

4. Imamin oder Lehrerin? Zur Hierarchie von Wissensvermittlung und Gebetsleitung

In öffentlichen Debatten um Frauen in Moscheen dominiert die Erwartung, weibliche Gebetsleitung durch Imaminnen zu ermöglichen, insbesondere vor einer gemischten Gemeinde.¹²³ Bei der Frage nach Imaminnen erfolgt allerdings eine Reduktion der vielfältigen Imam-Funktionen: Während die Tätigkeiten und Kompetenzen eines Imams als Lehrer, Seelsorger, Prediger u.a. kaum im Fokus stehen, wird die Funktion als Gebetsleiter (insbesondere des Freitagsgebets) und als Freitagsprediger als Hauptaufgabe eines Imams und damit auch einer Imamin wahrgenommen. Wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt, kämpfen Frauen in den untersuchten Moscheekontexten um andere Themen: Teilnahme an Gemeinschaftsgebeten in Moscheen wie Freitags-, Festtags- und Totengebete; eigener Raum in Moscheen, religiöse Lehre und Unterricht für Frauen von Frauen. Vor allem letztgenannter Aspekt verweist auf drei wichtige Punkte: auf die Rolle der Frauen als Wissenserwerberinnen *in* der Moschee, auf die Stellung der Frauen *als* Vermittlerinnen islamischen Wissens sowie auf die Ausbildung von religiösen Expertisen und dementsprechend auf Expertinnen. Diese Aspekte stellen die genuin von Frauen vorangetriebenen Kämpfe dar. Damit ist die Frage nach religiöser Autorität von Frauen verknüpft mit der Frage nach Wissen. Der Wunsch, vor anderen Frauen oder auch vor gemischtgeschlechtlichen Versammlungen das Gebet der Gläubigen zu leiten und Freitagspredigten zu halten, ist dagegen nicht ausgeprägt. Tatsächlich ist sie auch in den innerislamischen Entwicklungen um Frauen in Moscheen nicht dominant. Außerhalb des LIB ist es äußerst selten, dass sich Theologinnen, Lehrerinnen, Predigerinnen und Seelsorgerinnen als Imaminnen verstehen und sich so bezeichnen würden. Insofern erscheint die in der Diskussion um Imaminen privilegierte Funktion des Imams als Gebetsleiter, genau diejenige Funktion zu sein, die den Imam zum Imam macht.

Warum ist der Wunsch nach Gebetsleitung bei den Frauen in den untersuchten Moscheen nicht ausgeprägt? Warum bezeichnet sich keine der religiösen Expertinnen in den Moscheen als Imamin, aber als Lehrerin (türk. *hoca*) und Predigerin (türk. *vaize*)? Weibliche religiöse Autorität und religiöse Frauenbewegungen innerhalb männlich dominierter islamischer Felder provoziert in der westlichen Forschung und in der Öffentlichkeit regelmäßig die Frage, wie limitiert diese in Bezug auf die männlichen Pendanten seien anstatt den je eigenen Wert herauszustellen. In ihrem preisgekrönten Aufsatz zu *religious female leadership* in Damaskus/Syrien

123 Vgl. SPIELHAUS 2016: 27. Siehe zu den langjährigen Imaminnen in Deutschland, Rabeya Müller und Halima Krausen: SPIELHAUS 2012. Im Liberal-Islamischen Bund e.V. sind Imaminnen schon länger tätig. Seit 2017 ist insbesondere Seyran Ateş als Imamin in Berlin bekannt geworden.

bezeichnet die Islamwissenschaftlerin Hilary KALMBACH die Autorität der von ihr studierten religiösen Expertin Hudā al-Habaš, eine Predigerin und Lehrerin an einer sunnitischen Moschee, als »limited female authority«, unter anderem aufgrund des Fehlens der weiblichen Gebetsleitung:

»The authority exercised by al-Habash and other female activists is limited because the conservative norms that govern mainstream religious society are inherently structured against the participation of women as equals to men. al-Habash and her colleagues may teach recitation and interpretation to other women in mosques, attend religious higher education and lead worship for women, but they do not teach men, lead Friday prayers, deliver the call to prayer, nor serve as qadis or ulema; they are Sufi sheikhas or activist instructors only.«¹²⁴

Zwar hätten Frauen das Recht, zu unterrichten und damit religiöses Wissen zu verbreiten, dieses Wissen selbst sei dabei keineswegs als progressiv oder liberal zu werten. Dieser Umstand wird als Zugeständnis an die Position als Frau in der Moschee gedeutet: Frauen könnten nur solange in der Moschee unterrichten, solange sie sich nicht außerhalb des religiösen Mainstreams bewegen. Diese »Gnade«, »Erlaubnis« und »Abhängigkeit« vom männlichen Establishment lasse den Frauen keinen Weg offen, um geschlechtergleiche Interpretationen und Haltungen zu verbreiten. Das Fehlen der Forderung nach voller Gleichberechtigung setzt KALMBACH somit in Beziehung zur Akzeptanz der Geschlechterungleichheit und hierarchischen Geschlechterordnung, die in der umgebenden Gesellschaft hegemonial sei und von den Frauen als solche anerkannt werde:

»The behaviour of all Middle Eastern Muslim religious figures must conform to the society's moral code, as it is popularly understood at a particular time and place, and these norms are often more restrictive on the dress, travel, behaviour and associations of women. As a result, female authority can be seen as ceded from men to women, and in most cases not a substitute for, or rival to, male authority. Women can be deputies, but not chiefs. al-Habash herself is a staunch advocate of the status quo and a critic of feminism; if she were not, she would probably lose her religious authority.«¹²⁵

Konstitutiv für diese hierarchische Ordnung sei die Vorstellung, dass die Geschlechterungleichheit natürlich sei und die Geschlechter sich ergänzen.¹²⁶ Aus dem Aufsatz wird deutlich, dass al-Habaš zwar davon ausgeht, dass Männer und Frauen nicht gleich seien, lehnt aber deswegen nicht die legalistische Gleichheit

124 KALMBACH 2008: 49.

125 KALMBACH 2008: 49.

126 In Abschnitt IV, Kap. 1 wird diese These diskutiert.

ab, Obwohl al-Habaš deutlich macht, dass mit diesem Verständnis von Komplementarität nicht legalistische Ungleichheit gemeint sei, interpretiert KALMBACH die Komplementarität als ein Zugeständnis an das männliche Primat, was gleichzeitig mit dem Verlust der eigenen Position einhergehen könnte: »[I]f a woman's teaching deviates significantly from the norm, she could lose her lesson space, students and social standing – essentially, her religious authority.«¹²⁷ Dabei stellt sich dies sicherlich auch für Männer so dar. In jedem religiösem Feld sind von der Hegemonie abweichende Vorstellungen (zunächst) problematisch. Hudā al-Habaš hat in eben diesem religiösen Feld ihren Habitus, ihre Kapitale ausgebildet. Sie bringt sich und ihre Interessen in der für sie habituellen Art im Feld ein. Da weibliche religiöse Autorität und Lehre nicht die Normalität darstellen, ist ihr Status m.E. schon als abweichend von der Norm anzusehen. Noch viel wichtiger erscheint mir allerdings, wie sich al-Habaš im islamischen Diskurs verortet:

»al-Habash further justifies her position as a mosque instructor by referring to women in the past who have ›traditionally‹ held positions of authority, both as licensed sources and transmitters of Sunna and Hadith, and as teachers. She specifically described in detail a woman named Umm al-Dardad who taught a group in the Umayyad Mosque of Damascus that included men, among them Caliph 'Abd al-Malik bin Marwan (ruled 685-705 AD). al-Habash wistfully noted that women were given even more religious authority in the past, as they could teach both sexes. Women do not have the same level of authority today, she says, because of traditions imported from Gulf countries and Ottoman-era Turkey.«¹²⁸

KALMBACH betrachtet diesen diskursiven Strang allerdings sehr skeptisch, kennt auch die religiöse Expertin nicht, auf die sich al-Habaš bezieht. Erst die Nachfrage bei einem *westlichen* Wissenschaftler, ob es solche Traditionen auch tatsächlich gegeben hat, reduziert ihre Zweifel. Dennoch sieht sie die Legitimationen der befragten Expertin als bemüht an, da es sich um Ausnahmen handele und eine Referenz darstelle, die mit dem 16. Jahrhundert aufhörten.¹²⁹ Damit verkennt KALMBACH die religiöse Macht, die diesen Narrativen inne wohnt, nämlich die Verortung der eigenen Praxis bei den muslimischen Altvorderen. Der Rückgriff auf historische Zeugnisse muss in dem Sinne interpretiert werden, dass erst deren Platzierung in einen genuin islamischen Diskurs Autorität generiert. Zugleich ist dies auch als spezifisch feministische Kritik an der islamischen Tradition zu bezeichnen, da es die Verdeckung von Frauen durch männliche Traditionen kritisiert und für ihre Sichtbarkeit arbeitet. Alle religiösen Expertinnen sowie viele Nicht-Expertinnen in den untersuchten Moscheen sehen einen im Laufe der Geschichte verdeckten wahren,

127 KALMBACH 2008: 50

128 KALMBACH 2008: 46.

129 Vgl. KALMBACH 2008: 47.

nämlich geschlechtergerechten Islam, welcher durch Männer, Kultur, Traditionen oder sogar »patriarchalischer Religionstradition« verschleiert wurde und jetzt aufgedeckt wird.¹³⁰ Den Rückgriff auf die verdeckte wahre islamische Tradition hat auch die Islamwissenschaftlerin Sara OMAR als wissensgenerierend interpretiert:

»Instead, they believe that the Islamic tradition itself, that is the classical heritage with all of its scholarly disagreements and differences in opinion, if properly studied offers women many of the rights that they have aspired to gain. With an awareness of their sociopolitical and cultural norms, they are promoting the continuation of tradition and an adherence to religious values that focus on the maintenance of upright character, modesty, and all that would aid in the preservation of the moral fabric of society.«¹³¹

Die idealisierte Vergangenheit, in der Frauen Moscheen besuchten, religiöse Bildung genossen und religiöse Autoritäten darstellten, dient den heutigen Frauen als Motor, *vergessenes Wissen* zu reaktivieren. Wenn diese Frauen also heute ihre Rechte einfordern, importieren sie dies nicht allein als *westliche* Entwicklungen, sondern verweisen auf ein *authentisches Erbe*, das nicht mit dem Islam in Widerspruch stehen kann, weil es alles schon mal gegeben haben soll. Dieses Wissen um islamische Wissenstraditionen ist die Folge weiblicher Selbstermächtigung zur Neu- bzw. Wieder-Interpretation religiöser Texte und Quellen. Es weist auf die Bedeutung von Wissensgenerierung und -vermittlung von Frauen hin. Die Herangehensweise dieser Frauen aktualisiert die Autorität religiöser Texte, womit sich die Frauen in der traditionellen Umgebung befinden, wie auch schon AMIR-MOAZAMI und JOUILI analysiert haben. Beide schlussfolgern, dass damit in den religiösen Traditionen selbst patriarchalische Traditionen zu identifizieren sind, die erst zur Geschlechterungerechtigkeit geführt haben. Zugleich hat die weibliche Autorität in Religionsfragen aber nicht eine radikale Abwendung von religiösen Gelehrten Traditionen, die Geschlechterungerechtigkeiten hervorbringen, zur Folge. Vielmehr kommt es zu einem Neu-Verständnis eben dieser religiöser Texte.¹³² Durch ihre Verortung in einem genuin islamischen Diskurs vermögen die Frauen es, ihrem Anliegen Gehör zu verschaffen.

KALMBACH scheint diese Perspektive nicht hinreichend in ihre Analyse aufzunehmen: Das Paradigma der Gleichheit im religiösen Betrieb beeinflusst ihre Analyse, wie mit einer Praxis, in der der Ausschluss von Frauen beispielsweise aus der gebetsleitenden Funktion als unwichtig abgetan wird, umgegangen wird. Darüber hinaus wirft es ein Licht darauf, wie das universelle Verständnis von Geschlechtergleichheit die wissenschaftliche Analyse von Genderfragen paradigma-

130 Siehe Abschnitt IV, Kap. 1.

131 OMAR 2013: 354-355.

132 AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 631-634.

tisch prägt.¹³³ KALMBACHS Fokus auf die generelle Benachteiligung von Frauen im Mittleren Osten gegenüber den Männern verstellt den Blick darauf, was eigentlich hier passiert: Frauen wie al-Habaš streben gar nicht als allererstes danach, alle männlichen Normen, die die gemeinschaftliche Religionsausübung prägen, zu kopieren, gänzlich für sich zu vereinnahmen oder sich daran abzuarbeiten. Sie fordern für sich nicht das gleiche Recht wie für Männer ein, sondern insistieren auf ihr Recht als Teil der gesamten islamischen Gemeinschaft. Sie werfen der islamischen Gemeinschaft, respektive den muslimischen Männern vor, Frauen explizit auszuschließen und zu benachteiligen. Sie nehmen das innerhalb der muslimischen Communities dominante Narrativ von der frauenfreundlichen islamischen Religion auf und bringen religiös legitimierte Argumente zur Rolle und Stellung der Frauen und Männer vor. Dabei rekurren die Frauen häufig auf die These von der Komplementarität, also darauf, dass Frauen und Männer sich ergänzen, und insistieren darauf, dass eine Gleichstellung in allen Fragen nicht geschlechtergerecht wäre.¹³⁴ Die geschlechtsspezifischen Markierungen führen zugleich auch zur Konstruktion, was denn universell muslimisch ist. An diesen geschlechtslosen Ideal-Muslim*innen orientieren sich Frauen und fordern dies von den Männern ebenfalls ein. Die Frauen erheben also explizit nicht die von Männern ausgeübte Religion zur Norm, an der sie teilhaben wollen, sondern sie stellen universelle Kriterien für die gesamte islamische Gemeinschaft auf, die zur Norm erhoben werden sollen: in Bezug auf Sittlichkeit und Moral, Frömmigkeit und Spiritualität, Wissenserwerb und Allmacht Gottes. Auch am Hauptfeldforschungsort wird gerade die Gebetsleitung von den Frauen in den Moscheen gar nicht als ein Vorrecht der Männer angesehen. Hier berufen sie sich auf die Formel, dass der Beste dem Gebet vorstehen soll.¹³⁵ Diese geschlechtsblinde Haltung fokussiert die Kompetenz und Qualifikation der/s Einzelnen jenseits seiner/ihrer geschlechtlichen Markierung. Gleichzeitig verstellt sie auch den Blick für die systemische Geschlechterungleichheit, die dazu geführt hat, dass unter den Besten eben nie Frauen zu finden sind, die in der Lage wären, das Gebet zu führen. Die Legitimation der männlichen Gebetsleitung per se nicht als männliches Vorrecht anzusehen, sondern als eine Frage der Kompetenz, sowie die vermehrte Teilnahme an den symbolisch aufgeladenen Freitagsgeworben durch Frauen ist sicher auch das Einfallstor für zukünftige weibliche Gebetsleitungen. Denn mit der geschlechtsblinden Affirmation auf der einen Seite und den durchaus vorhandenen historischen Zeugnissen wird die legitimatorische Basis für zukünftige Aushandlungen gelegt. Ob das Ignorieren der Gebetsleitung als ein männliches Vorrecht und dementsprechend die Benachteiligung der

133 Vgl. hierzu insbesondere ABU-LUGHOD 2001, auch MAHMOOD 2005: 10-12, vgl. für Deutschland: AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006.

134 Vgl. auch BENDIXSEN 2013: 216-224.

135 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

Frauen tatsächlich tragend sein wird, wird sich zeigen. Für zukünftige Forschung ist anstelle einer eindimensional verstandenen Geschlechtergleichheit als Analysekriterium der Fokus auf proaktiv vorgenommene Verschiebungen in den Kriterien der religiösen Autorität wie z. B. bei der Gebetsleitung von geschlechtsbasierten hin zu meta-geschlechtlichen notwendig.

Die von al-Habaš und anderen religiösen Expertinnen nicht eingeforderte Geschlechtergleichheit wie sie KALMBACH versteht, ist in ihrer Studie bedeutsam. Allerdings fragt KALMBACH nicht danach, warum statt dem Wunsch nach Gebetsleitung, Gebetsruf u. a. das Recht nach Wissensvermittlung in der Moschee im Vordergrund steht. Was bedeutet denn die Gebetsleitung aus weiblicher Perspektive? *Ṣalāt* ist eine *ʿibāda*-Praxis, die von jeder Frau und jedem Mann selbst vollzogen werden kann. Um das Heil zu erlangen, das mit dem Gebet verbunden ist, bedarf es keiner Vermittlerperson, die über eine spezielle Heiligkeit und Autorität verfügt. In den gemeinschaftlich begangenen *ṣalāt* ist der Imam derjenige, der mit dem Rücken zur Gemeinde steht und selber das Gebet mitbetet, das auch seine Gemeinde betet. Er fungiert symbolisch als Leiter, aber spendet kein Heil. Für die meisten Gemeindemitglieder hinter ihm hat dies nur die Relevanz, dass sie davon befreit sind, nicht alle notwendigen Koranverse, Segenssprüche und Lobpreisungen aufzusagen, da dies der Imam übernimmt. Die Betenden richten sich nach den Bewegungen des Imams, aber um den Gotteslohn des Gebets zu erreichen, bedarf es der inneren Einkehr und formalen Richtigkeit in der Gebetspraxis anstatt eines heilspendenden Akteurs. Auch beim Vortragen der *ḥuṭba* als obligatorischer Teil des gemeinschaftlichen Freitagsgebets hat der Imam die Leitungsfunktion, da er eine Predigt vorbereitet oder auf einen reichen Schatz an *ḥuṭba* zurückgreift, um sie vorzutragen. Die *ḥuṭba* anzuhören ist Teil des Freitagsgebets; nur wer sie hört, bekommt den Gotteslohn des Freitagsgebets. Während die Teilnahme am Freitagsgebet für Frauen aufgrund des versprochenen Lohns bei Gott eine immer größere Bedeutung für die Frauen bekommt, ist der Gotteslohn für die Gebetsleitung dagegen nicht im Blick. Gebetsleitung hat eine symbolische Funktion, sonst könnte die immense Ablehnung (insbesondere durch Männer) der weiblichen Gebetsleitung nicht erklärt werden. Dennoch hat der Ausschluss von Frauen aus der Funktion der Gebetsleitung nicht die Brisanz, die der Ausschluss von Frauen aus dem christlichen Priesteramt innehat. Zugleich muss aber auch festgestellt werden, dass der Gebetsleitung von Frauen eine reduzierte religiöse Bedeutung beigemessen wird. In den untersuchten Moscheen selbst wird nicht darüber diskutiert. Die Anstrengungen für die Sichtbarkeit von Frauen in Moscheen verorten sie in einem ganz anderen Bereich: Wesentlich für die Frauen ist die religiöse Autorität durch Aneignung, Reflexion, Deutung und Vermittlung von Wissen und eben nicht die Symbolkraft, die der Gebetsleitung zukommt. Die Frage von KALMBACH müsste gerade nicht lauten, warum Frauen nicht die Gebetsleitung, den Gebetsruf u. a. einfordern, sondern, warum sie ausgerechnet das Unterrichten einfordern. Ist es tatsächlich so, dass

sich Frauen mit Unterrichten »begnügen« – wie es aus der Analyse von KALMBACH herauszulesen ist – und damit ihr Recht auf religiöse Autorität so selbst limitieren? Oder steht das Unterrichten auf einer Ebene der Geschlechtergerechtigkeit, die diese Frauen sehr wohl einfordern, was aber KALMBACHS Blick entgeht?

Unterrichten bedeutet, sich Wissen anzueignen und Wissen zu vermitteln. Jede Vermittlungsleistung ist auch eine Interpretationsleistung und ist mit der Macht, Wissen zu selektieren und damit bestimmtem Wissen Gültigkeit zu verschaffen, verbunden. Der Anspruch, religiöses Wissen selbst zu produzieren, wird als gesamtislamische Pflicht verstanden. Damit rücken Frauen den Ausschluss von Frauen aus dem Zugang zu religiösem Wissen, das jahrhundertlang Männern vorbehalten war, in die Nähe einer unislamischen Handlung. Wissensaneignung und Wissensvermittlung, um die Bedeutungen und Hintergründe des Glaubens zu verstehen, bedeutet, dass Frauen eine wissensbasierte Religiosität beanspruchen. Ihr Zugang zu den religiösen Quellen und exegetischen Werken, ihre Befähigung, anhand dessen den Koran zu interpretieren und religiöses Wissen zu deuten sowie das historisch gewachsene Wissen zu reflektieren, wird vor Ort als wichtig und wertvoll erachtet. Rhetorisch gefragt: Was bedeutet dann noch das Recht auf Gebetsleitung angesichts der immensen autoritativen Bedeutung, die Wissensdeutung und -vermittlung hat? Denn Frauenunterricht in den Moscheen ist in ihren diversen Formen – gerade im islamischen Feld in Deutschland mit seiner ausgeprägt männlichdominierten Genese – eine zeitgenössische Entwicklung: Fast alle Frauen und Männer können sich noch erinnern, dass es eine Zeit in ihrem Leben gab, als Frauen um ihren Platz in Moscheen kämpfen mussten und in manchen Moscheen noch immer tun. Allein junge Musliminnen und Muslime sind mit der Normalität einer Familienmoschee aufgewachsen – und auch dies ist nicht bundesweit der Fall. Die Anderen hatten jahrelang keine eigenen Räumlichkeiten und mussten sich beispielsweise an den Gesegneten Nächten und zu den *Tarāwīḥ*-Anlässen mit *Hinterhofräumen* begnügen. Lehrerinnen, Predigerinnen, und Referentinnen kamen nur sporadisch. Die Mädchen wurden nach der Kinder-Koranschule in Ferienkurse in andere Städte oder ins Ausland geschickt, weil es vor Ort keine weiterführenden Angebote gab. Die Frauenabteilungen in Moscheen konstituierten sich zwar schon früh, aber sie umfassten sowohl alle Altersgruppen als auch sozialen Kapitale. Differenzierte religiöse Arbeit von Frauen für Frauen etablierte sich erst nach und nach mit privat oder vereinsrechtlich organisierten Instituten, der Entwicklung religionspädagogischer und religionsdidaktischer Konzepte, Materialien und Unterricht sowie der daraus generierten religiösen Autorität in Interpretation und Vermittlung islamischen Wissens und schließlich auch mit der religiösen Bildung in Schulen und Universitäten. Die religiösen Expertinnen in den Moscheen am Hauptfeldforschungsort haben sich ihre religiösen Expertisen auf vielfältige Weise angeeignet: Imam-Hatip-Schulen und/oder ein Theologie-Studium in der Türkei und in Deutschland, Studium an der al-Azhar-Universität in Kairo, Studium der

islamischen Religionspädagogik in Deutschland, Belegung von Kursen und Seminaren am »Islamologischen Institut« und am IPD, Schulungen und Seminare der IGMG, VIKZ und DITIB und nicht zuletzt im Selbststudium in Lesekreisen, Lernzirkeln, Treffs und Korankursen. Somit ist auch im Bereich der Frauenbildung in Moscheen zu beobachten, wie die im vorigen Abschnitt ausgeführten Verflechtungen zwischen Entwicklungen in muslimischen Herkunfts- und Bezugsgesellschaften, die migrationsbedingte Aufwertung der Moschee an sich und die Anstrengungen in Deutschland, islamisches Wissen zu diversifizieren, sich gegenseitig befruchten. So zeigt sich, dass die weibliche Gebetsleitung, die durch den Begriff *Imamin* in den öffentlichen Debatten um Frauen in der Moschee prominent in den Vordergrund gerückt wird, neben der Wissensaneignung, -deutung und der damit verbundenen religiösen Autorität verblasst. Im Wesentlichen beruht die Forderung nach weiblicher Gebetsleitung in Moscheen auf der Parallelisierung der islamischen Gebetsleitung mit der christlichen Gottesdienstleitung. Dabei geht diese Gleichsetzung sowohl an den Herausforderungen in Moscheen als auch an praktischen Fragen der Geschlechtergerechtigkeit vorbei. Wie in Abschnitt II schon im Zusammenhang mit dem Begriff des religiösen Akteurs und dem Fokus auf Imame als alleinige Träger von religiöser Autorität diskutiert wurde, kommt dem christlichen Priesteramt durch die Weihe und dementsprechend dem ausschließlichen Recht des Priesters in der christlichen religiösen Praxis, in der Kirchenliturgie und in der theologischen Frage der Heilsspendung eine ungleich wichtigere Rolle zu. Die Frauenordination wird daher als volle Gleichberechtigung von Mann und Frau im kirchlichen Bereich angesehen. Dieses christlich geprägte Religionsverständnis von speziell mit religiöser Autorität ausgestatteten Akteur*innen, die heilsbringende Zustände produzieren können und somit religiöse Macht monopolisieren, fehlt unter Muslim*innen. Eben dieser Umstand bietet zugleich das Einfallstor für theologische Diskussionen in Bezug auf weibliche Gebetsleitungen. Durch die Bedeutung, die Wissensvermittlung in Moscheen für Frauen hat, wird allerdings sicher vor der weiblichen Gebetsleitung anderes thematisiert werden: nämlich Religionsunterricht und Predigten von Frauen vor einem gemischten Publikum und die *ḥuṭba*-Lesung durch Frauen.