem Schleier der Missachtung bedeckt.“⁶³

Dies lässt sich auch anhand einiger Darstellungen von Frauen erkennen, die innerhalb des altarabischen Religionssystems möglicherweise als religiöse Spezialistinnen⁶⁴ tätig waren. Zwar erwähnen die Überlieferungen Wahrsagerinnen,⁶⁵ deuten ein weibliches Priestertum⁶⁶ an, berichten von ei-

⁶⁰ Siehe dazu Hartmut Bobzin, Mohammed, 57; Heinz Halm, Die Araber, 15–17; Bernard Lewis, Die Araber, 40.

⁶¹ Siehe dazu Halm, Die Araber, 17, 23; Watt / Welch, Der Islam I, 46; Wellhausen, Reste, 230.

⁶² Dass auch Muḥammad vor seinem Auftreten als Prophet die altarabische Religion praktizierte, lässt eine Überlieferung von Ibn al-Kalbī vermuten. Nach ihm habe Muḥammad in seiner Jugend der Göttin al-‘Uzzā geopfert. Vgl. Klinke-Rosenberger, Das Götzenbuch, 39. Dafür spricht auch, dass sein Großvater und dessen Söhne die Aufsicht über die mekkanischen Heiligtümer hatten. Vgl. Abdoljavad Falaturi, Der Koran, 66; Walter Dostal, Die Araber in der vorislamischen Zeit, 34.

⁶³ Dostal, Die Araber in der vorislamischen Zeit, 40.

⁶⁴ Als religiöser Spezialist wird eine Person bezeichnet, die spezifische Kompetenz im Bereich des religiösen Handelns oder Wissens erworben hat und dadurch Träger bestimmter religiöser (z.B. kultischer) Aufgaben ist. Siehe dazu Jörg Rüpke, Art. Funktionär, 159; ders., Spezialisten, 345–350.

⁶⁵ Vgl. Ibn Hišām, Sīra, Bd. I, 129–132, 284; aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḥ, Series I, 1617. Zu Wahrsagerinnen und Seherinnen siehe Wellhausen, Reste, 137–140; Nabia Abbott, Women and the State on the Eve of Islam, 260f.

⁶⁶ Die Aufgaben der Priester und Priesterinnen bestanden u. a. darin, Orakel zu erteilen und bei Befragungen Weisungen, Rechtsprechungen und allgemein Entscheidungen in

ner Prophetin⁶⁷ und Zauberinnen⁶⁸, jedoch bleiben deren Beschreibungen und die ihrer religiösen Funktionen oberflächlich und geben keine spezifischen Auskünfte über ihr religiöses Spezialgebiet, Rituale oder kultische Aktivitäten. Dass Frauen aber bezüglich der Kultstätten bestimmte Funktionen ausübten, lassen einige Überlieferungen folgern, wie z.B. die über die „Schlüsselbewahrerin“ der Ka‘ba⁶⁹.

Al-Wāqidī berichtet, dass Muḥammad bei der Eroberung Mekkas (630) die Ka‘ba nicht betreten konnte, da diese verschlossen war und sich der Schlüssel in der Obhut von Umm ‘Uṭmān bint Šayba befand.⁷⁰ Auf Muḥammads Befehl hin sollte ‘Uṭmān ibn Ṭalḥa, ihr Sohn, den Schlüssel holen. Umm ‘Uṭmān gewährte ihrem Sohn nur widerwillig Einlass in ihr Haus, weigerte sich vehement, ihm den Schlüssel auszuhändigen, den sie in ihrem Schoß versteckte, und verwickelte den Sohn in eine Diskussion. Erst als sie die drohenden Stimmen Abū Bakrs⁷¹ und ‘Umars⁷² hörte, kapitulierte sie und händigte den Schlüssel aus.⁷³ Damit endet der Bericht über sie und es bleibt unklar, welche Aufgaben sie in ihrer Position erfüllte oder welche Bedeutung einer Schlüsselbewahrung zukam. Dennoch wird ersichtlich, dass sie eine schützende und bewahrende Funktion bezogen auf das Heiligtum innehatte. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die Hauptaufgaben des arabischen Priestertums in Zentralarabien den Schutz und die Verwaltung der Kultstätten betrafen.⁷⁴ Deshalb deutet die Bewahrung des Schlüssels auf eine Priesterinnenfunktion Umm ‘Uṭmāns hin. Es wird nur für einen Moment das Bild einer selbstbestimmten und dominan-

schwierigen Fragen zu geben. Vgl. Wellhausen, *Reste*, 132–134; Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 48, 55.

⁶⁷ Vgl. at-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Series I, 1908–1921; V. Vacca, *Art. Sadjāḥ*, 738–739; Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 58f.; Nabia Abbott, *Women and the State in Early Islam*, 112f.

⁶⁸ Vgl. Wellhausen, *Reste*, 159–161.

⁶⁹ In der Ka‘ba in Mekka verehrten die Qurayš ihren Hauptgott Hubal, dessen Standbild sich neben dem zahlreicher anderer Gottheiten im Innern der Ka‘ba befand. Vgl. Watt / Welch, *Der Islam I*, 43f.; Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 43f.; Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, 366. In der Forschung ist es umstritten, ob er seine Stellung als Herr der Ka‘ba zu Muḥammads Lebzeiten bereits eingebüßt hatte und Allāh als eigentlicher „Hochgott“ verehrt wurde. Vgl. Hartmut Bobzin, *Der Koran*, 58; Noth, *Früher Islam*, 22; Watt / Welch, *Der Islam I*, 44; Karl Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 15.

⁷⁰ Ibn Hišām erwähnt sie in der *Sīra* mit ihrem eigentlichen Namen Sulāfa. Eine pikante Überlieferung über sie berichtet, sie habe ihre Söhne in einer Schlacht, in der Muḥammad gegen die Mekkaner kämpfte, verloren und geschworen, aus dem Schädel des Mörders Wein zu trinken. Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 557, 639.

⁷¹ Abū Bakr, nach Muḥammads Tod von 632 bis 634 der erste Kalif, war ein wohlhabender mekkanischer Kaufmann und einer der engsten Vertrauten Muḥammads.

⁷² ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, einer der engsten Berater des Propheten, übernahm nach Abū Bakr das Kalifenamt.

⁷³ Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 833.

⁷⁴ Vgl. Susanne Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*, 427.

ten Frau skizziert, die letztlich den religiösen Veränderungen wehrlos und ohnmächtig gegenübersteht. Damit spiegelt ihre Figur beispielhaft den Verdrängungsprozess der altarabischen Religion durch den Islam wider.

Die frühislamischen Überlieferungen bemühen sich zunehmend darum, die religiösen Spezialistinnen der altarabischen Religion gegenüber dem Erscheinen des Islam als machtlos darzustellen. Nur schemenhaft wird ersichtlich, dass diese einst machtvolle Repräsentantinnen ihrer Religion waren. Hierzu ein weiteres Beispiel: Nach al-Wāqidī sei nach der Eroberung Mekkas, als Muḥammad neben der Kaʿba eine Ansprache an die Bewohner hielt, plötzlich eine Frau erschienen, wohl aus einem der Kultbilder oder der Kaʿba heraustretend, die nackt, zerzaust und schwarz war und mit aufgelöstem Haar wehklagend ihr Gesicht zerkratzte. Muḥammad erklärte, dass dies Nāʿila⁷⁵ gewesen sei, die wüsste, dass sie nun nie mehr verehrt werden würde.⁷⁶ Ähnliches berichtet al-Wāqidī über die Kultstätte der Göttin al-ʿUzzā⁷⁷, bei deren Zerstörung eine schwarze, nackte Frau mit offenen Haaren aus dem Heiligtum heraustrat und erschlagen wurde.⁷⁸

Auch bei diesen beiden Frauen kann vermutet werden, dass es sich um in den Heiligtümern lebende Priesterinnen gehandelt hat.⁷⁹ In den Erzählungen wird den Frauen jede Möglichkeit auf Selbstbestimmung genommen. Sie müssen unter Zwang vom Gebiet ihrer Kultstätte weichen und von ihrer Funktion ablassen, wollen sie ihrer Hinrichtung entgehen. Die Beispiele stammen aus den älteren Überlieferungen. In den jüngeren Überlieferun-

⁷⁵ Nāʿila (und Isāf), ursprünglich ein Menschenpaar, sollen in der Kaʿba Unzucht getrieben haben und zur Strafe in Steine verwandelt worden sein. Vor oder in der Nähe der Kaʿba sollen ihre zwei Kultsteine gestanden haben, die hauptsächlich von den Ḥuzāʿa und den Qurayš verehrt wurden. Vgl. Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 34; Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, 366f.; Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 54.

⁷⁶ Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 841. Von einer schwarzen Frau, die sich am Vorhang der Kaʿba aufhielt, wird auch in einem Ḥadīṭ von al-Buḥārī berichtet. Im gleichen Ḥadīṭ wird erwähnt, dass es eine schwarze Frau gegeben hätte, die an epileptischen Anfällen litt und sich dabei entblößte. Vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 76,6. Diese bizarre Schilderung könnte in späterer Zeit der Dämonisierung einer in vorislamischer Zeit anerkannten religiösen Spezialistin gedient haben. Siehe Bärbel Köhler, *Die Frauen in al-Wāqidīs Kitāb al-Mağāzī*, 333.

⁷⁷ Al-ʿUzzā, deren Name mit „die Gewaltigste, die Mächtigste“ übersetzt werden kann, gilt als die jüngste der drei altarabischen Göttinnen. Sie wurde vor allem von den Qurayš verehrt. Ihre Anhänger pilgerten zu ihr, brachten ihr Geschenke und Opfer. Sie hatte ihren Wohnort in drei Bäumen, in einem Tal östlich von Mekka. Vgl. Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 38, 42f.; Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, 362.

⁷⁸ Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 873. Beinhauer-Köhler zieht in ihrem Aufsatz im vorliegenden Band, S. 189, die dazu passenden Überlieferung von Ibn al-Kalbī heran.

⁷⁹ Zwar werden die Frauen in den Texten als Göttinnen deklariert, doch bleibt es fraglich, ob sie als Göttinnen betrachtet wurden oder die Göttinnen verkörperten bzw. ein Wohnort für sie waren.

gen werden sie kaum mehr aufgegriffen. Hier gibt es nur vereinzelt und in charakteristisch anderer Weise Hinweise auf ein weibliches Priestertum.

Der von Ibn Saʿd verwendete Ausdruck *rabbat bayt* könnte eine solche Spur darstellen. Sarrāʾ bint Nabhān al-Ġanawīya wird als *rabbatu*⁸⁰ *baytin*⁸¹ *fī l-ġāhiliya* („Herrin eines Hauses in (der Zeit) der *ġāhiliya*“) beschrieben.⁸² Ein zum Verständnis hilfreicher Kontext findet sich nicht. Der Zusatz *fī l-ġāhiliya* weist auf eine Funktion oder Praktik hin, die sie in vorislamischer Zeit ausübte. Da *rabba* als Anrede von Göttinnen verwendet⁸³ und mit *bayt* ein Heiligtum bezeichnet wurde,⁸⁴ was auf einen religiösen Funktionsbereich hindeutet, und die Begriffe in Verbindung mit und bezogen auf Personen auch den Priester bzw. die Priesterin eines Heiligtums bezeichnen können,⁸⁵ dürfte Sarrāʾ in der Funktion einer Priesterin tätig gewesen sein. Stern vermutet, dass die Bezeichnung *rabbat bayt* zu Beginn des 7. Jahrhunderts eine semantische Veränderung erfahren hat und sich zunehmend nur noch auf Frauen bezog, die eine bessere soziale Stellung inne hatten.⁸⁶ Solch eine Bedeutung kann aber aufgrund der Verknüpfung mit *fī l-ġāhiliya* für die betrachtete Quellenstelle ausgeschlossen werden. Warum hätte es den Zusatz *fī l-ġāhiliya* gebraucht, wenn es um Sarrāʾs soziale Stellung oder ihr Besitztum ging? Warum sollte sich diesbezüglich für sie etwas in islamischer Zeit geändert haben? Geändert hat sich aber das religiöse Leben in Arabien, denn die Heiligtümer der altarabischen Religion wurden zerstört und ihr Personal verlor seine Funktion. Schemenhaft ist hier ein Hinweis auf eine altarabische religiöse Tradition zu erkennen, die in islamischer

⁸⁰ Arab. *rabba*, f. von *rabb* „Herr, Meister; Besitzer, Eigentümer; *ar-rabb* Gott der Herr; *rabb ad-dār* Hausherr“ (Wahrmund).

⁸¹ Arab. *bayt* „Zelt; Haus, Gebäude; Kaʿba; Palast, Kastell; Hausflur; Gemach“ (Wahrmund).

⁸² Vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 227.

⁸³ So geschehen bei der Göttin al-Lāt, die in ganz Zentral- und Nordarabien verehrt wurde. Al-Lāt bedeutet „die Göttin“, womit ihr Name das Femininum zu Allāh ist. Höfner vertritt die Ansicht, „daß ʾAllāt ursprünglich eine ähnlich allgemeine und überragende Gestalt gewesen sein dürfte wie ʾAllāh:“ (Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, 362.) Ihre zentrale Kultstätte war in Tāʾif östlich von Mekka. Die Hüter ihres Hauses waren die Banū ʿAttāb vom Stamm Ṭaqīf, die sie *ar-rabba* „die Herrin“ nannten. Vgl. al-Wāqidi, *Kitāb al-Maġāzī*, 972; Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 38, 93; Wellhausen, *Reste*, 30ff., 218; Patricia Monaghan, *Lexikon der Göttinnen*, 17; Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*.

⁸⁴ Die Kaʿba wurde als „Haus Gottes“, *baetyl*, bezeichnet, was für griech. *baitulos*, *baitulon* steht und das Äquivalent des hebr. Wortes *Beth-el* „Haus Gottes“ ist. *Baetyl* wurde erst nur der Stein genannt, doch in einigen arabischen Heiligtümern gab es auch ein Gebäude oder *bayt* „Haus“, das den Stein verdeckte oder ihn beinhaltete. Es gab auch den Ausdruck „Herr dieses Hauses“, was die Kaʿba in Mekka betrifft. Vgl. Watt / Welch, *Der Islam I*, 43f.; Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 86.

⁸⁵ Vgl. Abbott, *Women and the State on the Eve of Islam*, 261.

⁸⁶ Vgl. Gertrude H. Stern, *The First Women Converts in Early Islam*, 298.

Zeit nicht mehr toleriert wurde. An der Darstellung Sarrā's wird ersichtlich, dass jüngere Überlieferungen kaum einen Bezug zwischen Frauen und ihrer Funktion im altarabischen Religionssystem herstellen und sie fast gänzlich in einen islamischen Kontext einbinden. Wichtig war lediglich, zu erwähnen, dass sie Musliminnen wurden und vom Propheten Überlieferungen weitergaben.

3. Frauen zwischen Akzeptanz und Opposition zum Islam

In Anbetracht der Darstellungen der religiösen Spezialistinnen könnte man nun vermuten, dass die frühislamischen Texte generell wenig von den Anhängerinnen der altarabischen Religion erzählen und wenn, sie eher fremdbestimmt konzipieren – schließlich handelte es sich bei solchen oft um Gegnerinnen Muḥammads. Doch dies ist keineswegs der Fall. Zwar dominieren in den Überlieferungen Berichte über Anhängerinnen Muḥammads, hunderte Frauen werden erwähnt, die Musliminnen wurden, doch verschweigen die Kompilatoren nicht, dass Frauen Muḥammads Botschaft ablehnten, ihn diffamierten und sogar versuchten, ihn zu ermorden.⁸⁷

Herausragendes Beispiel ist Hind bint 'Utba,⁸⁸ die als eine der hartnäckigsten Widersacherinnen Muḥammads beschrieben wird. Einer renommierten Qurayšitenfamilie entstammend war sie die Frau von Abū Sufyān,⁸⁹ einem reichen und angesehenen Kaufmann und Anführer der dem Propheten feindlich gesonnenen Mekkaner. Kurz vor der Einnahme Mekkas wurde Abū Sufyān Muslim und empfahl den Qurayš, Mekka den Muslimen zu übergeben. Hind protestierte gegen die Entscheidung ihres Mannes und denunzierte ihn öffentlich als Verräter seines Volkes. Wütend eilte sie zu ihm, packte und beschimpfte ihn und forderte zornig seine Ermordung. Die Mekkaner stimmten ihrer Forderung zu.⁹⁰ Sie trat wesentlich energischer als ihr Mann auf, führte oppositionelle Reden gegen Muḥammad und hielt konsequent an ihrer ursprünglichen Religion fest.⁹¹ In der Sira versiegen

⁸⁷ Zum Mordversuch einer Jüdin an Muḥammad siehe Ibn Hišām, Sīra, Bd. I, 764f.; aṭ-Ṭabarī, Ta'rīḥ, Series I, 1583f.; al-Wāqidi, Kitāb al-Mağāzī, 678; al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, 51,28; Ibn Sa'ad, Ṭabaqāt, Bd. II, Teil 1, 78.

⁸⁸ Vgl. Renate Jacobi, Porträt einer unsympathischen Frau, 85–107. Jacobi versucht, die Figur anhand von Quellen bis zum 10. Jahrhundert zu rekonstruieren und die These zu belegen, dass sich mit ihrer Person „der fundamentale Wandel aufzeigen läßt, den die islamische Gesellschaftsordnung für die arabische Frau bedeutete.“ (85)

⁸⁹ Aus dieser Ehe ging der spätere Umayyadenkalif Mu'āwiya hervor, weswegen angenommen wird, dass ihre charakterliche Gestaltung der Propaganda gegen die Umayyadendynastie diene. Vgl. Karen Armstrong, Muhammad, 338; Abbott, Women and the State on the Eve of Islam, 274f., 278. Vor Abū Sufyān hatte sie bereits zwei Ehemänner, mit denen sie ebenfalls Kinder hatte. Vgl. Jacobi, Porträt einer unsympathischen Frau, 88.

⁹⁰ Vgl. Ibn Hišām, Sīra, Bd. I, 813–815. Siehe auch al-Wāqidi, Kitāb al-Mağāzī, 795, 823.

⁹¹ Dass ihre Antipathie gegenüber Muḥammad nicht nur religiös motiviert war, wird in

mit diesen Passagen die Berichte zu Hind. Doch andere Tradenten wie aṭ-Ṭabarī, Ibn Saʿd oder al-Wāqidi lassen die neugierige Leserschaft nicht in Unkenntnis darüber, wie ihre Geschichte ausging. Ihre zornige Revolte konnte nicht verhindern, dass sie sich zum Islam bekennen musste, um ihr Leben zu retten. Denn wegen Leichenschändung⁹² stand ihr Name auf einer Liste von Leuten, die bei der Einnahme Mekkas zu töten waren.⁹³

In dem von aṭ-Ṭabarī⁹⁴ beschriebenen Konversionsvorgang versucht sie mit provokanten Gegenfragen die Forderungen Muḥammads in Frage zu stellen. Sie kritisiert die an die Frauen gerichtete Direktive, Gott keine Teilnehmer beizugesellen, und behauptet, damit würde Muḥammad ihnen, den Frauen, etwas auferlegen, was er den Männern nicht auferlegt hätte.⁹⁵ Sie plädiert somit für eine Gleichbehandlung von Männern und Frauen auf der Ebene religiöser Verpflichtungen. Auf den Befehl, die Ehe nicht zu brechen, fragte sie: „O Gesandter Gottes, kann eine freie Frau^[96] die Ehe brechen?“⁹⁷ Damit interpretiert sie ihren Status als Frau in einer ehelichen Verbindung⁹⁸ als selbstbestimmt und unabhängig.⁹⁹ Hinds Eheverständnis scheint sich dabei an vorislamischen matrilinearen Gesellschaftsnormen zu orientieren, in denen Frauen die Möglichkeit hatten, mit mehreren Männern (auch gleichzeitig) sexuelle Beziehungen zu führen.¹⁰⁰ Auf Muḥammads Forderung, die

den Überlieferungen über ihre Erlebnisse in den Schlachten deutlich, durch die sie ihren Vater, Bruder, Sohn und Onkel verloren haben soll. Sie soll gelobt haben, ihre Angehörigen zu rächen, und indem sie mit weiteren Frauen zusammen die Leichen der Muslime nach einer Schlacht schändete, löste sie ihr Rachegeübde ein. Vgl. Jacobi, Porträt einer unsympathischen Frau, 89–93; al-Wāqidi, Kitāb al-Mağāzī, 202–206, 274.

⁹² Siehe vorige Anmerkung.

⁹³ Vgl. aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḥ, Series I, 1641–1643.

⁹⁴ Ähnlich findet sich die Passage bei Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 4. Aṭ-Ṭabarī führt seinen Bericht über Hinds Konversion auf Ibn Isḥāq zurück, doch in der durch Ibn Hišām tradierten Sīra-Version findet sich diese Passage nicht. Entweder lag sie Ibn Hišām nicht vor oder er eliminierte sie. Der einzige, der auf die Darstellung Hinds weitgehend verzichtet, ist al-Buḥārī. Vgl. al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, 34,97; 46,18; 63,23.

⁹⁵ Vgl. aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḥ, Series I, 1643.

⁹⁶ Arab. ḥurra „freigeborene, edle Frau“ (Wahrmund).

⁹⁷ Aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḥ, Series I, 1643. Für eine differenzierte Deutung des Begriff *zī-nāʾ* (hier mit „eherechen“ übersetzt) siehe den Aufsatz von Bärbel Beinhauer-Köhler in diesem Sammelband S. 179–192.

⁹⁸ Zur Vielfalt der „Eheformen“ in vorislamischer Zeit vgl. die Anmerkungen oben. Die rechtlichen Regelungen späterer islamischer Zeit dürfte es nicht gegeben haben. Siehe Gertrude Stern, Marriage in Early Islam.

⁹⁹ Über ihre autonomen Entscheidungen bezüglich ihrer Ehemänner berichtet Ibn Saʿd. Ihrem Vater macht sie unmissverständlich klar, dass sie selbst über ihre Angelegenheiten bestimmt und er sie keinem Mann zur Frau geben sollte, den sie nicht für sich selbst in Betrachtung zieht. Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 171.

¹⁰⁰ Vgl. Watt / Welch, Der Islam I, 132f.; Gost, Die Geschichte des Harems, 48f.

Frauen sollen ihre Kinder nicht töten,¹⁰¹ entgegnete sie: „Wir haben sie aufgezogen, als sie Kinder waren, und du hast sie am Tag von Badr getötet, als sie Erwachsene waren.“¹⁰²

Al-Wāqidi überliefert ebenfalls Hinds Übertritt zum Islam, doch erscheint sie hier demütiger und vorsichtiger. Z.B. gab sie sich erst zu erkennen, nachdem sie Muḥammad versichert hatte, eine wahrhaftige Gläubige zu sein,¹⁰³ und sprach „Freundlichkeiten“ aus,¹⁰⁴ die ihr Muḥammad aber wohl nicht glaubte.¹⁰⁵ Nach ihrer Konversion eilte sie nach Hause und zerschlug ihr Kultbild.¹⁰⁶

Die literarische Gestaltung ihrer Figur weist eine erstaunliche Kontinuität auf und sie wird fast durchweg als selbstbestimmt und dominant beschrieben. Ihr Denken und Handeln orientiert sich strikt an normativen Instanzen wie Stammesregeln, altarabischem Kult und vorislamischen Gesellschaftskonventionen, die nicht konform gingen mit Muḥammads Forderungen und seiner Botschaft. Ihr Charakter ist geprägt von großer Loyalität gegenüber den von ihr verehrten Gottheiten und ihrer Sippe und der Entschlossenheit, die ihr vertrauten Werte und Lebensvorstellungen zu verteidigen. So begegnet sie Muḥammads Verordnungen mit kritischen Äußerungen, was sie als eine emanzipierte Frau erscheinen lässt, die klare Vorstellungen über Religion und selbstbestimmte Lebensführung hat. Fremdbestimmen, durch den Zwang, den Islam anzunehmen, lässt sie sich erst, als ihr Leben in Gefahr gerät. Die Darstellung Hinds spiegelt beispielhaft die Konflikte und Spannungen wider, die aus der Ablöse von matrilinearen zu patrilinearen Familien- und Stammesstrukturen resultieren.

¹⁰¹ Das Verbot, Kinder zu töten, bezieht sich entweder auf die Tötung von Mädchen nach der Geburt, was in vorislamischer Zeit praktiziert worden sein soll, oder auf Abtreibung. Vgl. Mernissi, *Der politische Harem*, 255; Annemarie Schimmel, *Meine Seele ist eine Frau*, 25; Gost, *Die Geschichte des Harems*, 50.

¹⁰² At-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, Series I, 1643. Ibn Saʿd überliefert: „Hast du uns ein Kind gelassen, das du nicht in Badr getötet hast?“ (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 4.)

¹⁰³ „O Gesandter Gottes, gelobt sei Gott, der die Religion verkündet, die er für sich gewählt hat, damit du Erbarmen mit mir hast, o Muḥammad. Ich bin wahrlich, bei Gott, eine wahrhaftig gläubige Frau.“ (Wāqidi, *Kitāb al-Maḡāzī*, 850.) Die Huldigung seiner Familie bezeugt sie auch in Ḥadīṭen. Vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 83,2.

¹⁰⁴ „[Früher war es so, dass ich dachte,] es gibt niemanden unter den Zeltbewohnern auf Erden, den ich lieber erniedrigt sehen würde, als die Leute deines Zeltes. Jetzt ist es so, dass es niemand von den Zeltbewohnern auf Erden gibt, den ich lieber geehrt sähe, als die Leute deines Zeltes.“ (Wāqidi, *Kitāb al-Maḡāzī*, 850.)

¹⁰⁵ Dies lässt seine spöttische Replik: „Und noch mehr“ (Wāqidi, *Kitāb al-Maḡāzī*, 850), vermuten.

¹⁰⁶ Vgl. al-Wāqidi, *Kitāb al-Maḡāzī*, 871. Die Mekkaner hatten in ihren Häusern Kultbilder, die sie beim Betreten oder Verlassen der Häuser berührten, um „gesegnet“ zu sein. Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 54; Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch*, 47.

Hind ist nicht die einzige Figur in den Überlieferungen, die den Islam offenkundig ablehnte. In der Sīra wird von Umm Ġamīl¹⁰⁷ berichtet, dass sie einmal aufgebracht, mit einem Mörser in der Hand, Muḥammad bei der Kaʿba aufsuchte, weil sie von ihm verunglimpft wurde.¹⁰⁸ Sie sah Abū Bakr, fragte ihn nach dem Propheten und erklärte, dieser habe sie mit einem *hiġāʾ*¹⁰⁹ belegt.¹¹⁰ Wütend bemerkte sie, sie hätte ihm mit dem Stein in ihrer Hand in seinen Mund geschlagen, hätte sie ihn gefunden. Zu Muḥammads Glück verhinderte Gott in diesem Moment, dass sie ihn sah, obwohl er neben Abū Bakr saß. Sie erklärte, ebenso wie er, eine Dichterin¹¹¹ zu sein, und sagte: „Wir widersetzen uns dem Verachteten, wir weisen seine Befehle zurück, wir verabscheuen seine Religion!“¹¹² Nicht nur ihre ablehnende Haltung gegenüber Muḥammad, seinen Forderungen und seiner religiösen Bewegung werden in den Versen deutlich, sondern sie droht ihm sogar mit Gewalt. Dass Frauen ihren Missmut über die von Muḥammad verkündete Religion in Gedichten ausgedrückt haben, bezeugen weitere Überlieferungen. Auch ʿAṣmāʾ bint Marwān soll gegenüber Muḥammads Botschaft feindliche Verse gedichtet haben, weswegen sie getötet wurde.¹¹³

¹⁰⁷ Sie war Abū Sufyāns Schwester und die Frau von Abū Lahab, der ein erbitterter Feind Muḥammads war.

¹⁰⁸ Muḥammad bekam in Mekka eine Offenbarung, die sich auf ihn boykottierende Personen bezog. Genannt wurden auch Abū Lahab und seine Frau. Sure 111 bezeichnet Umm Ġamīl als Brennholzträgerin, das typische Bild einer Sklavin. Ihr vornehmer Stand wird ihr in der Offenbarung aberkannt. Vgl. Rudi Paret, *Der Koran*, 528ff. Khoury interpretiert die Bezeichnung Brennholzträgerin dahingehend, dass eine solche verleumderische Reden verbreitet. Vgl. *Koran* [dt./arab.], 799.

¹⁰⁹ Arab. *hiġāʾ* „Satire, Schmähschrift; bissige Bemerkung“. Laut Guillaume wird mit *hiġāʾ* eine Art „Zauber“ gemeint. „Umm Jamīl’s object in trying to smash Muhammad’s mouth was to destroy his organs of speech so that he could no longer utter magical curses.“ (Ibn Hišām, *Sīra* [engl.], 161.)

¹¹⁰ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 233.

¹¹¹ Um die Bedeutungsträchtigkeit ihrer Bezeichnung als „Dichterin“ zu verstehen, soll kurz auf die Rolle des Dichters in vorislamischer Zeit eingegangen werden. Der Poet wurde als eine Person betrachtet, die befähigt war, ein bestimmtes Wissen zu erwerben, das den „gewöhnlichen“ Menschen verwehrt blieb. Die ursprüngliche Bedeutung von Poet, arab. *šāʿir*, war „jemand, der weiß“ und das Wort für Dichtkunst (*šīʿr*) bedeutete „Wissen“. Welche Art von Wissen genau gemeint ist, ist unklar. Charakteristisch für die altarabische Dichtung ist, dass der Dichter sein Wissen nicht nur wiedergibt, sondern explizit darauf verweist, dass er weiß, dass etwas Bestimmtes so ist. (Vgl. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 12ff.) Der Dichter wurde als von Geistern inspirierter Sprecher verstanden, weshalb Muḥammad mehrfach der Vorwurf gemacht wurde, kein Prophet, sondern ein von einem Geist besessener Dichter zu sein. Auf dem Hintergrund dieser kulturgeschichtlichen Kenntnisse wird die Besonderheit Umm Ġamīls Äußerung deutlich.

¹¹² Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 233.

¹¹³ Vgl. al-Wāqidi, *Kitāb al-Maġāzī*, 172f.; Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 995f.; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. 2, Teil 1, 18.

Mit einer Überlieferung von al-Wāqidī liegt ein exquisites Beispiel vor, dass sich Frauen, was ihre Handlungen betraf, zwar fremdbestimmen ließen, wenn sie keine andere Wahl hatten, jedoch dies für ihren emotionalen Bereich konsequent von sich wiesen. So soll Ğuwayriya bint Abī Ğahl¹¹⁴, nachdem in Mekka das erste Mal zum Gebet gerufen wurde und der Gebetsrufer forderte: „Bezeugt, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist“¹¹⁵, geschworen haben, sie wolle zwar das Gebet verrichten, aber nie den lieben, der ihre Liebsten getötet hat.¹¹⁶

Die Ablehnung Muḥammads und seiner Botschaft zog ihre Kreise weit über Mekka hinaus. Auch die Taqīf, die Bewohner von Ṭāʾif, weigerten sich, von der Verehrung ihrer Göttin al-Lāt abzulassen und zum Islam zu konvertieren.¹¹⁷ Sie versuchten z.B. eine Belagerung ihrer Festung durch die Muslime mit den magischen Kräften einer Zauberin abzuwenden.¹¹⁸ Doch all dies half nichts und als das Kultbild ihrer Göttin durch die Muslime zerstört wurde, kamen die Frauen der Taqīf weinend aus ihren Häusern und klagten: „Weint um sie, die Schutz gewährt! / Statt zu kämpfen mit dem Schwert, / haben Feige sie entehrt.“¹¹⁹

Wiederum lässt sich die Tendenz erkennen, dass eher die älteren Traditionen von dem Islam und Muḥammad feindlich gesonnenen Frauen berichten, aber eben keinesfalls ausschließlich.¹²⁰ Dies lässt vermuten, dass Darstel-

¹¹⁴ Ğuwayriya war die Tochter von Abū Ğahl. Er gilt als der bedeutendste Gegner Muḥammads und war für den Boykott und die Verfolgung vieler Musliminnen und Muslime verantwortlich.

¹¹⁵ Al-Wāqidī, Kitāb al-Maġāzī, 846.

¹¹⁶ Vgl. al-Wāqidī, Kitāb al-Maġāzī, 846. Sie fügte ihrer Aussage hinzu, dass schließlich auch ihr Vater als Prophet hätte auftreten können, doch dies zurückwies, da er sich nicht gegen sein Volk stellen wollte.

¹¹⁷ Vgl. al-Wāqidī, Kitāb al-Maġāzī, 929, 968; Ibn Hišām, Sīra, Bd. I, 873, 916; aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḫ, Series I, 1691f. Im Kontext ihres Aufsatzthemas im vorliegenden Sammelband verweist Bärbel Beinhauer-Köhler ebenso auf die Geschehnisse um die Taqīf und ihre Göttin, siehe Beinhauer-Köhler, S. 189–190.

¹¹⁸ Als Muḥammad 630 ihre Stadt erobern wollte, verschanzten sie sich in ihrer Burg und schickten eine Zauberin heraus, die, vielleicht auf der Burgmauer stehend, den Truppen Muḥammads ihre entblöbte Vulva zeigte. Nach al-Wāqidī wollten die Taqīf auf diesem Wege Unheil von ihrer Verschanzung fernhalten. Vgl. al-Wāqidī, Kitāb al-Maġāzī, 926. Das Zeigen der entblöbten Vulva hat hier eine apotropäische Funktion.

¹¹⁹ Ibn Hišām, Sīra [dt.], 244.

¹²⁰ Über Hind und ihre Widerspenstigkeit berichten bis auf al-Buḥārī alle herangezogenen Kompilationen. Ebenso verschweigen sie den Mordversuch an Muḥammad nicht. (Siehe Anmerkung oben.) Auffällig ist, dass sich einige Berichte nicht mehr in jüngeren Überlieferungen finden, obwohl sich dies durch das Verhältnis der Tradenten hätte ergeben können. Während aṭ-Ṭabarī, der sich auf Ibn Isḫāq beruft, von Hinds Konversion während der Einnahme Mekkas berichtet, findet sich dieser Bericht in der Sīra in der Tradition von Ibn Hišām nicht mehr. Während al-Wāqidī noch über die Aussage Ğuwayriyas, Muḥammad nicht lieben zu können, berichtet, finden sich zwar bei Ibn Saʿd diverse Anga-

lungen von Muḥammads Feindinnen in späterer Zeit ungerne in die Sammlungen aufgenommen wurden. Die Frauen treten durchweg selbstbestimmt auf und orientieren ihre Denk- und Verhaltensweisen an herkömmlichen Traditionen. Der religiöse Veränderungsprozess der arabischen Gesellschaft lässt den Frauen oft keine andere Wahl, als Muḥammads Botschaft zu akzeptieren und sich fremdbestimmen zu lassen. Trotzdem wird dies nicht für alle Charaktere überliefert und die Frauen treten in ihrer antagonistischen Haltung gegenüber Muḥammad frei auf und ihr Charakter wird nicht idealisiert oder einem islamischen Kontext angepasst.

Deutlich beliebter auch in den jüngeren Traditionsstufen sind Darstellungen von Frauen, die sich selbstbestimmt Muḥammad anschließen, auch wenn sie dadurch Streit mit ihrer Familie, bedrohliche Lebenssituationen oder sogar ihren Tod¹²¹ in Kauf nehmen müssen. Anhand der Überlieferungen über Umm Kulṭūm wird beispielsweise ersichtlich, dass die Entscheidung einer Person für den Islam und Muḥammad nicht ohne Weiteres von der eigenen Gemeinschaft akzeptiert wurde. Für sie war nicht erst ihre Flucht nach Medina ein gefährliches Unterfangen, weil ihre Brüder sie verfolgten und sie generell den Gefahren der Wüste ausgesetzt war, sondern bereits ihr Zurückbleiben in Mekka, da sie dort wegen ihrer religiösen Ansichten verspottet und diskriminiert wurde.¹²² Um ihrer prekären Situation zu entkommen, nahm sie 628 unter dem Vorwand, ihre Verwandten zu besuchen, eine gefährliche Flucht von Mekka nach Medina auf sich – eine Flucht, wie sie selbst erklärt, zu Gott und seinem Propheten.¹²³ Mit Umm Kulṭūm liegt nicht das einzige Beispiel einer Frau vor, die selbstbestimmt über ihre religiöse Zugehörigkeit und ihren Lebensweg entscheidet und sich Muḥammad anschließt, wenn auch die Überlieferungen äußerst wenige Beispiele dazu aufführen. Ähnliches berichtet Ibn Saʿd von Qayla bint Maḥrama, die nach dem Tod ihres Mannes ihre neue Lebenssituation selbstbestimmt gestaltet und ihre Familie verlässt, um mit Muḥammad und seiner Gemeinschaft zu leben.¹²⁴

ben zu ihr, doch keine geäußerte Abneigung gegen Muḥammad oder seine Botschaft. Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 191. Einige der antagonistisch konzipierten Frauengestalten, wie Ġuwayriya und Umm Ġamīl, finden sich ausschließlich in älteren Werken.

¹²¹ Über Sumayya bint Ḥubbāṭ z.B. wird berichtet, dass sie ihren Glauben an die Botschaft Muḥammads nicht aufgeben wollte, weswegen sie gequält und getötet wurde. Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 193.

¹²² Vgl. Abbott, *Women and the State in Early Islam*, 109.

¹²³ Vgl. al-Wāqidī, *Kitāb al-Maġāzī*, 630f. Nach den Überlieferungen war sie nicht die einzige Frau, die eine Flucht zu Muḥammad gewagt hat, aber namentlich wird nur sie genannt. Vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 54,15; Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 6f.; Ibn Hišām, *Sira*, Bd. I, 754f.

¹²⁴ Vgl. Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 228.

Dass ein Bekenntnis zur Botschaft Muḥammads auch vorerst nur im Geheimen stattfinden konnte, berichtet eine Überlieferung über Fāṭima bint al-Ḥaṭṭāb.¹²⁵ Sie entschied sich zwar, gemeinsam mit ihrem Mann an Muḥammads Botschaft zu glauben, doch hielt sie dies vor ihrem Bruder, ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb, geheim.¹²⁶ Eines Tages erfuhr dieser davon und suchte sie verärgert auf. Es kam zu einer lautstarken und handgreiflichen Auseinandersetzung zwischen ʿUmar und Fāṭimas Mann, bei der Fāṭima von ʿUmar verletzt wurde. Daraufhin entschied sie sich, zuzugeben: „Ja, wir sind Muslime geworden und glauben an Gott und seinen Propheten. Mache mit uns, was du willst!“¹²⁷ Die Szene lässt Fāṭima sehr selbstbestimmt erscheinen: Sie bestimmt über ihre religiöse Zugehörigkeit, im Übrigen ebenso über die ihres anwesenden Mannes („wir“, „uns“), ergreift das Wort in der Auseinandersetzung mit ʿUmar, wirft sich zwischen die Handgreiflichkeiten der Männer und hält resolut an ihrem Glaubensentschluss fest. Doch durch die vorangehende Geheimhaltung wird eine Fremdbestimmung erkennbar, von der sie sich erst im Verlauf der Erzählung befreit. Beachtenswert ist dabei die Aktivität Fāṭimas im Gegensatz zum Verhalten ihres Mannes, der eher passive Randgestalt des Geschehens bleibt. Möglicherweise resultiert das aus dem geschwisterlichen Verhältnis von Fāṭima und ʿUmar, das auch ihre religiösen Entscheidungen zu beeinflussen schien.¹²⁸ Auch hier findet sich der Hinweis, dass die Religionszugehörigkeit von der Familie bzw. dem Stamm und von der Tradition der Vorfahren abhing.

Ein letztes Beispiel sei mit Umm Ḥabība, der Tochter Abū Sufyāns und Ehefrau des Propheten, gegeben. Von ihr wird überliefert, dass sie trotz der ablehnenden Haltung ihres Vaters gegenüber Muḥammads Botschaft den Islam annahm und ihrer Religion treu blieb, selbst als ihr erster Mann während ihres Aufenthaltes in Abessinien¹²⁹ zum Christentum konvertierte.¹³⁰ Nach ihrer Rückkehr von Abessinien suchte sie ihr Vater in Medina auf, als sie bereits Muḥammads Frau war.¹³¹ Zwischen den beiden kam es

¹²⁵ Fāṭima bint al-Ḥaṭṭāb gehörte zu den Frauen, die sich früh in Mekka bekehrt haben. Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 163; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, 195. In den untersuchten Kompilationen findet sich die folgende Geschichte über Fāṭima ausschließlich in der *Sīra*.

¹²⁶ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 225.

¹²⁷ Ibn Hišām, *Sīra*, Bd. I, 226.

¹²⁸ In der Darstellungsweise von Fāṭima und ihrem Bruder kristallisieren sich wahrscheinlich vorislamische matrilineare Gesellschaftsnormen heraus, die eher Bruder und Schwester miteinander interagieren lassen.

¹²⁹ 615 flüchteten die ersten Musliminnen und Muslime von Mekka aufgrund der Verfolgungen durch die Qurayš nach Abessinien. Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* [dt.], 65f.

¹³⁰ Vgl. Abbott, *Women and the State in Early Islam*, 107; Stern, *The First Women Converts in Early Islam*, 293.

¹³¹ Hintergrund der Überlieferung ist die Bekräftigung des Vertrages von Ḥudaybiya (628), wegen der Abū Sufyān auf dem Weg zu Muḥammad nach Medina war und bei seiner Ankunft seine Tochter konsultierte.

zum Disput: Umm Ḥabības Vater klagte, „Oh Töchterchen, Schlechtes ist mit Deinem Wissen geschehen“¹³², als diese ihm vorwarf, er sei ein schmutziger Polytheist. Sie entgegnete, dass sie von Gott auf den rechten Weg zum Islam geführt wurde, und drückte ihr Unverständnis darüber aus, was ihn davon abhalten würde, den Islam anzunehmen. Zusätzlich kritisierte sie seine Religion, da er einen Stein verehren würde, der weder hören noch sehen könne. Für Abū Sufyān hingegen war es unvorstellbar, sich von der Religion seiner Vorfahren abzuwenden.¹³³ Umm Ḥabība wird als eine fromme Muslimin beschrieben, die sich absolut sicher ist, mit dem Islam den richtigen Weg eingeschlagen zu haben. Die religiöse Kluft zwischen Vater und Tochter signalisieren die Begriffe *dīn*¹³⁴ und *islām*¹³⁵, letzterer bindet Umm Ḥabība besonders in einen islamischen Kontext ein.¹³⁶ Da ihre Aussagen und Handlungen frei von Zwang sind, wird sie in ihrer religiösen Überzeugung als selbstbestimmt dargestellt. Gegenüber der altarabischen Religion scheint sie eine radikal ablehnende Haltung eingenommen zu haben, da sie sich völlig von ihrem Vater abwendet, nicht auf ihn hört und den Gottheiten der Religion ihrer Vorfahren jegliche Macht abspricht.

III. Fazit

Ließen sich im Rahmen des Aufsatzes auch nur wenige Überlieferungen unterschiedlich tiefgehend betrachten, stechen doch einige auffällige Charakteristika der weiblichen Geschlechterkonstruktionen hervor.¹³⁷ Zu-

¹³² Al-Wāqidī, Kitāb al-Mağāzī, 793; siehe auch Ibn Saʿd, Ṭabaqāt, Bd. VIII, 70; at-Ṭabarī, Taʾrīḥ, Series I, 1623; Ibn Hišām, Sira, Bd. I, 807.

¹³³ Vgl. al-Wāqidī, Kitāb al-Mağāzī, 792f.

¹³⁴ Arab. *dīn* „religiöser Kult, Religion, Glaube; Sitte, Gewohnheit; Gericht, Urteil“ (Wahrmund).

¹³⁵ 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, S. 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; Hans-Michael Haußig, Der Religionsbegriff in den Religionen. Konkret als Eigenbezeichnung für Muḥammads Religion lässt sich der Begriff erst für die medinensischen Suren belegen, wo er in Verbindung mit *dīn* auftritt.

¹³⁶ Während al-Wāqidī Umm Ḥabība ihre religiöse Zugehörigkeit zu Muḥammads Religion mit der Selbstbezeichnung der Muslime (*islām*) unterstreichen lässt, lässt er Abū Sufyān den Begriff *dīn* verwenden, um über die Religion seiner Vorfahren zu sprechen.

¹³⁷ Sicherlich müssen die Überlieferungen, um ein umfassenderes Bild der Geschlech-

nächst kann festgehalten werden, dass sich beim Betrachten eines bestimmten Charakters, wie dem von Rayḥāna, Tendenzen ergeben, von denen sich einige, wenn auch nicht alle, in einer Zusammenschau mit anderen Geschlechterkonstruktionen bestätigen. Während das Bild Rayḥānas einen Wandlungsprozess von einer souveränen und selbstbestimmten zu einer eher passiven Figur sowie von einer überzeugten Jüdin zu einer frommen Muslimin aufweist, bleiben andere Geschlechterkonstruktionen, was das dargestellte selbstbestimmte Denken und Verhalten sowie die religiöse Überzeugung betrifft, konstant. Brüche sind kaum und wenn dann nur an prägnanten Stellen festzustellen. Andere Charaktere werden durchgehend selbstbestimmt beschrieben.

Ebenso wurde offensichtlich, dass sich Aspekte von Selbst- und Fremdbestimmung in den Geschlechterkonstruktionen der Anhängerinnen Muḥammads wie auch seiner Gegnerinnen finden. Auch die Frauen, die zur Annahme des Islam gezwungen werden, versuchen an ihrer Souveränität festzuhalten. Dem Islam feindlich gesonnene Figuren wurden von den jüngeren Überlieferungen nicht völlig ausgemerzt oder geglättet. Aber eine differenzierte Erinnerung an sie erschien in späterer Zeit als unpassend. Völlig schemenhaft wird hingegen die Darstellung der religiösen Spezialistinnen anderer vor- und nebenislamischer Religionen. Ihre Geschichte lassen die Überlieferer nicht mit einer (wenn auch erzwungenen) Konversion zum Islam enden, denn vielleicht verkörpern die Darstellungen ihrer Machtlosigkeit und Vernichtung dafür viel zu vortrefflich und anschaulich den Sieg des neuen Religionssystems. Hier gehen die Schreiber anders vor: Die älteren Überlieferungen greifen Berichte über sie auf und stellen die religiösen Funktionsträgerinnen machtlos dar, indem die Muslime ihnen jegliche Möglichkeit auf Selbstbestimmung nehmen, sie an der Ausübung ihrer religiösen Tätigkeiten hindern, vertreiben oder vernichten; diese Frauen werden nicht durch eine Konversion in den islamischen Kontext eingebunden und damit rehabilitiert. Die jüngeren Überlieferungen verzichten fast gänzlich auf ihre Erwähnung oder lassen sie bis zur Unkenntlichkeit verblassen. Es scheint für diese Frauen auch auf literarischer Ebene nicht die Option einer Konversion zum Islam gegeben zu haben.

terkonstruktionen und ihres möglichen Wandels, auch in Interdependenz mit Religion, zu erhalten, in zukünftigen Arbeitsschritten umfangreicher betrachtet werden. So wäre es wichtig, weitere Aspekte des religiösen Lebens mit einzubeziehen (wie z.B. den Bereich der religiösen Praxis) und die Betrachtung auf andere Kulturbereiche auszuweiten (z.B. auf den politischen, sozialen oder den wirtschaftlichen Bereich). Ebenso könnten weitere Analysekatégorien aufgegriffen werden. Z.B. wurde den Hinweisen auf den sozialen Status einer Person als „Sklavin“ oder „freie Frau“ und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterkonstruktionen in Interdependenz zu den Kategorien Geschlecht und Religion hier nicht weiter nachgegangen, was aber sicherlich lohnenswert wäre.

Wie man die Geschlechterkonstruktionen in ihrer Heterogenität auch betrachtet, eines kristallisiert sich deutlich heraus: In den Überlieferungen konkretisiert sich keinesfalls ein strikter Wandel der Geschlechterkonstruktionen von einem selbst- zu einem fremdbestimmten Denken und Verhalten oder umgekehrt. Neben fremdbestimmten Charakteren treten immer auch selbstbestimmte auf, woraus gefolgert werden kann, dass die Tradenten und Kompilatoren des 8. und 9. Jahrhunderts mit autonomen Denk- und Verhaltensweisen von Frauen wenig Schwierigkeiten hatten. Was in den Überlieferungen viel konkreter die Gestaltung und den Wandel der Geschlechterkonstruktionen dominiert, ist das dem selbstbestimmten Denken und Verhalten zugrunde liegende 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. Denn richtet sich die literarische Tilgung oder Fremdbestimmung vor allem gegen die religiösen Spezialistinnen der altarabischen Religion und weniger gegen die Gegnerinnen Muḥammads, die ja keine spezielle religiöse Funktion innehatten, kann gefolgert werden, dass es nicht um eine spezielle Positionierung gegenüber weiblicher Autonomie, sondern zuvörderst um die Eliminierung bzw. Diskriminierung der altarabischen Religion ging, die für die Tradenten und Kompilatoren das eigentliche, die islamische Identität störende Element darstellte.¹³⁸ Wenn Denk- oder Handlungsaktivitäten von Frauen beschränkt oder unterbunden wurden, dann nicht aufgrund ihres Geschlechts, sondern aufgrund ihrer Rolle als religiöse Funktionsträgerinnen der altarabischen Religion.

Im Mittelpunkt der Überlieferungen steht das Spannungsverhältnis zwischen dem herkömmlichen Normen- und Wertesystem und der von Muḥammad initiierten Bewegung, die eine neue Orientierungsbasis schafft und als normative Instanz das von Muḥammad gepredigte Gotteswort, den Koran, und die Prophetentradition durchsetzt.¹³⁹ Im literarischen Entstehungs- und Veränderungsprozess der Überlieferungen lösen sich die Geschlechterkonstruktionen der Musliminnen von der sie nicht mehr überzeugenden Tradition ihrer Vorfahren, die vorislamische Gesellschafts-

¹³⁸ Hier möchte ich betonen, dass ein Überlieferungsauszug betrachtet wurde. Deshalb kann aus dem Forschungsergebnis nicht abgeleitet werden, dass innerhalb des gesamten frühislamischen Überlieferungskorpus die Selbstbestimmung von Frauen basierend auf islamischen Werten und Normen oder Frauen aufgrund ihres Geschlechts nicht diskriminiert werden.

¹³⁹ Veranschaulicht wird dies in der Aussage Umm Kulthūms, zu Gott und seinem Propheten zu flüchten, in Fāṭimas Bekenntnis, an Gott und seinen Propheten zu glauben, und nicht zuletzt in Umm Ḥabības Überzeugung, sich mit dem Islam auf dem richtigen Weg zu befinden.

konventionen sowie die altarabische Religion beinhalten, treten keinesfalls weniger selbstbestimmt auf als die vorgestellten Gegnerinnen Muḥammads und seiner Botschaft, werden aber durch die Einbettung in einen islamischen Kontext zu tendenziös frommen Vorbildern idealisiert. Die literarisch konstruierten Geschlechterrollen stehen somit im Dienst der Herausbildung und Festigung einer islamischen Identität, womit bezüglich der intersektionalen Forschung die Mikroebene aufgegriffen wäre. Das *doing religion* der ersten islamischen Jahrhunderte beeinflusste das *doing gender* der literarischen Ebene erheblich. Umgekehrt wirkt sich nun dieses *doing gender* der Überlieferungen auf das *doing religion* von heute aus, indem die Frauen mit ihrer konsequenten Orientierung und Ausrichtung ihrer Denk- und Verhaltensweisen am Islam als religiöse Vorbilder und Figuren der Identifikation dienen sowie einen Beitrag zur religiösen Identitätsbildung leisten können.

Können wir zwar aus den Überlieferungen über das Leben Muḥammads nicht mehr ohne weiteres historische Tatsachen ableiten, so bezeugen die Geschlechterkonstruktionen der islamischen Überlieferungen des 8. und 9. Jahrhunderts doch klar die Konfrontation und Ablösung konkurrierender Normen- und Wertesysteme, die hier anhand von Überlieferungen, die sich auf die religiöse Funktion und Überzeugung von Frauen beziehen, dargestellt wurden. Die Geschlechterkonstruktionen der jüngeren Überlieferungen im Vergleich zu den älteren veranschaulichen den religiösen Veränderungsprozess besonders dadurch, dass ihre Charaktere immer stärker in einen islamischen Kontext eingebunden werden und das altarabische Religionssystem verdrängt wird. Hier lässt sich passend auf die Ebene symbolischer Repräsentation rekurrieren, die nach der Verbindung zwischen den untersuchten Phänomenen bzw. Prozessen und Normen und Ideologien fragt. Die muslimischen Frauen werden in den Überlieferungen zu Repräsentantinnen einer sinnstiftenden Struktur – des Islam – und stellen damit eine Integrationsleistung bereit.¹⁴⁰ Die Aspekte von Selbst- und Fremdbestimmung der Frauen erscheinen in den Überlieferungen durchgehend ähnlich gewichtet, leiten sich aber von unterschiedlichen normativen Instanzen ab. Es drängen sich die Fragen auf, ob sich dieses Ergebnis unter Einbezug weiterer Quellenstellen als konstant erweist und welche Erkennt-

¹⁴⁰ Um noch die dritte intersektionale Ebene, die Makroebene, aufzugreifen, lässt sich feststellen, dass eine Betrachtung der Prozesse innerhalb einer Sozialstruktur den Blick für die Wechselwirkungen zwischen Gender und Religion durchaus schärfen kann; wobei m. E. dieser Ansatz methodisch-theoretischer Standard kulturwissenschaftlicher Forschung ist. Hier zeigt sich aber auch, wie verwoben die einzelnen Ebenen miteinander sind, weshalb Erklärungsansätze wohl kaum auf der Basis nur einer betrachteten Ebene wirklich fruchtbar sein können. In der Präsentation des Endergebnisses ist es vielleicht nützlich, dieses differenziert anhand der drei Ebenen zu präsentieren, doch für eine Ergebnisfindung sollten alle Ebenen einbezogen werden, weil sie in Interdependenz zueinander stehen.

nisse durch eine Analyse männlicher Figuren gewonnen werden können. Die Forschungsansätze der Intersektionalität weisen durchaus wertvolle zusätzliche Perspektiven auf zu untersuchende Phänomene auf. Doch betrachte ich sie mehr als einen zusätzlichen Schlüssel am „Analyseschlüsselbund“, der knifflige theoretisch-methodische Probleme wie z.B. die Frage nach der Auswahl von Kategorien oder Bestimmung von Ebenen aufwirft.¹⁴¹

Literatur

- Abbott, Nabia, Women and the State in Early Islam, in: JNES I (1942), 106–126, 341–368.
 –, Women and the State on the Eve of Islam, in: AJSL 58 (1941), 259–284.
 Ahmed, Leila, Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate, New Haven, London 1992.
 Ahrens, Karl, Muhammed als Religionsstifter, Nendeln (Lichtenstein) 1966.
 Armstrong, Karen, Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann, München 1993.
 Bobzin, Hartmut, Der Koran. Eine Einführung, München 1999.
 –, Mohammed, München 2000.
 al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ: Recueil des Traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaïl el-Bokhāri. Publié par M. Ludolf Krehl, 4 Bände, Leyden 1862–1908.
 Bürgel, Johann Christoph, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991.
 Decker, Doris, Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert, Stuttgart 2012.
 Dostal, Walter, Die Araber in der vorislamischen Zeit, in: Noth, Albrecht und Paul, Jürgen (Hg.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 25–44.
 Falaturi, Abdoljavad, Der Koran. Zeugnis der Geschichte seiner Zeit, in: Noth, Albrecht und Paul, Jürgen (Hg.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 47–79.
 Geertz, Clifford, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 2006, 44–95.
 Gerhard, Volker, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 2007.
 Gladigow, Burkhard, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik, Hubert u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1988, 26–40.
 –, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Hg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, Stuttgart 2005.
 Gost, Roswitha, Die Geschichte des Harems, Düsseldorf 2002.
 Halm, Heinz, Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart, München 2004.
 Haußig, Hans-Michael, Der Religionsbegriff in den Religionen. Berlin 1999.
 Heller, Erdmute und Mosbahi, Hassouna, Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur, München 1993.
 Höfner, Maria, Die vorislamischen Religionen Arabiens, in: Gese, Hartmut u.a., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970.
 Hourani, Albert, Die Geschichte der arabischen Völker, Frankfurt 2000.

¹⁴¹ Zur Kritik an der Intersektionalität siehe Winker / Degele, Intersektionalität, 11–24.

- Ibn Hišām, Sīra [dt.], Ibn Ishāq, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Kandern 1999.
- , Kitāb Sīra Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām. Hg. von Ferdinand Wüstenfeld, 2 Bände, Göttingen 1858–1860.
- , [engl.] The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh. With Introduction and Notes by A. Guillaume, London, New York, Toronto 1955.
- Ibn Sa'd, Tabaqāt, Ibn Sa'd, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Bd. II, Teil 1: Die Feldzüge Muhammeds. Hg. von Josef Horowitz, Leiden 1909.
- , Ibn Sa'd, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Bd. VIII. Biographien der Frauen. Hg. von Carl Brockelmann, Leiden 1904.
- Jacobi, Renate, Porträt einer unsympathischen Frau: Hind bint 'Utba, die Feindin Muḥammads, in: WZKM 89 (1999), 85–107.
- Klinke-Rosenberger, Rosa, Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣṅām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Leipzig 1941.
- Koch, Volker, Art. Fremdbestimmung, in: Fuchs-Heinritz, Werner u.a. (Hg.), Lexikon zur Soziologie, Opladen 31995, 214.
- Köhler, Bärbel, Die Frauen in al-Wāqidīs Kitāb al-Maḡāzī, in: ZDMG 147 (1997), 303–353.
- Koran [dt./arab.], Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004.
- Krone, Susanne, Die altarabische Gottheit al-Lāt, Frankfurt, Berlin u. a. 1992.
- Lewis, Bernard, Die Araber, München 2002.
- Lohlker, Rüdiger, Islam. Eine Ideengeschichte, Wien 2008.
- Mernissi, Fatima, Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Freiburg 41992.
- , Geschlecht – Ideologie – Islam, München 31989.
- Monaghan, Patricia, Lexikon der Göttinnen, Bern, München, Wien 1997.
- Nagel, Tilman, Ḥadīṯ – oder: Die Vernichtung der Geschichte, in: XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, ZDMG Supplementa 10. Stuttgart 1994, 118–128.
- Noth, Albrecht, Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit, in: Der Islam 47 (1971), 168–199.
- , Früher Islam, in: Halm, Heinz (Hg.), Geschichte der Arabischen Welt, begründet von Ulrich Haarmann, München 42001, 11–100.
- , Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferungen. Teil I: Themen und Formen, Bonn 1973.
- Paret, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 51993.
- , Mohammed und der Koran, Stuttgart 92005.
- Raven, Wim, Art. Sīra, in: EI2, Leiden 1997, Bd. 9, 660–663.
- Ringgren, Helmer, Islam, 'aslama and muslim, Uppsala 1949.
- Rosenthal, Franz: Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden 1970.
- Rüpke, Jörg, Art. Funktionär, in: Auffarth, Christoph u.a. (Hg.), Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006, 159f.
- , Spezialisten, religiöse, in: Auffarth, Christoph u.a. (Hg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Stuttgart 2005, Bd. 3, 345–350.
- Schimmel, Annemarie, Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam, München 1996.
- Shamsul, Bettina, Die Frau und der Islam. Versuch einer differenzierten Betrachtung, in: Massarrat, Mohssen (Hg.), Mittlerer und Naher Osten. Eine Einführung in Geschichte und Gegenwart der Region, Münster 1996, 82–95.

- Stern, Gertrude H., *The First Women Converts in Early Islam*, in: *IC*, 13: 3 (1939), 290–305.
- , *Marriage in Early Islam*, London 1939.
- Stetter, Eckart, *Topoi und Schemata im Hadīṭ*, Dissertation, Görlitz 1965.
- Stowasser, Barbara Freyer, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford, New York u. a. 1994.
- At-Ṭabarī, Taʾrīḥ: *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Cum aliis edidit M. J. de Goeje, Leiden 1964.
- Vacca, V., Art. *Sadjāh*, in: *EI2*. Leiden 1995, Bd. 8, 738–739.
- Wahrmund, Adolf, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, 2 Bände, Beirut 31985.
- al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidi*. Edited by Marsden Jones, 3 vols., London 1966.
- Watt, W. Montgomery, *Kurze Geschichte des Islam*, Berlin 2002.
- , *Women in the Earliest Islam*, in: *Studia Missionalia* 40 (1991), 162–173.
- und Welch, Alford T., *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980.
- Wellhausen, Julius, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 31961.
- Wilken, George Alexander, *Das Matriarchat bei den Alten Arabern*, Leipzig 1884.
- Winker, Gabriele und Degele, Nina, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 22010.