Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 113 (2019)

Heft: 6

Artikel: Frauen als religiöse Autoritäten in islamisch-theologischer Perspektive : weder die Ausnahme noch die Regel

Autor: Sievers, Mira

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-868086

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Frauen als religiöse Autoritäten in islamisch-theologischer Perspektive: Weder die Ausnahme noch die Regel

Mira Sievers

Frauen waren in keiner klassisch-islamischen Wissenschaftstradition der Normalfall. Aber es gab sie. Substanzielle theologische Gründe gegen Frauen als religiöse Autoritäten gibt es nicht. Das eröffnet Chancen für die Zukunft.

Die Debatte über Frauen als Vorbeterinnen in muslimischen Gemeinden ist immer wieder im Fokus medialer Aufmerksamkeit, zuletzt im Kontext einer Moscheeeröffnung in Berlin. Dabei geht es oft um die weit grundsätzlichere Frage nach der Integrierbarkeit des Islams in Europa und ob diese Religion «liberal» und «modern» sein kann. Für viele Beobachter*innen scheint sich die Antwort insbesondere an der Rolle von muslimischen Frauen festmachen zu lassen; daran, ob sie auch in religiöser Hinsicht gleichberechtigt sind und zum Beispiel das Gebet leiten können. Dieses konkrete Problem berührt verschiedene Aspekte muslimischer Lebensweise, etwa die Beziehungen zwischen den Geschlechtern oder die Natur von gottesdienstlichen Handlungen. Relevanter und auch grundlegender wäre aber die Frage, ob Frauen in einem umfassenden Sinne als religiöse Autoritäten fungieren können. Dies gilt umso mehr, da die Vorbeterinnenfunktion nicht zwangsläufig mit der Gemeindeleitung einhergeht, sondern im Grunde für jedes Gebet neu bestimmt werden kann. Es lohnt sich der Blick auf diejenigen Funktionen, die mit der Vermittlung von Wissen und der Position einer Ansprechpartnerin für religiöse Fragen einhergehen. Im Folgenden soll daher die Frage nach Frauen als religiöse Autoritäten in der islamischen Tradition im Mittelpunkt stehen. Dazu sind zunächst drei grundsätzliche Überlegungen zu religiöser Autorität aus islamisch-theologischer Perspektive notwendig.

Weder Kirche noch Lehramt: Religiöse Autorität in der islamischen Tradition

Erstens: Der Islam kennt keine Kirche. Durch das Fehlen eines Lehramts in der islamischen Tradition gibt es schlicht keine Instanz, die verbindlich über die Richtigkeit von Glaubens- oder Rechtsmeinungen entscheiden könnte. Weiterhin bildete sich auch kein Klerus heraus: Kirchliche Ämter, wie dasjenige des Bischofs, der auch in der Lehre eine besondere Autorität beanspruchen könnte, existieren nicht, und auch ein Vorbeter hat keine derartigen Kompetenzen. Tatsächlich wird diese Form der institutionalisierten Religion bereits im Koran kritisiert (z.B. in Sure 9, Vers 31). Dies hat sowohl im Bereich der Glaubenslehre als auch im Hinblick auf die Normenlehre dazu geführt, dass sich historisch eine Vielzahl von unterschiedlichen Strömungen, Gruppierungen und Schulen herausgebildet hat, die sich alle auf die islamische Religion bezogen, jedoch in vielen Fragen unterschiedliche Auffassungen vertraten. Al-Ash'arī, ein einflussreicher sunnitischer Theologe des 10. Jahrhunderts, formulierte dies wie folgt: «Die Menschen wurden nach ihrem Propheten in vielen Dingen uneins. [...] So wurden sie zu unterschiedlichen Sekten und zersplitterten Parteien. Aber der Islam verbindet und umfasst sie alle.» (Ash'arī 2005, S. 21)

Zweitens: Besonders aus sunnitischer Perspektive ist religiöse Autorität in einem engeren Sinne grundsätzlich im Wissen (arab. *'ilm*) selbst zu verorten, in einem weiteren Sinne in denjenigen Personen, die über Wissen verfügen, es weitergeben und bewahren (Takım 2017, S. 115). Mit dieser theoretischen Feststellung bleiben jedoch noch viele Fragen offen – vor allem diejenige, worin genau dieses autoritative Wissen besteht und wer damit befasst ist.

Im Rahmen der Entwicklung der klassisch-islamischen Theologie haben sich ab dem 9. Jahrhundert zwei konkurrierende Vorstellungen über die Natur des autoritativen Wissens herausgebildet: Nach der Position der Traditionalisten (arab. *ahl al-ḥadīth*) ist das Wissen und damit auch die Autorität in den religiösen Quellen zu sehen, also im Koran und den Hadithen, den Überlieferungen des Propheten Muḥammad (Horsch 2017, S. 164). Die Gelehrten haben demnach die Aufgabe, diese Texte zu tradieren, die Verlässlichkeit ihrer Überlieferung zu prüfen und sie zu interpretieren. Nach der rationalistischen Position hingegen besteht das autoritative Wissen darüber hinaus in der rationalen und argumentativen Absicherung der zentralen islamischen Glaubensgrundlagen (arab. *uṣūl al-dīn*), wie der Existenz Gottes und der Wahrhaftigkeit des Propheten Muḥammad. Nach dieser Position haben Theolog*innen also neben einer Kenntnis der religiösen Quellen vor allem über die Fähigkeit zu fehlerfreiem rationalen Argumentieren zu verfügen. Historisch ist es im sunnitischen Islam im 10. und 11. Jahrhundert zu einer gewissen gegenseitigen Akzeptanz der beiden Ansätze gekommen: Die Traditionalisten auf der einen Seite und die rationalistischen Theolog*innen von Ashʿariyya und Māturīdiyya auf der anderen Seite bildeten gemeinsam die anerkannte Gemeinschaft der Gelehrten (arab. *ʿulamāʾ*), die mit dem autoritativen Wissen befasst war (El Shamsy 2008, S. 105f.).

Drittens: Dieses Verständnis von Wissen als religiöser Autorität hatte Konsequenzen für die Beziehungen zwischen den konkreten Personen, die sich mit diesem betraut sahen. Zentral ist dabei die Lehrer*innen-Schüler*innen-Beziehung, in welcher ein*e Schüler*in einen Text «hört» (arab. *samāʾ*) beziehungsweise in ihm unterrichtet wird. Der*die Lehrende wiederrum muss den Text selbst auf gleiche Art und Weise gehört haben und so über eine ununterbrochene Kette von Lehrenden bis zur Quelle verfügen – bei Hadithen bis zum Propheten Muḥammad, bei anderen Texten bis zum*zur Autor*in. Meistens hörte man nicht alleine, sondern gemeinsam mit anderen im Kreis (arab. *ḥalqa*) einer gelehrten Person zu.

Eine wichtige Rolle spielte die Autorisierung der Hörenden durch die Lehrenden mit einer Lehrerlaubnis oder einer Überlieferungsberechtigung (arab. *ijāza*): Diese konnte sich auf einen konkreten Text beziehen, wurde aber auch teilweise aufgrund der allgemeinen Eignung erteilt (El Shamsy 2008, S. 99f.). Mit ihr ging üblicherweise die Möglichkeit einher, selbst eine Lehrtätigkeit aufzunehmen und Lehrerlaubnisse zu erteilen. Im Unterschied zu den Traditionalisten spielten bei den rationalistischen Theolog*innen auch Streitgespräche (arab. *munāẓara*) eine grosse Rolle: Eine theologische Position musste auch gegen kritische Einwände verteidigt werden können. Streitgespräche fanden häufig öffentlich und teilweise zur Unterhaltung statt, selbst theologische Werke waren in Form von fiktiven Streitgesprächen geschrieben.

Ab dem 11. Jahrhundert erfährt die höhere islamische Bildung zunehmend eine Professionalisierung und findet in der zentralen Bildungsinstitution, der Madrasa, statt. Eine Stiftung (arab. *waqf*) sicherte dabei die finanzielle Grundlage, einschliesslich der Bezahlung der Lehrenden und Stipendien für die Schüler. Das individuelle Lehrer*innen-Schüler*innen-Verhältnis blieb weiterhin zentral für die Weitergabe von Wissen; durch eine Ausrichtung des Curriculums auf die islamische Normenlehre als zentrale Disziplin war die Lehre in der Madrasa jedoch weniger flexibel als zuvor. Auch Frauen waren regelmässig Stifterinnen von Madrasas, konnten jedoch üblicherweise nicht in ihnen studieren (Günther 2018, S. 254–59).

Vormoderne Präzedenzfälle: Frauen in den klassisch-islamischen Wissenschaftstraditionen

Als Nächstes ist zu fragen, welche Konsequenzen sich aus der dargestellten Auffassung von religiöser Autorität im sunnitischen Islam für das Wirken von Frauen ergeben haben. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass kaum theologische Gründe angeführt werden konnten, die gegen die Zugehörigkeit von Frauen zur Gemeinschaft der Gelehrten sprechen. Wenn eine Frau von einem*einer anerkannten Gelehrten einen Text gehört (und gegebenenfalls erläutert bekommen) hatte und dafür über eine Überlieferungsberechtigung verfügte, fungierte sie selbst als Trägerin des religiös-autoritativen Wissens. Gleichzeitig konnte sie beanspruchen, es lehren und auslegen zu können. Obgleich Frauen also nicht grundsätzlich ausgeschlossen waren, so konnten dennoch die Konventionen der Geschlechterbeziehungen in muslimischen Gesellschaften eine enge Beziehung beispielsweise zwischen einem Lehrer und seiner Schülerin erschweren (El Shamsy 2008, S. 102). Der Grad der Partizipation von Frauen unterschied sich deswegen sowohl nach zeitlichem und örtlichem Kontext als auch nach Wissenschaftsdisziplin.

Ab dem 10. Jahrhundert sind Frauen stark in die Überlieferung eingebunden, haben Schüler*innen und erhalten und vergeben Lehrerlaubnisse

Wie die Islamwissenschaftlerin Asma Sayeed gezeigt hat, ist die Beteiligung von Frauen insbesondere bei der Überlieferung von Hadithen stark, was wohl auf die Rolle der Ehefrauen Muḥammads als Lehrerinnen der prophetischen Aussagen zurückzuführen ist, die einen Präzedenzfall im Frühislam darstellen. Im 8. und 9. Jahrhundert sind kaum Hinweise auf Frauen zu finden, wohl weil sie deutlich schwerer die weiten Reisen auf sich nehmen konnten, die nach den arabischen Eroberungen zur Sammlung der Überlieferungen notwendig wurden. Ab dem 10. Jahrhundert sind Frauen dann wieder stark in die Überlieferung der nun bereits verschriftlichten Hadithe eingebunden, haben selbst Schüler*innen und erhalten und vergeben Lehrerlaubnisse. Viele Namen dieser weiblichen Hadithgelehrten sind in den biografischen Lexika erwähnt. Dies nimmt dann später – unter anderem wegen des bereits erwähnten Aufstiegs der Madrasa – wieder ab.

Im Bereich der systematischen Theologie (arab. *kalām*), also der Beschäftigung mit den islamischen Glaubensgrundlagen mit rationalen Mitteln, waren Frauen als Theologinnen eine seltene Ausnahme. Eine solche stellt Ukht Abī Hāshim dar, die vermutlich in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts im irakischen Basra lebte. Sie war die Tochter des Gründers der einflussreichen theologischen Schule, der Mu'tazila, von Basra, und hatte daher bereits in ihrem familiären Umfeld eine Nähe zu theologischer Bildung. Spätere biografische Lexika bezeichnen sie explizit als Theologin der mu'tazilitischen Schule und loben den hohen Rang, den sie im Wissen erreicht hat. Schriften von ihr werden nicht erwähnt, sie scheint eher aktiv unter anderen Frauen für die theologischen Positionen der Mu'tazila geworben zu haben. Dies bedeutet eine gewisse, allerdings beschränkte religiöse Autorität.

Auch in der islamischen Normenlehre (arab. *fiqh)* ist der Anteil an Frauen, die als Rechtsgelehrte anerkannt waren, relativ gering. Ein häufig zitiertes Beispiel für eine solche Frau stellt Fāṭima bint Muḥammad al-Samarqandī dar, die im 12. Jahrhundert in Syrien lebte. Sie war Tochter und Schülerin eines berühmten ḥanafitischen Rechtsgelehrten und Theologen, lehrte selbst im Bereich islamische Normenlehre und vergab Lehrerlaubnisse. Ausserdem erteilte sie gemeinsam mit ihrem Ehemann Rechtsgutachten und korrigierte ihn – in diesem Sinne konnte sie explizit religiöse Autorität beanspruchen.

Innerhalb der islamischen Mystik (arab. *taṣawwuf*) waren Frauen vergleichsweise häufig vertreten. Ein besonders herausragendes Beispiel stellt ʿĀʾisha al-Bāʿūniyya (gest. 1517) dar: Auch sie wurde in eine angesehene Familie geboren, war die Tochter des Oberrichters von Damaskus und erhielt eine Ausbildung in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, besonders in der islamischen Normenlehre und der Mystik. Von ʿĀʾisha sind nicht nur mehrere Gedichtsammlungen erhalten, sondern auch eine Einführung in die Mystik – es handelt sich hierbei um eines der wenigen vormodernen Werke überhaupt, die von einer Frau verfasst wurden (Horsch 2017, S. 171). Sie präsentiert sich in ihren Werken nicht nur selbst als mystische Meisterin, sondern verschiedene Quellen belegen, dass sie auch als eine solche anerkannt war.

Unter anderen Voraussetzungen: Islamische Theologie in Europa

Bevor nun der Blick auf die gegenwärtige Situation gerichtet wird, ist zu fragen, wie diese vormodernen Präzedenzfälle in ihrer Gesamtheit einzuordnen sind. Auf der einen Seite ist klar, dass hochgebildete Frauen, die der anerkannten Gemeinschaft der Gelehrten angehörten und dadurch Anteil an religiöser Autorität hatten, in keiner klassisch-islamischen Wissenschaftstradition der Normalfall waren. Auf der anderen Seite gibt es zu viele Beispiele, als dass man von absoluten Ausnahmen sprechen könnte. Tatsächlich scheint eine Reihe von Faktoren zusammenkommen zu müssen, damit eine Frau religiöse Autorität beanspruchen konnte: Mindestens musste sie in einer städtischen Umgebung leben, in eine hinreichend wohlhabende Familie geboren werden und ausreichenden Zugang zu Bildung erhalten. Ausserdem hatte der zunehmende Grad an Professionalisierung der Wissenschaftstraditionen – der für Frauen häufig den Ausschluss aus Bildungsinstitutionen bedeutete – einen negativen Einfluss auf ihre Partizipationsmöglichkeiten, die in einem privaten Umfeld eher gegeben waren (Horsch 2017, S. 175).

Die Tatsache, dass jedoch im Grunde keine theologischen oder religiösen Gründe gegen eine Rolle von Frauen als religiöse Autoritäten sprechen, bietet im heutigen europäischen Kontext eine grosse Chance: Viele der Hürden, die in vormodernen Gesellschaften existierten, bestehen nicht mehr oder nur noch in einem geringeren Masse. So stellen Frauen heute die grosse Mehrzahl der aktuell über zweitausend Studierenden an den Zentren für Islamische Theologie im deutschsprachigen Raum dar. Dass sich dies bislang nicht ausreichend auf die Besetzung von Professuren auswirkt, ist kein spezielles Problem der Islamischen Theologie, sondern ein allgemeiner Missstand – sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland liegt der Anteil von Professorinnen insgesamt bei unter 25 Prozent. Die hohe Anzahl an Masterabsolventinnen und Doktorandinnen lässt erwarten, dass in naher Zukunft deutlich mehr Frauen als zuvor verantwortungsvolle Positionen in den Gemeinden, in der muslimischen Zivilgesellschaft oder in der Akademie übernehmen werden. Insofern sie dort sowohl als Ansprechpartnerinnen für religiöse Fragen als auch in der Wissensvermittlung tätig sind, stehen die Chancen gut, dass Frauen zunehmend häufig Funktionen religiöser Autorität ausfüllen. ●

○ Mira Sievers, *1991, ist muslimische Theologin und lebt in Frankfurt am Main. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Goethe-Universität in Frankfurt und Koordinatorin eines koranbezogenen Forschungsprojekts. Schwerpunktmässig forscht sie zur Systematischen Theologie des Islams (Kalām).
sievers@em.uni-frankfurt.de

○ Literatur:

Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī: *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-khtilāf al-muṣallīn*. Beirut 2005.

Ahmed El Shamsy: *The social construction of orthodoxy. In: The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Hg. Tim Winter. Cambridge 2008, S. 97–117.

Sebastian Günther: *«Nur Wissen, das durch Lehre lebendig wird, sichert den Eingang ins Paradies.» Die Madrasa als höhere Bildungseinrichtung im mittelalterlichen Islam. In: «Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen», Religiöse Bildung in historischer Perspektive*. Hg. Peter Gemeinhardt und Ilinca Tanaseanu-Döbler. Tübingen 2018, S. 237–70.

Silvia Horsch: *Gelehrsamkeit, religiöse Autorität und Institutionalisierung in der Sunna im Hinblick auf die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen*. In: *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*. Hg. Christian Ströbele [u.a.]. Regensburg 2017, S. 164–75.

Asma Sayeed: *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge 2013.

Abdullah Takım: *Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*. In: *Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*. Hg. Yaşar Sarıkaya und Franz-Josef Bäumer. Münster 2017, S. 95–136.