

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die islamische Frau im Mittelalter unter besonderer
Berücksichtigung ihrer Sonderrolle im Maghreb und in
al-Andalus.“

Verfasserin

Isabella Grünbeck

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 313 353

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium Geschichte, Sozialkunde, Polit. Bildg., Spanisch

Betreuerin / Betreuer: Dr. Gottfried Liedl

INHALTSVERZEICHNIS

I. VORWORT.....	1
II. EINLEITUNG.....	2
III. DIE FRAU IM ISLAM.....	6
1. Der Status der islamischen Frau im 21. Jahrhundert.....	7
2. Koran versus Patriarchat.....	11
IV. HISTORISCHER HINTERGRUND.....	18
1. Entstehung und Ausbreitung des Islams.....	19
1.1 Die Vorgeschichte.....	19
1.2 Die Hidschra.....	21
1.3 Die Eroberung Mekkas.....	22
1.4 Die Verbreitung des Islams.....	23
1.5. Das Schisma.....	24
V. DIE FRAU IN VORISLAMISCHER ZEIT.....	26
1. Die Eheformen.....	29
2. Aufgabenbereiche.....	31
3. Zusammenfassung.....	33
4. Gesellschaftlicher Wandel in den Handelstädten.....	34
VI. DIE REFORMEN IN DER FRÜHISLAMISCHEN ZEIT.....	37
1. Ehe und Scheidung.....	38
2. Exkurs Polygamie.....	42
3. Das Erbrecht.....	46
4. Zusammenfassung.....	47
VII. FRAU UND POLITIK IM FRÜHISLAM.....	48
1. Die Übergangszeit: Wechsel vom Pragmatismus zum Konservatismus.....	50
1.1 Die Manifestierung patriarchaler Strukturen.....	51
1.2 Die Hintergründe des Schleiertragens und der Ausgrenzung.....	55
1.3 Das Problem der Interpretation: Koran und Hadith.....	61
VIII. DER HAREM.....	65
1. Der Ursprung des Harems.....	65
2. Begriffsdefinition.....	66
3. Der Harem im arabischen Kalifat – Das Paradies auf Erden?.....	67
3.1 Der politische Einfluss der Frau im abbasidischen Kalifat.....	70
4. Der Harem im Osmanischen Reich.....	73
4.1 Die Haremsgemächer.....	75
4.2 Die Organisation des Harems.....	76
4.3 Sklavinnen, Odaliskinnen und Konkubinen.....	77
4.4 Exkurs Eunuchen.....	80
4.5 Das Gefolge des Sultans.....	82
4.6 Politik und Macht.....	84
4.6.1 Intrigen unter den Haremsfrauen.....	85
4.6.2 Die Sultansmutter (valide sultan).....	86

4.6.3 Politische Intrigen am Beispiel Roxelanas.....	88
4.6.4 Die Herrschaft der Sultaninnen.....	89
IX. DIE SONDERROLLE DER FRAU IM WESTEN – DER MAGHREB.....	93
1. Die Berber im Maghreb.....	94
2. Koran versus Gewohnheitsrecht.....	96
3. Exkurs: Mystik.....	99
4. Diskurs: Matriarchale Strukturen im Maghreb.....	100
5. Hochzeit und Familienstrukturen.....	104
6. Die Jungfräulichkeit.....	108
7. Die Scheidung.....	109
8. Das Sorgerecht.....	110
9. Frauen in der Öffentlichkeit.....	112
9.1 Frau und Sexualität.....	115
9.2 Frau in Kampfhandlungen.....	117
9.3 Frau und Politik.....	119
X. AL-ANDALUS.....	121
1. Historischer Hintergrund.....	122
2. Melting Pot – Al-Andalus.....	125
3. Der andalusische Malikismus.....	131
4. Die Frau in al-Andalus.....	134
5. Das Familienrecht.....	134
5.1 Die Ehe.....	136
5.2 Das Sorgerecht.....	141
5.3 Das Erbrecht.....	142
5.4 Die Scheidung.....	143
6. Frauen in öffentlichen Bereichen.....	145
6.1 Der Schleier.....	149
6.2 Berufe.....	151
6.3 Feste.....	152
6.4 Die Badehäuser (<i>hammām</i>).....	154
7. Kultur und Dichtkunst.....	158
7.1 Die höfischen Dichterinnen.....	159
7.2 Die Bildung.....	165
7.3 Die freie Muslima und die Sklavenmädchen.....	170
7.4 Muwashshah.....	173
8. Politik und Frauen.....	175
XI. ZUSAMMENFASSUNG.....	179
XII. AUSBLICK: WIDER DEN ETHNOZENTRISCHEN BLICK. POLYGAMIE – EIN ISLAMISCHES PHÄNOMEN?.....	181
XIII. GLOSSAR.....	189
XIV. ZEITTADELN.....	191
XI. KARTEN.....	194

XVI. BIBLIOGRAPHIE.....	196
1. Quellen.....	196
2. Sekundärliteratur.....	196
3. Internet.....	204
4. Lexika und Wörterbücher	204
5. Bilderverzeichnis.....	205
 XVII. ANHANG	
1. Abstract.....	206
2. Lebenslauf.....	208

I. VORWORT

Die Idee dieser Diplomarbeit resultiert aus einer intensiven Diskussion mit Herrn Doktor Gottfried Liedl, der als Betreuer zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen hat. Zunächst weckte der Projektkurs „Wege der Akkulturation“, den die Professoren Gottfried Liedl und Peter Feldbauer leiteten, mein Interesse an der Geschichte der Mediterranée. Auf Grund meines zweiten Studienfaches Spanisch war es für mich naheliegend, das Hauptaugenmerk meiner Diplomarbeit auf die Iberische Halbinsel zu legen, da ich auf Grund unzähliger Besuche in Andalusien an der islamischen Geschichte Spaniens interessiert war. Zunächst wollte ich anknüpfend an meine Seminararbeit über die Akkulturation islamischer und christlicher Architektur in Spanien, die Auswirkungen der Maurenvertreibung auf die Baukunst analysieren. Die Sonderrolle der Frau im Maghreb und in Spanien zu untersuchen, entwickelte sich durch kontinuierliche Gespräche, die in den ersten Vorbereitungsstunden geführt wurden und eine Vielzahl neuer Ideen und Anregungen lieferten.

Dankesworte möchte ich besonders an meine Eltern und Freunde richten, die mich immer tatkräftig unterstützt und mich stets motiviert haben. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit habe ich mich entschieden, bei den geschlechtsspezifischen Sprachformen meistens nur die männliche Form zu verwenden. Natürlich ist dabei auch immer die weibliche Form mitgedacht.

II. EINLEITUNG

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. [...]“¹ Der Artikel 1 der allgemeinen Menschenrechte der Resolution vom 10.12.1948 scheint noch im 21. Jahrhundert in vielen Teilen der Welt wie eine zynische, unrealistische Feststellung, die nicht mit der Realität übereinstimmt. Ein Großteil der muslimischen Staaten unterzeichnete als Mitbegründer der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, obwohl diese in vielen islamischen Ländern nicht eingehalten werden. In der Islamischen Konferenz 1990 erarbeiteten muslimische Länder die „Kairoer Deklaration für Menschenrechte im Islam“, die jedoch nicht ratifiziert wurde.² Menschen in Ländern, deren Alltag von politischer, rassistischer oder sexistischer Unterdrückung geprägt ist, werden zu Recht die Menschenrechtsdeklarationen als wenig greifbar erachten. Der erste Teil der Arbeit soll diese Problematik aufgreifen, um in weiterer Folge das Problem der Ungleichbehandlung der Geschlechter im Islam des 21. Jahrhunderts in der Gesellschaft, der Familie und der Politik darzustellen.

Erfahrungen von Frauen in der Arbeitswelt oder im sozialen und öffentlichen Leben differieren natürlich in verschiedenen Lebenswelten. Verallgemeinerungen von Verhaltensweisen in urbanen und ruralen Bereichen, beziehungsweise in unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, oder - globaler gesehen - in unterschiedlichen Ländern sind nicht zulässig. Walther argumentiert: *„Zu den durch den Islam bedingten Vorschriften und Rollenzuweisungen kommen, wie überall, andere Faktoren, etwa die historische und ökonomische Situation des jeweiligen islamischen Landes, auch der Region, die soziale und die wirtschaftliche Position der Familie, der eine Frau zugehört. Überall gibt es riesige soziale Unterschiede zwischen Großstädten, kleineren Städten und Dörfern. (...) Ein Netz vielseitig miteinander verflochtener Faktoren, das von der alles umhüllenden Decke der Religion kaum zu trennen ist, bestimmt bis heute das Leben von Frauen im Islam.“*³

Dennoch lassen sich gemeinsame Tendenzen erkennen, da das religiöse Recht aller islamischen Länder, zumindest teilweise, auf der kodifizierten Gesetzgebung, der Scharia⁴,

¹ Office of the High Commissioner for Human Rights: Universal Declaration of Human Rights 12.11.1998, online unter <<http://www.unhchr.ch/lang/ger.htm>> (22.11.2008).

² Elger, Ralf (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte Alltag Kultur, München 2001, S. 198.

³ Walther, Wiebke: Die Frau im Islam, Leipzig 1997³, S. 13f.

⁴ Die Scharia ist das islamische Gesetz basierend auf dem Koran und der Sunna und entstand in den ersten Jahrhunderten nach Mohammeds Tod. Ramadan, Said: Das Islamische Recht. Theorie und Praxis, Wiesbaden 1980, S. 48.

basiert.⁵ Richter-Dridi stellt fest : „*Throughout history, Islamic law has remained central to Muslim identity and practice, for it constitutes the ideal social blueprint for the „good society“.* (...) *Despite vast cultural differences, Islamic law has provided an underlying sense of identity, a common code of behaviour, for Muslim societies.*“⁶ Auch Charis Waddy spricht von einer gemeinsamen Weltanschauung trotz regionalen, sozialen und kulturellen Unterschieden, die auf Grund historischer und religiöser Begebenheiten erklärbar sind.⁷

Die postkoloniale Ära brachte zunächst eine Reformwelle in den politischen Alltag der vormals unterdrückten islamischen Länder, die sich bereit erklärten, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu unterzeichnen. Mit anderen Worten, die Unterdrückung der Frau wurde aufgehoben und den patriarchalen Strukturen der Nährboden genommen. Diese Aufbruchstimmung, die der Frau die Möglichkeit auf Bildung und Arbeit bot, ist ein bedeutender Fortschritt in diesen Staaten. Dennoch wird von den Männern das Aufgreifen veralteter Traditionen gefordert, wie die Verpflichtung des Schleiertragens oder der Segregation, um die vertrauten patriarchalen Strukturen wiederherzustellen.⁸

Dass in der Praxis die patriarchalen Strukturen weiterhin verwurzelt sind, zeigt die marokkanische Autorin Fatima Mernissi mit Hilfe eines Erlebnisses in der Einleitung ihres Buches „*Women in the Muslim World*“. Sie erzählt von einem Mann, der auf die Frage, ob eine Frau eine Führerin der Muslime sein könnte, mit der Hadithe antwortet: „*Niemals wird das Volk zu Wohlstand gelangen, das seine Geschäfte einer Frau anvertraut!*“⁹ Der Hadith ist eine Sammlung der Aussagen und Taten des Propheten, oder besser gesagt eine Sammlung von dem, was die muslimische Gemeinde der ersten beiden Jahrhunderte dachte, dass er gesagt oder getan hatte.¹⁰ Die wichtigste Quelle für Recht und Ordnung in der muslimischen Welt ist das Buch der Offenbarung, das sich aus der Sunna (Traditionen) und dem Koran zusammensetzt. Mernissi zeigt, dass die Interpretationen des Hadith und des Korans nach wie vor die Möglichkeit der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau

⁵ Richter-Dridi, Irmhild: *Frauenbefreiung in einem islamischen Land – ein Widerspruch? Das Beispiel Tunesien*, Frankfurt am Main 1981, S. 43.

⁶ Esposito, John L.: *Islam. The Straight Path*, Expanded Edition. Oxford / New York 1994, S. 75.

⁷ Waddy, Charis: *Women in Muslim History*, London / New York 1980, S. 2f.

⁸ Mernissi, Fatema: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt am Main 1989¹, S. 30-33.

⁹ Diese Hadithe wurde auf Grund der vernichtenden Niederlage Aischas gegen den vierten Kalifen Ali in der Kamelschlacht, die das große islamische Schisma einleitete, von Abu Bakr verbreitet. Ebd., S. 7 u. 56.

¹⁰ Freyer Stowasser, Barbara: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, New York / Oxford 1994, S. 104.

in unterschiedlichen Lebensbereichen wie bei politischer Partizipation, freier Partnerwahl oder dem Recht auf Scheidung weitgehend verhindern.¹¹

Noch heute greifen Politiker im Islam auf vergangene Traditionen und Bräuche zurück, um die Ordnung in der Gegenwart zu gewährleisten. Dem gegenüber steht allerdings ein allgemeiner feministischer Diskurs, der Missstände in der muslimischen Gesellschaft aufzuzeigen versucht, die auf diesen anachronistischen Interpretationen basieren. Mernissi fasst diese Auffassung folgendermaßen zusammen: *„Betrachtet man diejenigen, die aus den Schriften des siebten Jahrhunderts die Notwendigkeit herauslesen, der Hälfte der muslimischen Bevölkerung – den Frauen – die Wahrnehmung ihrer politischen Rechte vorzuenthalten, so versteht man, weshalb ihrer Meinung nach das Problem der Zeit an das Problem der Demokratie, der Ausübung der Grundrechte durch alle Bürger, egal, welchen Geschlechts, geknüpft ist; wie sich »das Leiden an der Gegenwart« einerseits und die Verweigerung von Demokratie andererseits mit dem Geschlechtlichen verbindet;“*¹²

Trotz der gemeinsamen Religion und der angesprochenen gemeinsamen Weltanschauung sollen im Zuge dieser Arbeit verschiedene Rollen der Frau in der historischen Entwicklung des Islams im Mittelalter aufgezeigt werden. Der Islam institutionalisierte sich auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen, in der Hofkultur unterschiedlicher Dynastien und Sultanate, in den urbanen Gesellschaften und innerhalb der Volkskultur der Peripherie. Außerdem existiert ein Wechselspiel zwischen dem Islam und den *„verschiedenen Systemen männlicher Dominanz“*¹³, konkret den unterschiedlichen patriarchalen, meist autoritären Regierungen muslimischer Staaten. Diese unterschiedlichen Ausprägungen betreffen vor allem den Status der Frau, der sich einerseits im Laufe der Jahrhunderte und andererseits auf Grund unterschiedlicher Herrschaften kontinuierlich wandelte.

Die Aufgabe im ersten Teil dieser Arbeit ist es, nach einer Bestandsaufnahme des aktuellen feministischen Diskurses und des Status der Muslima in der heutigen Gesellschaft die sozio-strukturalen und geographischen Unterschiede aufzuzeigen, die sich nach dem Tod Mohammeds vollzogen haben. Ich gehe von der Annahme aus, dass bereits 632, kurz nach dem Tod des Propheten, auf Grund der raschen Ausbreitung des Islams patriarchale

¹¹ Mernissi, Fatima: Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry, Oxford 1991, S. 1f.

¹² Mernissi: Der politische Harem, S. 29.

¹³ Küper-Başgöl, Sabine: Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung, in: Demokratie und Entwicklung, Band 4, Münster/Hamburg, S. 53.

Autoritäten die Religion für machtpolitische Zwecke ausnutzten. Die Usurpation unterschiedlicher Bräuche und Traditionen von den eroberten Gebieten führte während der Herrschaft der Umayyaden und der Abbasiden zu negativen Veränderungen für die Frau im gesellschaftlichen Leben. Um diese Vermutung zu beweisen, wird es zunächst notwendig sein, ein Kapitel dem islamischen Recht der Frau in der Frühzeit zu widmen, das eine Verbesserung für die Frau suchte, die durch den Niedergang der (semi)nomadischen Stammesgesellschaften und auf Grund der Konsolidierung der Handelsstädte immer mehr in ein Abhängigkeitsverhältnis gedrängt wurde.

Der zweite Teil der Arbeit setzt sich mit den Möglichkeiten der Frau in patriarchalen Gesellschaften auseinander. Ich werde zeigen, dass trotz einer augenscheinlich negativen Entwicklung für die Frau Emanzipationsmöglichkeiten in patriarchalen Familien- und Herrschaftsstrukturen möglich waren. Im Kapitel über die Institution des Harems – hier werde ich mich speziell auf den herrschaftlichen Harem im osmanischen Serail konzentrieren - werde ich neben grundlegenden Informationen über die Organisation die Stellung der Frau innerhalb dieses Komplexes analysieren. Obwohl die architektonische Anordnung der Haremsgemächer im Sultanspalast und die dicken Haremsmauern jeglichen Kontakt zur Außenwelt unterbanden, werde ich zeigen, dass die Frauen weitreichenden politischen Einfluss hatten. Diese Auffassung teilt auch Carla Coco: *„Unter dem Mantel der scheinbaren Abgeschiedenheit und der strengen Trennung der Geschlechter gibt es im Land der osmanischen Türken Freiräume, die man auf den ersten Blick nicht erfassen kann.“*¹⁴

Dass die von Coco angesprochenen Freiräume nicht nur im osmanischen Harem anzutreffen, sondern vor allem auch im Maghreb und in al-Andalus vorzufinden waren, soll der nächste Abschnitt über die Sonderrolle der Frau im islamischen Westen aufzeigen. In anderen Worten, es gilt zu hinterfragen, ob die islamische Frau im Westen, im Maghreb – hier speziell bei den Berberstämmen - und in al-Andalus weniger konservativen Regeln unterworfen war als im Orient. Diese auf geographische Kriterien bezogene Differenz mag vielen vielleicht einleuchtend erscheinen, da der Kontakt der Muslime im Westen mit den Christen eventuell zu Assimilationerscheinungen führte. Abgesehen von diesem Kulturkontakt muss das vorislamische Substrat untersucht werden, das speziell bei den Berberstämmen, die sich lange Zeit gegen die Islamisierung durch die Araber wehrten, zu

¹⁴ Coco, Carla: Harem. Sinnbild orientalischer Erotik, Stuttgart / Zürich 1997, S. 10.

weniger restriktiven beziehungsweise orthodoxen Auslegungen des Islams führte. Auch der Volksglaube und das Entstehen islamischer Sekten sowie rurale und urbane Unterschiede müssen in der Analyse Beachtung finden. Gottfried Liedl vermutet in seiner Arbeit „Al-Hamrā. Zur Geschichte der spanisch-arabischen Renaissance in Granada“, dass in al-Andalus auch der antike Einfluss nicht unterschätzt werden darf.¹⁵

Im letzten Teil der Arbeit versuche ich den Blick weg vom Islam hin zu einer globalen mediterranen Welt zu schwenken. In anderen Worten, der ethnozentrische Blickwinkel soll in einem kurzen Ausblick relativiert und die Mediterranée als ein großer Komplex mit unterschiedlichen kulturellen Einflüssen betrachtet werden. Der Blick auf Europa zeigt die Verschmelzung unterschiedlicher Lebensweisen in der Mediterranée im Spätmittelalter und der Frührenaissance. Der Kulturkontakt zwischen dem Islam und dem christlichen Abendland erfolgte auf unterschiedliche Weise: in al-Andalus vor allem durch die durchlässige Frontera und in Italien durch den Sklavenhandel, der viele orientalische Einflüsse nach Europa brachte. Auch die Migrationsströme, die Kreuzritter und die Reiseberichte von Gelehrten beeinflussten die Denkweise unterschiedlicher Kulturen und Ethnien. Ich wage in diesem Ausblick die These, dass sich die Polygamie auf Grund islamischer Einflüsse auch im christlichen Europa durchsetzen konnte.¹⁶ Dem gegenüber steht die hispano-arabische Familie der Mittel- und Unterschicht, die - wovon ich ausgehe - in al-Andalus monogam organisiert war und einer europäischen monogamen Familienorganisation folgte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass im Verlauf der Arbeit gezeigt wird, dass sich nach Mohammeds Tod der Status der Frau - insbesondere jener in der urbanen Mittel- und Oberschicht - zusehends verschlechterte, die Frauen dennoch, wie zum Beispiel im osmanischen Harem und im Westen Sonderrollen einnahmen. Ihre Rolle in der Gesellschaft soll mit Hilfe der ausführlichen Sekundärliteratur und an Hand ausgewählter zeitgenössischer Quellen nachgewiesen werden. Hier werde ich vor allem Reiseberichte, Briefe, Rechtsdokumente, Verträge, Biographien, Chroniken und Gedichte zu Rate ziehen, um ein möglichst vollständiges und vielseitiges Bild zeigen zu können.

15 Liedl, Gottfried: Al-Hamrā. Zur Geschichte der spanisch-arabischen Renaissance in Granada, Band 1, Wien / Berlin 1990.

¹⁶ Die Organisation der klassischen Harems, wie sie im Osmanischen Reich der Fall war, erlebte ein kurzes „comeback“ im Hochbarock in Versailles.

III. DIE FRAU IM ISLAM

Die westliche Vorstellung über die Muslima ist voll von Klischees und Vorurteilen, die sich bereits im Mittelalter manifestierten. Reiseberichte, Romane und Bilder beeinflussten jeher das Denken der Europäer und ihre Wahrnehmung über den Orient. Vor allem die Vorstellungen des Harems faszinierten das Abendland. Allerdings dominierten seit Anbeginn der islamischen Geschichte ebenso negative Assoziationen. Irmgard Pinn schreibt: „*Die dem Propheten zugeschriebene Lüsterheit und Lasterhaftigkeit gehörten zu den »klassischen« Orient-Stereotypen.*“¹⁷

Juliette Minces konzentriert sich zunächst auf einen diachronen Blickwinkel. Sie weist darauf hin, dass in vorindustriellen Epochen die Benachteiligung der Frau in allen Gesellschaften ähnliche Ausmaße erreichte. Mit anderen Worten, der Status der Frau in den islamischen Ländern unterschied sich unwesentlich von anderen Kulturen. Mit dem Einsetzen der Industrialisierung und mit dem Einzug des Kapitalismus emanzipierten sich die Frauen nichtmuslimischer Länder weitgehend von der Dominanz der Männer. Die traditionellen Strukturen des Islams und die Verwendung des Korans als „*Bibel und Bürgerliches Gesetzbuch*“, der „*alle Aspekte des privaten und gesellschaftlichen Lebens*“ regelt, verhinderten die Emanzipation der islamischen Frauen. Andererseits schreibt Minces den festgefahrenen Strukturen die Funktion als Sicherheitsnetzwerk zu, das auf der Tradition der Großfamilie basiert. Im Koran wird der Frau eine lebenslängliche Fürsorge garantiert, die allerdings ein lebenslangliches Abhängigkeitsverhältnis zur Folge hat.¹⁸

1. DER STATUS DER ISLAMISCHEN FRAU IM 21. JAHRHUNDERT

JournalistInnen und WissenschaftlerInnen neigen kontinuierlich zu einer regional- und schichtspezifischen Verallgemeinerung der Situation der muslimischen Frauen von Afghanistan bis Marokko. Muslimische Frauen werden als unselbstständig und zurückgezogen wahrgenommen. Das westliche Bild vom Orient ist somit verzerrt und durch Vereinheitlichungstendenzen geprägt.¹⁹ Trotzdem stellen die patriarchalen Strukturen der muslimischen Gemeinden ein generelles und unbestrittenes Problem dar. Pinn und Wehner verweisen auf die Grundüberzeugung vieler Frauenbewegungen, nämlich: „*Dass*

¹⁷ Pinn, Irmgard: Von der exotischen Haremsschönheit zur obskuren Fundamentalistin: Frauen im Islam, in: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen, Berlin 2004, S. 137.

¹⁸ Minces, Juliette: Verschleiert. Frauen im Islam, Hamburg 1992, S. 13f.

¹⁹ Pinn, Irmgard / Wehner, Marlies: Die Frauenbewegung und die »islamische Frau«, in: Houda, Youssef (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 101-135, Berlin 2004, S.102.

Frauen als Opfer des Patriarchats weltweit in essenzieller Weise verbunden sind (...).“ Unterschiedliche Ausprägungen der Unterdrückung werden von den Autorinnen nicht bestritten, obwohl sie den Islam als die „*übelste Bastion*“ dieser patriarchalen Ideologie bezeichnen.²⁰

Die Feministinnen in der arabischen Welt beanspruchen eine „*rechtliche und faktische Gleichstellung*“, die von der Gesellschaft auf Grund religiöser, traditioneller und ökonomisch-politischer Gründe bis jetzt verweigert wurde.²¹ Dennoch bedient sich die islamische Menschen- und Frauenrechtsbewegung mehr als jemals zuvor historischer Argumente – basierend auf dem Koran und der Sunna –, um die Stellung der Frau in der Gesellschaft zu verbessern.²² Gleichmaßen bedienen sich auch Politiker religiöser Traditionen, um – im Gegensatz zu den Vertretern der feministischen Bewegungen – die Ungleichberechtigung der Geschlechter zu rechtfertigen.²³ Marsot sieht die Religion als die über die Rechte der Frau im Islam bestimmende Determinante. Ebenso wie Mernissi erscheinen ihr religiöse Argumente in vielen Fällen als Vorwand für nicht-religiöse Begründungen, die in der Politik oft zum Nachteil der Frau ausgelegt werden und die Diskriminierung des „schwachen Geschlechtes“ rechtfertigen.²⁴

An dieser Stelle tritt, zugegebenermaßen, ein gewisser Erklärungsbedarf auf. Im Arbeitstitel „Die islamische Frau im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung ihrer Sonderrolle im Maghreb und in al-Andalus“ wird bereits der historische Rahmen des Themas festgelegt, das islamische Mittelalter. Es stellt sich hier folglich die berechnete Frage, weshalb ich meine bisherigen Ausführungen der Gegenwart und aktuellen Diskursen gewidmet habe. Ist die Aktualität in diesem Zusammenhang nicht irrelevant? Das ist sie nicht, im Gegenteil, da die Wahl des Zeitraums nämlich genau aus einem aktuellen feministisch-fundamentalistischen Diskurs resultiert, der sich der islamischen Geschichte des Mittelalters bedient, um seine Überzeugungen zu rechtfertigen.

²⁰ Pinn / Wehner: Die Frauenbewegung, S. 104.

²¹ Minces: Verschleiert, S. 12.

²² Mernissi, Fatima: Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies, in: Retrieving Women's History. Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society 338-367, Kleinberg, Jay (Hg.): Oxford 1988, S. 338. Vgl. Karam, Azza M.: Muslimischer Feminismus oder die Frage des Dazwischen-Seins, in: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 239-258, Berlin 2004, S. 249.

²³ Mernissi: Women in Muslim History, S. 338.

²⁴ Sayyid Marsot, Afaf Lufti al-: Entrepreneurial Women, in: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 33-47, Berkshire 1996, S. 33.

„Die modernistisch zersetzte Umma“²⁵, die muslimische Gemeinschaft der Gläubigen, charakterisiert sich am Ende der Neuzeit durch ein weites Spektrum, an dessen gegenüberliegenden Enden sich einerseits radikalfundamentalistische und andererseits feministische Strömungen manifestieren. Die Fundamentalisten versuchen mit Hilfe der Geschichte eine *Longue durée* eines idealisierten islamischen Reiches zu konstruieren. Ein Reich, das sich im Mittelalter von al-Andalus bis zu den Philippinen erstreckte. Um diese Feststellung mit einem konkreten Beispiel zu untermauern, halte ich an dieser Stelle die Aussage des Chefideologen der al-Kaida, Ayman az-Zawahiri, für passend. Er fordert: *„Blutzoll für die Märtyrer, für den Schmerz der Mütter, die Entbehrungen der Waisen, das Schmachten der Gefangenen und die Qualen derer, die überall auf dem Boden des Islam gefoltert werden: von Turkestan im Osten bis nach Andalusien.“*²⁶ Der Politologe Gilles Kepel sagt dazu: *„In der Vorstellungswelt des angesprochenen Publikums [gehört die iberische Halbinsel...] zur islamischen Welt [...]. Ihre Rückeroberung, die 1492 vollendet wurde, bildet dabei einen historischen Unglücksfall, den die Dschihad-Bewegung mit einer erneuten Rückeroberung Spaniens und [...] Wiedereingliederung in die islamische Welt ungeschehen machen müsse.“*²⁷ Az-Zawahiri spricht über al-Andalus in der Gegenwart und bezieht sich somit unmissverständlich auf ein phantasmagorisches islamisches Reich, ja ein phantasmagorisches Kalifat – den idealisierten Nullpunkt seiner extremfundamentalistischen Ideologie. Ab diesem Zeitpunkt misst er den Verfall der islamischen Gesellschaft und unter anderem den Sittenverfall der muslimischen Frau. In Andalusien erlitten die Muslime die erste große Verwundung durch die europäischen Kreuzritter, die in die endgültige Maurenvertreibung im Jahre 1609 mündete. Genau hier setzt der Ideologe wieder an, um einen neuen (eigentlich alten) Dschihad zu präsentieren. Einen heiligen Krieg, um den Idealzustand, nämlich das Kalifat in al-Andalus, wieder herzustellen und somit dem Sittenverfall entgegenzutreten. Seinen Worten folgend: *„Jede Bewegung durchläuft einen Zyklus der Erosion und Erneuerung.“*²⁸

In diesem Zusammenhang möchte ich erneut auf den Titel meiner Arbeit hinweisen: „Die islamische Frau im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung ihrer Sonderrolle im Maghreb und“ – das muss hier speziell betont werden- „in al-Andalus“! Abgesehen davon, dass, wie ich zeigen werde und wie auch der Titel der Arbeit verrät, sich al-Andalus und

²⁵ Liedl, Gottfried: *Mediterraner Islam*, 2 Halbbände. Halbband 1: *Renaissancen*, Wien 2007, S. 41.

²⁶ Ayman az-Zawahiri: *Ritter unter dem Banner des Propheten*, zitiert nach Liedl: *Mediterraner Islam* 1, S. 40.

²⁷ Ebd., S. 40f.

²⁸ Ebd., S. 42.

vor allem die Frau in al-Andalus am weitesten von dem orthodoxen Islam wegbewegten und sich az-Zawahiri somit selbst widerspricht, benutzt er diese Region dazu, um gezielt seine Ideologiekritik zu rechtfertigen. Oder wie es Liedl in Bezug auf einen früheren Vertreter „fundamentalistischer“ Anschauung, den Andalusier Ibnal-Djarryâb, formuliert: *„Als typisches Mitglied eines »eigensinnigen« Kollektivs scheint ihn letztlich nicht 'Umma, die Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen, geprägt zu haben – also gerade nicht sein »schrecklicher Lehrer« - sondern Ahl al-Andalus, die abtrünnige, sinnesfreudige andalusische »Nation« (...)“*.²⁹

Wagen wir nun einen Blick auf die andere Seite des Spektrums der *umma*. Ebenso wie für den extremistischen Fundamentalismus erweist sich ein idealisierter Nullpunkt auch für feministische Ansätze als wertvolles Instrument. Doch wider Erwarten ist dieser »ideale Ort« nicht al-Andalus, wo die Frau eine Sonderrolle einnimmt und mehr Freiheiten genießt als ihre Schwestern im Orient. Der Nullpunkt ist hier der hypothetische Urislam beziehungsweise zum Teil die vorislamische Gesellschaft, wo Frauen noch eine aktive Rolle in der Gesellschaft spielten. Im Zuge meiner Recherchen musste ich feststellen, dass keine der muslimischen Autorinnen al-Andalus als Rechtfertigung für ihre Thesen herangezogen hat. Ausschließlich französische und spanische AutorInnen fühlten sich dazu verpflichtet, die Rolle der spanischen Muslimin im Mittelalter darzustellen. Die Erklärung dafür ist einfach: Al-Andalus ist auf Grund des Einflusses Europas vorurteilsbehaftet und stellt deshalb kein geeignetes Vorbild für feministische islamische Diskurse dar (Az-Zawahiri scheint das nicht sehr genau zu nehmen). Mernissi widmet sich vor allem Aischa, der Lieblingsfrau des Propheten, die durch ihre politische Partizipation als Vorbild für die muslimischen Frauen in der Aktualität herangezogen wird. Auf beiden Seiten des Spektrums werden – und das steht bei ideologisch behafteten Themen außer Frage – ausschließlich gewisse Ereignisse der Geschichte für die jeweilige Legitimation gewählt. Es ist kein Zufall, dass Mernissi sich vor allem auf das agrarisch und weitgehend präislamisch geprägte Medina bezieht, um die Rechte der Frau in der Frühzeit zu thematisieren. Das Aufzeigen der unterdrückten Position der Muslimin im patriarchalen Mekka wäre verständlicherweise für ihre Untersuchungen kontraproduktiv.

Das Mittelalter für die Betrachtung der islamischen Frau zu wählen, ist demnach von höchster Aktualität, weil diese Epoche als wichtige historische Legitimation für

²⁹ Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 22.

gegenwärtige Entscheidungen und Diskurse kontinuierlich herangezogen wird. FeministInnen und Fundamentalisten bedienen sich gleichermaßen historischer Begebenheiten, um eine *Longue durée* zu erzeugen, die Entscheidungen der Gegenwart rechtfertigen soll.

2. KORAN VERSUS PATRIARCHAT

Bezüglich der Rechte der Frau im Allgemeinen stellt sich die Frage, ob die naturgegebenen Rechte von Männern und Frauen grundsätzlich als identisch zu verstehen sind. In anderen Worten, müssen die „natürlichen“ Rechte von jenen, die von der Gesellschaft aufoktroziert werden, unterschieden werden? Ist die Geschlechterzuschreibung relevant für soziale Rechte und Pflichten in einer Gesellschaft und hat die Natur überhaupt die gleichen Rechte für beide Geschlechter vorgesehen? Diese Fragen stellt sich Murtadā Mutahari im Vorwort des Buches „The Rights for Women in Islam“. Die westlichen Menschenrechtsbewegungen, ausgehend vom 17. Jahrhundert, stellen den Wunsch nach Freiheit und Gleichheit der Menschen in den Mittelpunkt ihrer Forderungen. Doch ist es gerechtfertigt Frauen und Männer gleich zu bewerten? Eine natürliche Geschlechterdifferenz ist unumstritten, doch ist diese nicht das Resultat geographischer, historischer oder sozialer Faktoren, sondern eine biologische Determinante.³⁰

Diese Fragestellungen beschäftigten bereits in der griechischen Antike Aristoteles, der die arabische und europäische Zivilisation mit seiner Philosophie entscheidend beeinflusste. Er betrachtete Frauen nicht nur als in der Gesellschaft untergeordnete Wesen, sondern auch auf Grund ihrer biologischen Beschaffenheit benachteiligt.

„The male, is by nature superior, and the female inferior; and the one rules and the other is ruled.“³¹

In diesem Zusammenhang zitiert Küper-Başgöl Cetinkaya, der die Forderung nach „Gerechtigkeit statt Gleichheit“³², angelehnt an die allgemeine feministische Forderung

³⁰ Murtadā Mutahari: *The Rights of Women in Islam*. Translated from the Persian *Nizām-e huquq-e zan dar Islām* Preface, Tehran 1981¹.

³¹ Aristoteles: *Politica*, zitiert nach Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven / London 1992, S. 29.

³² Yusuf Cetinkaya zitiert nach Küper-Başgöl: *Frauen in der Türkei*, S. 241. Vgl. auch Karam: *Muslimischer Feminismus*, S. 243. Karam versteht den Begriff Gleichwertigkeit im Gegensatz zu Gleichheit als das Recht der Frau, trotz der natürlichen Unterschiede zwischen Männern und Frauen keiner Hierarchie unterworfen zu sein.

„Gleichheit trotz Differenz“, stellt. FeministInnen hinterfragen die Faktoren, die die Frau in vielen Kulturen als das schwache Geschlecht abwerten, und sie versuchen gleichzeitig die Gleichberechtigung der Geschlechter unter Betonung der Differenz hervorzuheben. *„Das Weibliche und Männliche wird als nach Gottes Willen komplementär erschaffene Wesenheiten interpretiert, die sich durch ihre Fähigkeiten ergänzen und innerhalb der islamischen Regeln ihre Vervollkommnung erreichen.“*³³

Marsot warnt dennoch vor einer Verharmlosung der Thematik auf Grund der Zuschreibung biologischer Differenzen, da der Koran eine egalitäre Position in Hinblick auf die menschliche Biologie einnimmt. Sie betont, dass die fehlende Gleichberechtigung in einem Großteil muslimischer Gemeinden nicht auf biologische Geschlechterdifferenzen zurückzuführen ist, sondern auf patriarchale Strukturen, die auf historischen Entwicklungen basieren und nicht den Inhalten des Korans entsprechen.³⁴

Im Koran ist zumindest in religiösen Belangen die Gleichheit der Geschlechter festgeschrieben, da Allah Frauen und Männer gleichwertig erschaffen hat. In den Suren werden Frauen, im Gegensatz zu anderen monotheistischen Religionen, explizit genannt. Die schöpungsbedingte Unterlegenheit des weiblichen Geschlechtes, die aus der christlichen und jüdischen Bibelinterpretation³⁵ resultiert, findet im Koran keine Berechtigung. Im Koran sind für alle gläubigen Muslime dieselben Pflichten, Belohnungen und Bestrafungen festgehalten.³⁶ :

*„Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, daß ihr Scham bedeckt ist, (oder: die sich des (unerlaubten)= Geschlechtsverkehrs enthalten(?), w. die ihre Scham bewahren) und die Gottes ohne Unterlaß (w. viel) gedenken, für sie (alle) hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit.“ (Koran 33:35)*³⁷

³³ Küper-Başgöl: Frauen in der Türkei, S. 242.

³⁴ Sayyid Marsot: Entrepreneurial Women, S. 33.

³⁵ „Gott hatte den Menschen nach seinem eigenen Bild geschaffen; Gott war Geist. Aber die Frau war Fleisch oder der Körper, und der Körper war ein von Leidenschaft, Sinnlichkeit und Lust beherrschtes Tier. Der Mann verkörperte den Himmel, und die Frau konnte erst dann ein ganzheitliches Wesen sein, wenn sie mit einem Mann verheiratet war.“ Croutier Lytle, Alev: Harem. Die Welt hinter dem Schleier, München 1989, S. 20.

³⁶ Sayyid Marsot, Entrepreneurial Women, S. 33.

³⁷ Die Koranzitate beziehen sich auf: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1983³.

Der Koran betont also in Glaubensfragen die grundlegende Gleichheit von Mann und Frau. Auch das Recht auf Leben und Menschenwürde sind in den Suren 6:151, 17:70³⁸ und 33:72 festgeschrieben. Allerdings bezieht sich die Gleichheit von Frau und Mann nur auf ihre Würde, nicht aber auf ihre Rechte.³⁹ Der Koran postuliert eine natürliche Differenz, die sich in den spezifischen Fähigkeiten von Männern und Frauen widerspiegelt. Diese natürliche Differenz wird jedoch in einer patriarchalen Gesellschaft als Vorwand für die Überlegenheit des Mannes herangezogen.⁴⁰ In der Literatur wird der Vers 4:34 für die Rechtfertigung der Ungleichberechtigung der Geschlechter genannt:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. (...)“ (Koran 4:34).

Liberalen Muslime interpretieren den Inhalt dieses Verses als einen Hinweis auf die sozio-ökonomische Verantwortung der Männer für die Familie. Küper-Başgöl stellt jedoch fest, dass die Vertreter der patriarchalen Gesellschaftsordnung der muslimischen Länder die Interpretation des Korans epochenunabhängig zu ihrem Vorteil auslegten.⁴¹ Über Jahrhunderte hinweg hat sich diese negative Interpretation in den Köpfen der Menschen festgesetzt und bis heute nichts an ihrer Gültigkeit eingebüßt.⁴² Das erklärt die Benachteiligung der Frauen in unterschiedlichen Bereichen, wie zum Beispiel im Zeugen-, Erb-, und Eherecht. Daraus resultiert die Degradierung der Frauen zu Bürgern zweiter Klasse.⁴³ Lässt der erste Teil des Verses Platz für Interpretationen, scheint der zweite Teil allerdings keinen Zweifel mehr an der Unterlegenheit der Frau offen zu lassen:

³⁸ „Und wir waren gegen die Kinder Adams huldreich und haben bewirkt, dass sie auf dem Festland (von Reittieren) und auf dem Meer (von Schiffen) getragen werden, (Haben) ihnen (allerlei) gute Dinge beschert und sie vor vielen von denen, die wir (sonst noch) erschaffen haben, sichtlich ausgezeichnet.“

³⁹ Elger: Kleines Islam-Lexikon, S. 198.

⁴⁰ Nimr, Raga' el-: Women in Islamic Law, in: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives, 87-102, Berkshire 1996. Vgl. auch Esposito, Lohn L.: Von Kopftuch bis Scharia. Was man über den Islam wissen sollte, Leipzig 2004¹, S. 114. Die Frage, warum dieser Vers als Basis für die Rechtfertigung der Überlegenheit des Mannes gilt, erklärt Minai wie folgt: Der Koran ist eine Sammlung der Offenbarungen, die Mohammed, oft in Phasen tiefer Meditation, von Gott erhielt. Mohammed, der nach dem Tode Chadidschas mehrere Frauen ehelichte, war immer öfter den Intrigen in seinem Harem ausgesetzt, verursacht durch die Rivalität zwischen seiner Lieblingsfrau Aischa und Umm Salama. Der Prophet begann sich nach der harmonischen Ehe mit Chadidscha zu sehnen und erhielt ab diesem Zeitpunkt Botschaften, die meistens frauenfeindlichen Interpretationen unterworfen waren. Minai, Naila: Schwestern unter dem Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation, München 1989, S.32f.

⁴¹ Küper-Başgöl: Frauen in der Türkei, S. 45.

⁴² Sayyid Marsot, Entrepreneurial Women, S. 33.

⁴³ Walther: Die Frau im Islam, S. 35.

„(...)Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! (...).“ (Koran 4:34)

In diesem Zusammenhang muss die Frage nach der Legitimität der Offenbarungen und deren Interpretation im 21. Jahrhundert gestellt werden. Die Offenbarungen Allahs, die im Koran schriftlich festgehalten wurden, fanden im historischen und sozialen Kontext des 7. Jahrhunderts statt und lassen sich nicht mehr mit der Aktualität vereinbaren.⁴⁴ Der Koran beantwortet Fragestellungen und Probleme der damaligen Epoche und sollte demnach nicht als ahistorisch begriffen werden.⁴⁵ „Der Gedanke, man könne zur Substanz des Islam zurückkehren, trifft sich mit der Vorstellung, der Koran sei >ewig und allgemein gültig<, womit gemeint ist, dass die Vorstellungen des Korans immer und absolut wahr sind und außerhalb jeder Kritik stehen. Von diesem Postulat aus versuchen die moslemischen Denker unablässig, die moslemische Ideenwelt mit den verschiedensten neuen Wirklichkeiten in Einklang zu bringen.“⁴⁶

Auch die bereits erwähnte Hadithe „Niemals wird das Volk zu Wohlstand gelangen, das seine Geschäfte einer Frau anvertraut!“⁴⁷ zeigt, dass die muslimische Gesellschaft bis heute an den traditionellen Texten und Interpretationen festhält. Mernissis Argumentation folgend, ist die Sunna von der mittelalterlichen, muslimischen männlichen Elite ausgenutzt worden, um ihre Autorität über die Gesellschaft aufrechtzuerhalten und die eigentliche islamische Botschaft über die Gleichheit der Geschlechter zu unterbinden. Der Islam und das System des Patriarchats haben also einen weitreichenden Einfluss auf das Leben der Frauen. Mernissi schreibt über die Situation in Marokko: „What was and is still an issue in Morocco is not an ideology of female inferiority, but rather a set of laws and customs which ensure that women's status is one of subjugation. Prime among these are the family laws based on male authority. Although many institutions were withdrawn from the control of religious law (business contracts for example), the family never was (...). Women, members of the domestic universe, are subject to the authority of men, members of the

⁴⁴ Karmi, Ghada: Women, Islam and Patriarchalism, in: Yamani, Mai (Hg.) .Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 69-83, Berkshire 1996, S. 80.

⁴⁵ Mince: Verschleiert, S. 15.

⁴⁶ Ghassan, Ascha: Du statut inférieur de la femme en Islam, zitiert nach Mince: Verschleiert, S. 16.

⁴⁷ Mernissi: Der politische Harem. S. 7.

*Umma*⁴⁸ universe. Separation and subordination are embodied in institutions which enforce non-communication and non-interaction between the members of each universe.”⁴⁹

Frauen werden aber nicht nur in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht auf Grund anachronistischer Interpretationen benachteiligt. Die Familiengesetzgebung unterliegt noch viel rigideren Bestimmungen, basierend auf sozialen Geboten des 7. Jahrhunderts.⁵⁰ Die Religionsgesetze werden in den jeweiligen Staaten mit unterschiedlicher Strenge gedeutet. Viele Länder erlassen zusätzliche Gesetze, um auf die Bedürfnisse der Frau einzugehen. Dennoch bleiben die Grundsätze des islamischen Rechtes oft bestehen.⁵¹ Esposito argumentiert: *“Weltliche und religiöse Reformer haben Veränderungen auf den Weg gebracht, die das religiöse Verständnis ebenso betreffen wie das Erziehungswesen, das Familienrecht (Ehe, Scheidung, Erbe) ebenso wie die Verbesserung der Chancen für die Ausbildung und Beschäftigung von Frauen, überdies auch Demokratisierung, Pluralismus und Menschenrechte. Andererseits haben konservativere Stimmen unter den religiösen Führern wie auch einige ultrakonservative islamische Aktivisten und Organisationen oftmals versucht, rigide, militante, puritanische und intolerante Überzeugungen, Werte und Einstellungen durchzusetzen oder anderen aufzuoktroieren.”*⁵²

Eine solche Verbesserung ermöglichte König Muhammad VI. durch die Reformen des Personenstandsrechts (Mudawwana) in Marokko. Die gesetzlichen Regelungen sehen in vielen Bereichen eine Gleichberechtigung der Ehepartner vor. Männer und Frauen können gleichberechtigt eine Ehe schließen, ohne dass sich die Frau durch einen Vormund vertreten lassen muss. Ferner wird in den Gesetzen das Recht auf Polygamie enorm eingeschränkt und auch im Falle einer Scheidung kann die Ehefrau nicht mehr durch das alleinige Aussprechen der Scheidungsformel (talaq) verstoßen werden. Das Scheidungsersuchen des Mannes oder der Frau muss einem staatlichen Familiengericht

⁴⁸ Die *umma*, die islamische Gemeinde, wird durch die Religion zusammengehalten und ignoriert Stammesidentitäten sowie ethnische oder nationale Identitäten. Die Etablierung der *umma* im arabischen Raum sollte die präislamischen Blutsfeuden zwischen den Stämmen unterbinden. Esposito: Kopftuch, S. 30. Vgl. auch Watt, Montgomery W.: Muhammad at Medina, Oxford 1956, S. 264f. Nach Liedl wird bei den arabischen Völkern die Nation als *umma* bezeichnet, was mit >Mutter< bzw. mit >Mütterliches< übersetzt werden kann. Demnach gibt es bei ihnen ein Mutterland, aber kein Vaterland. Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 13.

⁴⁹ Mernissi, Fatima: Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society, Cambridge 1975, S. ix-x u. 82.

⁵⁰ Karmi: Women, Islam and Patriarchalism, S. 81.

⁵¹ Afshar, Haleh: Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies, in: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 197-216, Berkshire 1996, S. 199.

⁵² Esposito: Kopftuch, S. 83.

vorgelegt werden. Verbesserungen gibt es ebenso bei der Eheschließung, da das Mindestalter bei Frauen auf 18 Jahre hinaufgesetzt wurde. Außerdem können Männer nun gezwungen werden, vorehelich gezeugte Kinder anzuerkennen, und sich demnach nicht mehr aus der Verantwortung ziehen. Als einschneidendste Reform gilt die Aufhebung des Gehorsams, zu dem die Frau bis zu diesem Zeitpunkt gegenüber dem Mann verpflichtet war.⁵³ Ähnliche Fortschritte gibt es mittlerweile auch im Oman, demgegenüber stehen jedoch Länder wie Saudi Arabien oder die Vereinigten Arabischen Emirate, wo Frauen nach wie vor wenige Rechte für sich beanspruchen.

Trotz unbestrittener Teilerfolge muss zusammenfassend festgehalten werden, dass viele Reformen das Problem nur an der Oberfläche und nicht an der Wurzel bekämpfen, nämlich das Vermeiden des Korans und des Hadiths als Grundlage für die Gesetzgebung des 21. Jahrhunderts durch patriarchale autoritäre Systeme.⁵⁴ Auch Esposito sieht trotz verbesserter Möglichkeiten im Bildungs- und Arbeitsbereich sowie in der Familiengesetzgebung nach wie vor viele Hindernisse, wenn es um die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Allgemeinen geht.⁵⁵

Die zeitgenössische islamische Erweckungsbewegung kritisiert grundsätzlich die Tatsache, den Islam als Rechtfertigung für die Unterdrückung, Verschleierung und Segregation heranzuziehen und die patriarchalen Strukturen außer Acht zu lassen.⁵⁶ „*Statt in Erwägung zu ziehen, dass der Status der Frauen in der muslimischen Welt die andauernde Stärke des Patriarchats in diesen Ländern widerspiegelt, gehen viele Beobachter davon aus, dass der Islam besonders frauenfeindlich sei.*“⁵⁷ Auch andere Islamwissenschaftler, wie Freyer Stowasser, weisen darauf hin, dass der Islam an sich nicht als Verursacher der repressiven Haltung gegenüber Frauen gesehen werden darf. „*We, the women in Arab countries, realise that we are still slaves, still oppressed, not because we belong to the East, not because we are Arab(,) or members of Islamic societies, but as a result of the patriarchal system that has dominated the world since thousands of years.*“⁵⁸

⁵³ Sabra, Martina: Ein mutiger Schritt des marokkanischen Königes, in: Qantara.de (2004), online unter »http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-502/_nr-25/i.html« (10. September 2009).

⁵⁴ Karmi: Women, Islam and Patriarchalism, S. 81.

⁵⁵ Esposito: Kopftuch, S.125.

⁵⁶ Esposito: Islam, S. 204

⁵⁷ Esposito: Kopftuch, S.122.

⁵⁸ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 82.

Ghada Karmi spitzt die Formulierung zu, indem sie behauptet, dass der Islam von der patriarchalischen Gesellschaft ausgebeutet wird, um die Diskriminierung der Frau zu legitimieren.⁵⁹ Die patriarchalen Strukturen zwingen die Frau in ein Unterdrückungsverhältnis, das Zwangsehe, Jungfräulichkeit, das Eingesperrt-sein und Schleiertragen, Polygamie, Verstoßung oder Gewalt – einige Tatsachen von vielen – einschließt. Vor allem die Jungfräulichkeit der Mädchen ist ein wichtiger Faktor des *sharaf* >Ehrenkodex<, der die Frauen an die Männer ihrer Gemeinschaft binden soll.⁶⁰

Wie bereits erwähnt versuchten postkoloniale Regierungen im Zuge der Modernisierungsbestrebungen, die Rechte der Frauen zu verbessern. Accad ist jedoch der Meinung, dass nur in seltenen Fällen die nationalen Gesetze das Leben der Frau bestimmen, weil in der Regel regionale konfessionelle Anordnungen der jeweiligen Gemeinschaften stärker sind. Am Beispiel des Libanons stellt sie fest: *„Eheschließung, Scheidung, Trennung, das Sorgerecht für die Kinder und Erbschaften werden nach der eigenen Konfession – der religiösen Konfession – entschieden. Jedes Gesetz, jedes Ritual, jede Praxis und die psychologischen und sexuellen Druckmechanismen der Gruppe zielen darauf ab, ihre Frauen ausschließlich für die Männer ihrer Gemeinschaft zu bewahren.“*⁶¹

Die Herausbildung einer frauenfeindlichen islamischen Gemeinschaft manifestierte sich im Laufe weniger Jahrhunderte nach dem Tode des Propheten. Bis heute finden anachronistische Beschlüsse Eingang in die Gesetze vieler islamischer Länder und Regionen und beeinflussen das Leben der Frau auf unterschiedlichste Weise. In Mernissis Worten: *„To understand the place of writing, of the sacred text, and of its manipulation on the political chessboard yesterday and today, we have to go back to the events that took place in the days following the death of the Prophet, particularly the naming of his successor and the three who followed him, who are the only ones considered as orthodox. All contemporary demands for a return to Islam refer back to those fateful moments.“*⁶²

⁵⁹ Kami: Women, Islam and Patriarchalism, S. 82f.

⁶⁰ Die Rechtfertigung der Jungfräulichkeit geht auf folgende, von Aischa übermittelte Hadithe zurück: „»O Gesandter Gottes (S), angenommen, du machst in einem Tal Rast, in dem ein Strauch ist, von dem die Tiere schon gefressen haben, und ein zweiter Strauch, der noch unberührt ist! An welchem dieser beiden Sträucher lässt du dein Kamel weiden?« Der Prophet (S) erwiderte: »An dem unberührten Strauch!«“ Al-Buhārī: Sahīh Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991, S. 330.

⁶¹, Accad, Evelyne: Sexualität und Politik der Körper: Konflikte und Widersprüche von Frauen im Nahen Osten, in: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 357-364, Berlin 2004¹, S. 271f.

⁶² Mernissi: Women and Islam, S. 32.

Die Ungleichberechtigung der Geschlechter im Islam ist das Spiegelbild der Gesellschaft, in der diese Religion wurzelt, nämlich das Arabien des 7. Jahrhunderts: weitgehend patriarchal, patrilinear und patrilokal. Um die Unterdrückung der Frau, die nach Ruiz-Almodóvar oft weniger wichtig war als ein Möbelstück „*a veces mucho menos importante que cualquier otra pieza del mobiliario*“⁶³, zu rechtfertigen, wurde die von den Autoritäten forcierte Ungleichheit im Koran als gottgegeben wahrgenommen, und zwar in sozialen, politischen, ökonomischen und sexuellen Bereichen.

IV. HISTORISCHER HINTERGRUND

Nachdem ich im ersten Teil dieser Arbeit die Probleme der Unterdrückung dargestellt habe, werde ich im nächsten Schritt versuchen, die aktuelle Situation der Frau aus ihrer Geschichte heraus verständlich zu machen. In der Einleitung erwähnte ich Charis Waddy, die trotz der Verschiedenheit muslimischer Gläubigen eine gemeinsame Weltanschauung auf Grund historischer Begebenheiten sieht.⁶⁴ In den folgenden Kapiteln wird jedoch gezeigt werden, dass die rasche Ausbreitung des Islams zu unterschiedlichen Ausprägungen führte, auch wenn der Koran, die Sunna und der Hadith – bis heute - als gemeinsame Grundlagen des islamischen Glaubens dienen. Verschieden Traditionen und Bräuche erobelter Gebiete wurden regional und gesellschaftsspezifisch usurpiert und assimiliert, sodass nicht von einem einheitlichen Islam gesprochen werden kann.

Somit wird auch in den folgenden Kapiteln kein einheitliches Frauenbild gezeigt. Dennoch kann vorweg genommen werden, dass in fast allen muslimischen Gesellschaften die Frau als das schwache Geschlecht repressiven Verhaltensweisen ausgesetzt war und noch immer ist. Trotzdem erreichten Frauen in den Herrschaftsharems und vor allem im Maghreb und in al-Andalus eine emanzipatorische Sonderstellung, die jedoch erst im zweiten Teil der Arbeit dargestellt werden soll. Zunächst wird in geraffter Form die Entstehung und Ausbreitung des Islams diskutiert, um die historischen Rahmenbedingungen der Arbeit zu klären.

⁶³ Ruiz-Almodóvar, Caridad: La Mujer en la Legislación Musulmana, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval, 63-75, Universidad de Granada 1993, S. 66.

⁶⁴ Waddy: Women in Muslim History, S. 2f.

1. ENTSTEHUNG UND AUSBREITUNG DES ISLAMIS

1.1 DIE VORGESCHICHTE

Die Geschichte des Islams ging einher mit der Herausbildung eines islamischen Staates beziehungsweise eines islamischen Imperiums. Seit Anbeginn konsolidierte und verbreitete sich der Islam als eine religiöse und politische Gemeinschaft (*umma*), die die Stammesorganisationen ablösen sollte, um sich den neuen gesellschaftlichen Bedingungen in den Handelsstädten anzupassen. In wenigen Jahrzehnten nach Mohammeds Tod erreichte der Islam eine transkontinentale Gebietsausdehnung und eine Konsolidierung staatlicher Institutionen wie die Oberherrschaft des Kalifats, einheitliche Gesetze, ein gemeinsames Militär, aber auch geregelte Sozialleistungen und Bildungsmöglichkeiten. Der Islam bot demnach nicht nur eine kulturelle Identität und eine psychologische Orientierung, sondern auch eine Lebensphilosophie, die das tägliche Zusammenleben regelte.⁶⁵

Das Arabien des 7. Jahrhunderts war dem Einfluss zweier großer Imperien ausgesetzt, dem Byzantinischen oder Oströmischen Reich und dem Sassanidenreich Persiens. In der Mitte lag das rückständig wirkende Arabien, das von sesshaften Gruppierungen und (semi)nomadischen Beduinenstämmen bewohnt wurde⁶⁶. Innerhalb des nächsten Jahrhunderts werden die beiden Imperien der islamischen Übermacht zum Opfer fallen, die die Arabische Halbinsel unter der Schirmherrschaft des Islams einen wird.⁶⁷ Das 7. Jahrhundert war eine Zeit sozialer und ideologischer Krisen, die zu einer Umwälzung der gesellschaftlichen Strukturen führte und die Stellung der Frau negativ beeinflusste.⁶⁸ In dieser Umbruchszeit, die im nächsten Kapitel genauer betrachtet wird, wurde Mohammed ibn Abdullah (der Sohn von Abd Allah) 570 n. Chr., aus dem Clan der Banu Hashim (Sohn des Hashim), in Mekka geboren.⁶⁹ Er arbeitete als Hütejunge und anschließend in dem Karawanenunternehmen von Chadidscha, einer reichen Witwe aus dem Stamm der Kuraisch, dem bedeutendsten Stamm von Mekka.⁷⁰ Chadidscha bint Khuwailid, die erste Frau Mohammeds, erbte durch das Ableben ihres Mannes ein Vermögen.⁷¹ Sie war sehr beeindruckt von der Arbeit und Persönlichkeit Mohammeds, sodass sie ihm als

⁶⁵ Battúta: *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, Edition: George Routledge / Paul Kegan, London 1929, S. 26f.

⁶⁶ Esposito: *Islam*, S. 34.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Brentjes, Burchard: *Die Mauren. Der Islam in Nordafrika und Spanien (642-1800)*, Wien 1989, S. 58f.

⁶⁹ Esposito: *Islam*, S. 5.

⁷⁰ Bei den Kuraisch handelte es sich nicht um eine einheitliche Klasse, sondern um ein Konglomerat von Familien unterschiedlicher sozialer Schichten. Feldbauer, Peter: *Die islamische Welt 600-1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung?*, Wien 1995, S. 203.

⁷¹ Mernissi: *Harem*, S. 37f.

Vierzigjährige die Hochzeit vorschlug. Dadurch wurde Mohammed der Zugang zur mekkanischen Handelsaristokratie ermöglicht, ein wichtiger Schritt für die Konsolidierung der neuen Religion.⁷²

Zentralarabiens Stellenwert als Handelsmacht wuchs kontinuierlich an, da wichtige Handelsrouten, die von Afrika über den Mittleren Osten nach China und Malaysia führten, durch das arabische Gebiet verliefen.⁷³ Die Entwicklung Mekkas zu einem wichtigen Handelsstützpunkt brachte nicht nur positive Veränderungen. Die Entstehung einer Klassengesellschaft, die das soziale Gefüge der Stämme gefährdete, stellte eine negative Folge dieser Entwicklung dar. Mohammed, der sich als Waise seit jeher mit den untersten Schichten Mekkas solidarisierte, wollte den Missständen seiner Gesellschaft entgegentreten. Seine erste Offenbarung erhielt er mit 40 Jahren während einer Meditation am Berg Hira von dem Engel Gabriel.⁷⁴

Die Offenbarungen sind Mohammed in einem Zeitraum von 23 Jahren überliefert worden.⁷⁵ Konsens besteht über die ersten Botschaften (610-622), die an die Gesellschaft Mekkas gerichtet waren. Diese forderten die Menschen zu sozialen und religiösen Reformen auf, die vor allem die Ungleichberechtigung zwischen Arm und Reich bekämpfen sollten.⁷⁶ Auch die Themen über das Jüngste Gericht und die Hinwendung zum Monotheismus waren in den ersten Offenbarungen verankert.⁷⁷ Die ersten Jahre waren durch die Opposition der reichen mekkanischen Oberschicht geprägt, die die Botschaften des Propheten ablehnte. Sie fürchtete um ihre ökonomischen, sozialen und politischen Privilegien. Esposito sieht auch das Aufgeben des traditionellen Polytheismus als großes Problem. Mohammeds Ablehnung des Mehrgottglaubens drohte das religiöse Prestige der Mekkaner, vor allem der Umayyaden, der Hüter der Ka'ba, zu verringern. Esposito fasst die Situation wie folgt zusammen: „*This potential economic loss was coupled with the undermining of Meccan tribal political authority by Muhammad's claim to prophetic authority and leadership and his insistence that all true believers belonged to a single universal community (Umma) that transcended tribal bonds.*“⁷⁸

⁷² Commire, Anne (Hg.): Historic World Leaders. Africa, Middle East, Asia, Pacific in 5 Bänden, Band. 1, Detroit / Washington DC / London 1994, S. 435.

⁷³ Esposito: Islam, S. 8.

⁷⁴ Mernissi: Der politische Harem, S. 38.

⁷⁵ Ramadan: Das Islamische Recht, S. 38.

⁷⁶ Walther: Die Frau im Islam, S. 17f.

⁷⁷ Elger: Kleines Islam-Lexikon, S. 207.

⁷⁸ Esposito: Islam, S. 9f.

Folglich zählten die ersten Anhänger Mohammeds zu den untersten Schichten Mekkas, die sich einer wachsenden Unterdrückung durch die Handelsaristokratie ausgesetzt sahen.⁷⁹ Mernissi betont, dass die erste Anhängerin der neuen Religion eine Frau, nämlich Chadidscha war, die wichtigste Person in Mohammeds Leben. Er wandte sich nicht einem Mann zu, um seine Befürchtungen zu besprechen, sondern seiner Frau. „*This is the way Islam began, in the arms of a loving woman.*“⁸⁰ Zu den ersten Konvertiten zählten auch Ali, sein Cousin und späterer Schwiegersohn, und Abu Bakr, sein zukünftiger Schwiegervater und erster Kalif.⁸¹

1.2 DIE HIDSCHRA

Die Hidschra oder Flucht 622 n. Chr. markiert den Beginn der Konstituierung des Islams. Die reiche Handelsoligarchie in Mekka, vor allem die Klans der Kuraisch und der Umayyaden, zeigten sich von der Einführung der monotheistischen Religion und dem Versuch der Beschneidung ihrer Privilegien wenig begeistert. Als sich die Ereignisse in Mekka überschlugen, waren die Anhänger Mohammeds gezwungen, am 24. September 622⁸² die Stadt zu verlassen. Der Prophet ging mit zirka 200 Immigranten (*Muhadschirun*⁸³) nach Medina ins Exil, ein Wendepunkt in der islamischen Geschichte.⁸⁴ In Mekka trat Mohammed bis zu diesem Zeitpunkt ausschließlich als Prophet auf. In Medina zeigte sich sein organisatorisches, politisches Wirken, indem er begann, den Islam als Institution aufzubauen.⁸⁵ Die Hidschra bezeichnet weiters den Beginn der islamischen Zeitrechnung, die im Gegensatz zu „unserem“ Kalender nach Mondjahren zählt.⁸⁶ Albrecht Noth argumentiert: „*Bis zur Auswanderung nach Medina waren Muhammad und seine Anhänger Objekt – aus muslimischer Sicht auch: Opfer – eines historischen Kontextes gewesen, den sie zwar verändern wollten, aber nicht konnten, mit der Hidschra begannen sie zum bestimmenden Subjekt in historischen Entwicklungen zu werden, die zunächst in ihrer näheren und weiteren Umgebung gänzlich neue Maßstäbe setzten und schließlich welthistorische Dimensionen annehmen sollten.*“⁸⁷

⁷⁹ Walther: Die Frau im Islam, S. 17f.

⁸⁰ Mernissi: Women and Islam, S. 103.

⁸¹ Esposito: Islam, S. 10.

⁸² Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 436.

⁸³ Heute bezeichnet der Begriff die nordafrikanischen Arbeitsimmigranten, vor allem jene in Frankreich. Mernissi: Women and Islam, S. 30.

⁸⁴ Esposito: Islam, S. 10.

⁸⁵ Mensching, Gustav: Die Weltreligionen, Darmstadt 1972, S. 254.

⁸⁶ Noth, Albrecht: Früher Islam, in: Halm, Heinz (Hg.): Geschichte der arabischen Welt 11-100, Vierte, überarbeitete und erweiterte Auflage, München 2001, S.11.

⁸⁷ Ebd., S.11f.

Medina war zu dieser Zeit eine Datteloase namens Yasrib. Yasrib / Medina war ebenfalls von internen Streitigkeiten vor allem zwischen den Stämmen Aus und Chasradsch zerrüttet.⁸⁸ Mohammed verstand es zu vermitteln und sicherte sich eine Position als angesehener Einwohner, der als Anführer der *Muhadschirun* fungierte. Medina wurde zur ersten muslimischen Gemeinde.⁸⁹ Auf Grund der internen Fehden konnte Mohammed als der Begründer einer neuen Tradition auftreten. Er galt als Vermittler und nicht als Querulant wie in der relativ stabilen Handelsstadt Mekka. Ferner war die Durchsetzung monotheistischer Bestrebungen in Yasrib / Medina leichter, da in dieser agrarisch dominierten Stadt eine große jüdische Gemeinde existierte und die Bewohner mit einer monotheistischen Religion vertraut waren.⁹⁰

1.3 DIE EROBERUNG MEKKAS

Obwohl die ersten Jahre relativ erfolglos schienen und die mekkanische Opposition immer wieder Anschläge gegen die Muslime verübte, um den polytheistischen Glauben zu verteidigen, konnte sich der Islam in relativ kurzer Zeit konsolidieren.⁹¹ In Medina erhielt Mohammed weitere Offenbarungen, die sich mit Alltagsproblemen und sozialen Problemen der neuen muslimischen Gemeinschaft auseinandersetzten.⁹² Nach Mernissi kann man sagen, „*daß in Medina der Islam als shari'a, als gesellschaftliche Rechtsordnung göttlichen Ursprungs, entstanden ist.*“⁹³ Als Mohammed sein Ziel erreichte, Medina als religiöse und politische Gemeinschaft zu festigen, wandte er sich gegen Mekka. Die Stadt war nach wie vor das religiöse, politische, ökonomische und intellektuelle Zentrum Arabiens. Nach zahlreichen Angriffen auf mekkanische Karawanen, die die Handelsmetropole schwächen sollten, fand 624 bei Badr eine entscheidende Schlacht statt, die zu Gunsten der Muslime ausfiel.⁹⁴ Die muslimische Gemeinde wurde durch den Sieg enger aneinander geschmiedet und Mohammed konnte seine Macht und Anerkennung weiter ausbauen.⁹⁵

Das nächste bedeutende Ereignis fand im März 625 statt, als die Mekkaner eine Revanche für die Niederlage bei Badr forderten. Die Muslime konnten diese Schlacht, wo

⁸⁸ Walther: Die Frau im Islam, S. 18f. Vgl. auch Mernissi: Der politische Harem, S. 41-43.

⁸⁹ Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 436. Vgl. auch Walther: Die Frau im Islam, S. 18f. Mernissi: Der politische Harem, S. 41-43.

⁹⁰ Feldbauer: Die islamische Welt, S. 51 u. 203.

⁹¹ Mernissi: Der politische Harem, S. 39.

⁹² Mernissi: Women and Islam, S. 29. Vgl. auch Mernissi: Der politische Harem, S. 40.

⁹³ Mernissi: Der politische Harem, S. 41.

⁹⁴ Esposito: Islam, S. 10-12.

⁹⁵ Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 437.

Mohammed verwundet wurde, nicht gewinnen. Das tat der anwachsenden Stärke der islamischen Gemeinde dennoch keinen Abbruch. In der letzten Schlacht 727 erlitt die mekkanische Opposition trotz der Unterstützung habsüchtiger Beduinen eine vernichtende Niederlage, die der Popularität Mohammeds bei den arabischen Stämmen einen enormen Aufwind verschaffte. Auf Grund dieses Erfolges konsolidierte er seinen Führungsanspruch in Medina und behauptete seine Machtposition nach und nach in ganz Zentralarabien.⁹⁶

Während Mohammed seinen Führungsanspruch als Prophet Gottes stärkte, begannen einige Mekkaner ein eventuelles Überlaufen ins Auge zu fassen.⁹⁷ 628 handelten die oppositionellen Lager einen Waffenstillstand aus, um den Muslimen die Pilgerfahrt nach Mekka zu ermöglichen, da die Ka'ba das wichtigste Heiligtum blieb.⁹⁸ Zwei Jahr später eskalierte die Situation und Mohammed beschuldigte die Kuraisch den Waffenstillstand gebrochen zu haben, sodass der Prophet im Jahre 630 n. Chr. mit seinen Anhängern Mekka angriff und schließlich auch erobern konnte. Anstatt Repressionen gegen die ehemaligen Feinde zu unternehmen, garantierte er Amnestie. Nur eine geringe Anzahl Oppositioneller stellte sich Mohammed in den Weg.⁹⁹ Mekka nahm ab diesem Zeitpunkt einen wichtigen Platz im islamischen Staat ein, Medina blieb jedoch Residenzstadt und Hauptquartier des Propheten.¹⁰⁰

1.4 DIE VERBREITUNG DES ISLAMISCHEN

Vor mehr als 14 Jahrhunderten entwickelte sich der Islam von den Anfängen im Arabien des 7. Jahrhunderts zu einer Weltreligion. Handelsbeziehungen und Eroberungszüge islamischer Heere ermöglichten die rasche Verbreitung.¹⁰¹ Nach dem Tod des Propheten waren nur Teile der arabischen Halbinsel islamisiert. Wenige Jahrzehnte nach 632 ereignete sich ein Vorstoß islamisierter Truppen, die innerhalb von 100 Jahren ein transkontinentales islamisches Reich schufen.¹⁰² In kurzer Zeit eroberten sie das persische Reich der

⁹⁶ Esposito: Islam, S. 10-12. Vgl. auch Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 437f.

⁹⁷ Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 438.

⁹⁸ Für eine genaue Beschreibung der Ka'ba vgl. Ibn Dschubair: Tagebuch eines Mekkapilgers. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Regina Günther, Lenningen 2004, S. 58-74.

⁹⁹ Esposito: Islam, S. 12.

¹⁰⁰ Commire (Hg.): Historic World Leaders, S. 438.

¹⁰¹ Minai: Schwestern, S. 12f.

¹⁰² Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 42. Al-Bīrūnī führt die Eroberungen der Araber auf ihren Charakter zurück: „... die Araber [sind] aufgrund ihres wilden und ungestümen Naturells unter allen Völkern am wenigsten bereit, sich einander unterzuordnen, da sie roh, stolz und ehrgeizig sind und um die Führerschaft wetten...“ Al-Bīrūnī: In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten, übersetzt und erläutert von Gotthard Strohmaier, Leipzig 1991, S. 103.

Sassaniden¹⁰³ und die östlichen Gebiete des byzantinischen Reiches. Iran, Mesopotamien, Syrien und Ägypten unterwarfen sich der neuen Religion. Die Heere konnten bis nach Nordafrika vordringen, wo die Berber im Maghreb (Westen)¹⁰⁴ heftigen Widerstand leisteten. 710 erreichten bereits islamisierte Berber die Meerenge von Gibraltar und besiegten 711 den letzten Westgotenkönig Rodrich. Berberisch-arabische Stämme unter Tarik Ibn Ziyad eroberten innerhalb kurzer Zeit die Iberische Halbinsel sowie Teile Südfrankreichs.¹⁰⁵

Im Osten gelangte der Islam, ausgehend von Persien, durch Handelskarawanen entlang der Seidenstraße nach Indien, China und Sibirien. Von Indien aus verbreiteten sich die muslimischen Lehren im 13. und 14. Jahrhundert in Südostasien und auf den Philippinen.¹⁰⁶ Warum die muslimischen Heere die verschiedenen heterogenen Völker relativ leicht erobern konnten, bleibt spekulativ. Vermutlich erreichten sie, da sie verschiedene Traditionen nicht nur akzeptierten, sondern kulturelle Bräuche in ihre Gesetze und Institutionen integrierten, weitreichende Akzeptanz. Die Islamisierung stellte kein oberflächliches Phänomen dar, sondern ist bis heute in diesen Ländern tief verwurzelt.¹⁰⁷

1.5 DAS SCHISMA

Der unerwartete Tod Mohammeds verursachte eine Krise in der muslimischen Gemeinschaft und ermöglichte das Aufflammen innerarabischer Rebellionen. Das große islamische Schisma, die Trennung der Muslime in Schiiten und Sunniten, erfolgte bereits im ersten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung. Es handelte sich zunächst um eine politische Bewegung gegen die Kalifen der Umayyaden- Dynastie.¹⁰⁸ In Folge soll ein kurzer Überblick über die Hintergründe und Auswirkungen des Schismas gegeben werden.¹⁰⁹

Die ersten vier Kalifen, die „Rechtgeleiteten Kalifen“, waren Gefährten Mohammeds: Abu Bakr (632-634), Umar ibn al Khattab (634-644), Uthman ibn Affan (644-656) und Ali ibn

¹⁰³ Ibn Battútas Reise führte ihn durch eine fruchtbare Landschaft namens al-Qádisíya, wo die berühmte Schlacht der Araber gegen die Perser stattfand. Ibn Battúta: Travels, S. 81.

¹⁰⁴ Die Araber bezeichneten den Nordwesten Afrikas als Maghreb, den Westen, der gemeinsam mit dem muslimischen Spanien im 12. Jahrhundert unter den Almoraviden und den Almohaden geeint wurde. Erst im 13. Jahrhundert teilte sich das Gebiet in drei unterschiedliche Dynastien: die Mariniden im Westen Marokkos, die Ziyeniden im heutigen Westalgerien und die Hafiden in Tunesien. Battúta. Travels, S. 18.

¹⁰⁵ Bossong, Georg: Das Maurische Spanien. Geschichte und Kultur, München 2007, S. 14f.

¹⁰⁶ Minai: Schwestern, S. 13.

¹⁰⁷ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 42.

¹⁰⁸ Battúta: Travels, S. 38.

¹⁰⁹ Für eine detaillierte Darstellung über die Ereignisse, siehe Abbott, Nabia: Aishah. The Beloved of Mohammed, Chicago / Illinois 1942, S. 82-176.

Abi Talib (656-661).¹¹⁰ Der Kalifentitel beinhaltete neben religiöser Führerschaft auch politische, militärische, rechtliche und fiskale Kontrolle über die islamische Gemeinschaft. Uthman, ein mekkanischer Umayyade, wurde vor allem von der medinensischen Elite abgelehnt, da seine Familie am Beginn der islamischen Konsolidierung zu den größten Feinden Mohammeds zählte. Die politische Schwäche Uthmans bot einen geeigneten Nährboden für politische Intrigen, die in der Ermordung des dritten Kalifen endeten und zur *fitna* (Bürgerkrieg) führten.¹¹¹

Ali, Schwiegersohn und Vetter des Propheten, wurde nach der Ermordung Uthmans 656 n. Chr. zu seinem Nachfolger. Viele Muslime erachteten Ali als den rechtmäßigen Nachfolger Mohammeds, da sie die Ansicht teilten, das Kalifat solle in der Familie des Propheten bleiben. Seine Machtposition wurde von anderen jedoch nicht akzeptiert, da er sich weigerte, die Mörder Uthmans auszuliefern. Während seiner kurzen Regierungszeit wurde Ali auf Grund von Unstimmigkeiten in zwei Bürgerkriege verwickelt. Er musste sich zwei oppositionellen Fraktionen stellen. Die erste wurde von Aischa, der Tochter Abu Bakrs und Ehefrau Mohammeds, angeführt, die versuchte Ali in der Kamelschlacht zu entmachten. Die zweite Opposition leitete Mu'awiyah, ein Umayyaden Gouverneur aus Syrien, ein Verwandter Uthmans.¹¹²

Die Spaltung in Sunni und Schia erfolgte in den fünf Jahren dieser *fitna*. Ali kämpfte, geschwächt durch die Kamelschlacht, gegen Mu'awiya, der den Kalifentitel für sich beanspruchte. Ein Schiedsgericht bestimmte Mu'awiya zum neuen Kalifen, eine Entscheidung, die allerdings keine Einigung brachte und zur endgültigen Spaltung führte.¹¹³ Alis Anhänger gründeten im Irak die Partei Alis (Schī' at Alī), die Schia. Die Schiiten erkennen ausschließlich die Überlieferungen Alis an, obwohl sich diese nur geringfügig von der „Orthodoxie“ unterscheiden.¹¹⁴ Trotz der geringen Unterschiede erfolgte die

¹¹⁰ Ibn Khaldūn definiert das Kalifat wie folgt: „Das Kalifat bedeutet, das Volk nach der Einsicht des religiösen Gesetzes in ihren jenseitigen und diesseitigen Interessen zu führen, wobei die diesseitigen Interessen von den jenseitigen Interessen abhängen, da alle Verhältnisse des Diesseits unter Berücksichtigung der Interessen des Jenseits gesehen werden müssen. So ist das Kalifat in der Tat eine Stellvertretung des Gesetzgebers (d.h. des Propheten Muhammad), indem es über die Religion wacht und mit ihrer Hilfe das Diesseits politisch verwaltet.“ Ibn Khaldūn: Buch der Beispiele. Die Einführung al-Muqaddima, Übersetzung, Auswahl, Vorbemerkungen und Anmerkungen von Mathias Pätzold, Leipzig 1992, S. 141.

¹¹¹ Esposito: Islam, S. 37-40.

¹¹² Ebd., S. 39.

¹¹³ Mernissi: Der politische Harem, S. 50, 56f u. 75.

¹¹⁴ Walther: Die Frau im Islam, S. 21.

Abspaltung auf Grund politischer und religiöser Führungsstreitigkeiten und divergierender Auffassungen über die Interpretation des islamischen Rechts.¹¹⁵

Im Laufe der Zeit erfolgten weitere Abspaltungen, auf die in dieser Arbeit nicht genauer eingegangen werden kann. Durch den Sieg Mu'awiyah wurde die Dynastie der Umayyaden ausgerufen und das „Goldene Zeitalter“ der ersten muslimischen Gemeinde nahm ihr Ende. Das Kaliphat entwickelte sich zu einer absoluten Monarchie.¹¹⁶ Es wurde bereits im Zuge der Einleitung erwähnt, dass der Islam und die arabische Sprache das einende Band verschiedener Völker darstellten. Dennoch bildeten sich durch die enorme Ausdehnung dieser religiösen Glaubensgemeinschaft unterschiedliche Herrscherhäuser und islamische Strömungen heraus, beeinflusst durch den Kontakt mit anderen Kulturen. Die unterschiedlichen Dynastien sollen hier nicht näher besprochen werden, auf relevante Dynastien wird im Laufe der Arbeit – falls notwendig – genauer eingegangen.

V. DIE FRAU IN VORISLAMISCHER ZEIT

Um die Reformen Mohammeds in der aufstrebenden islamischen Gemeinde diskutieren zu können, müssen zunächst die gesellschaftlichen Verhältnisse am Vorabend des Islams aufgezeigt werden. Der Islam ist eine Religion, die unter anderem auf Grund der sich veränderten Sozialstrukturen auf der Arabischen Halbinsel entstanden ist. Die Konstituierung des Islams basiert auf bestehenden Verhältnissen, mit anderen Worten, auf den präislamischen¹¹⁷ Traditionen Arabiens. Gesellschaftliche Veränderungen schaffen nie etwas vollkommen Neues, sondern entwickeln sich aus bereits vorhandenen Strukturen durch Assimilation, Usurpation oder auch Akkulturation. In diesem Kapitel wird der Status der Frau in vorislamischer Zeit diskutiert, um die Reformen Mohammeds in der Frühzeit des Islams verständlich zu machen. Es würde allerdings zu weit führen alle aufzuzeigen, deshalb beschränke ich mich auf jene Punkte, die mir im Bezug auf die Reformen im Islam relevant erscheinen.

¹¹⁵ Esposito: Kopftuch, S. 56.

¹¹⁶ Esposito: Islam, S. 40.

¹¹⁷ Die Zeit vor der Hidschra wird als präislamische Zeit oder *Jahiliya*, die Zeit der Unwissenheit, bezeichnet. Sabbagh, Abdulkarim: Frauen im Islam. Zum Problem sozialer Modernisierung am Beispiel besonders Ägyptens, Würzburg 1986¹, S. 22. Mernissi nennt die „Promiskuität und Permissivität“ als Merkmale der *Jahiliya*, die im Zuge der islamischen Reformen unterdrückt wurden. Ihrer Meinung nach, ist im Islam allerdings ausschließlich die weibliche Sexualität „zivilisiert“ worden, da Männer nach wie vor promiskuitiv und auch permissiv (auf Grund der Möglichkeit der Verstoßung) lebten. Mernissi, Fatima: Geschlecht Ideologie Islam, München 1989³, S. 32f.

Das Gebiet des heutigen Mekkas war um 400 n. Chr. überwiegend von Beduinenstämmen bewohnt, die sich vor allem der Viehzucht widmeten.¹¹⁸ Bevor sich im 7. Jahrhundert der Islam als neue Religion und sozialreformerische Bewegung konstituierte, war die Stellung der Frau von den unterschiedlichen Stämmen abhängig, da es keine allgemeingültigen, stammesübergreifenden Gesetze gab.¹¹⁹ Eine Großzahl der Informationen über die Lebensweisen in der altarabischen Zeit erhalten wir aus der Poesie, auch wenn viele Themen eingeschränkt behandelt werden. Die Organisation der Familie oder die Stellung der Frau findet selten Erwähnung. Es existieren einige Gedichte, die zumindest am Rande wichtige Schlussfolgerungen auf die Frau zulassen.¹²⁰

Arabien zählte im 6. Jahrhundert zu den wenigen Gebieten des Mittleren Osten, wo vermutlich patrilineare Gesellschaftsstrukturen noch nicht flächendeckend manifestiert waren, obwohl sie sich zunehmend zur dominanten Gesellschaftsform der Klans entwickelten.¹²¹ Auf Grund der Stammesvielfalt und der unterschiedlichen Traditionen gibt es auch in der Literatur keinen Konsens zu diesem Thema. Laut Montgomery Watt kann auch kein allgemeines System matrilinearere Systeme für den arabischen Raum festgestellt werden, obwohl viele Klans und Personen nach den Namen der Mutter benannt sind (Sohn der Frau X).¹²²

Richter-Dridi beschreibt die Stämme als „*patriarchalisch-agnatische Großverbände*“ und vertritt demnach die Meinung, dass die Familien patriarchale Lebensweisen pflegten und der männliche Anführer uneingeschränkte Autorität genoss.¹²³ Hortense Reintjens und Abdulkarim Sabbagh gehen ebenso von einer untergeordneten Stellung der Frau aus, obwohl sie gleichermaßen der Frau einen hohen sozialen Stellenwert zuschreiben.¹²⁴ Madelaine Farah teilt diese Meinung auf Grund der Analyse vorislamischer Gedichte. Die Verse zeigen ein enges Verhältnis zwischen Frauen und Männern. Die Solidarität lässt sich

¹¹⁸ Minai: Schwestern, S. 18. Noth spricht von „*Tribale(n) Strukturen*“, die seiner Ansicht nach fälschlicherweise mit Nomadentum gleichgesetzt werden. Um 600 festigten sich diese Strukturen auf der Arabischen Halbinsel. Verschieden Klans siedelten als nomadische, seminomadische und sesshafte Gruppen in diesem Gebiet. Er vermutet, dass die Seminomaden den größten Anteil der Siedler einnahmen. Noth: Früher Islam, S. 13.

¹¹⁹ Minces: Verschleiert, S. 14.

¹²⁰ Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Die arabische Dichtung in islamischer Zeit Band I, Darmstadt 1987, S. 30.

¹²¹ Ahmed: Women and Gender, S. 41.

¹²² Watt: Muhammad, S. 151 u. 272.

¹²³ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 29f.

¹²⁴ Reintjens, Hortense: Die soziale Stellung der Frau bei den Nordarabischen Beduinen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ehe – und Familienverhältnisse, Bonn 1975, S. 61.

vermutlich wegen des abgeschiedenen Lebens in der Wüste erklären, das die Bindung der Familien stärkte.¹²⁵

Es sind unzählige früh-arabische Gedichte erhalten, die das Thema Liebe behandeln. Roswitha Gost erwähnt die Geschichte von Laila und Madschun, die im 10. Jahrhundert niedergeschrieben wurde, aber wahrscheinlich viel älter ist. In dieser Erzählung finden die Liebenden – wie bei Romeo und Julia – auf Grund unterschiedlicher familiärer Interessen nicht zueinander. Viele dieser Gedichte beschreiben leidenschaftliche Liebesbeziehungen, die oft tragisch endeten. Unterschiedliche Familieninteressen in patrilinearen Klans, die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Stämmen, die in verschiedene Richtungen ziehen, oder die Kaltherzigkeit der Frauen in matrilinearen Gesellschaften waren Gründe für eine unglückliche Liebe. Die Frau wird in der Liebesdichtung zum Idol, ihre Schönheit wird abstrahiert, wie dies auch im mittelalterlichen Minnesang der Fall war.¹²⁶ Die arabischen Gedichte idealisierten die Schönheit, Tapferkeit und Solidarität der Frauen.¹²⁷

Obwohl die Verfasser der Gedichte meistens Männer waren, erlangten auch Frauen Ansehen als Dichterinnen. Sie widmeten sich nicht dem Vortragen von Liebesgedichten, sondern waren in dem Verfassen von Trauergedichten versiert, die den Angehörigen Trost spenden sollten.¹²⁸ Da Menschen oft im Zuge von Stammesfehden umkamen, hieß Trost in vorislamischer Zeit oft Blutrache, die die Dichterinnen konkret in den Gedichten forderten. Überliefert ist ein Trauergedicht von al-Hansā, die ihren Bruder beweint und für ihn die Blutrache forderte.

„Oh Banū Sulaim, wenn ihr die Faq’as in einem engen Kessel umgeben von Geröllhalden trifft, so begegnet ihnen mit euren Schwertern und Lanzen und einem (platz)- regengleichen Schauer von Pfeilen, bis ihr ihre Schar auseinander gesprengt habt. Denkt (dabei) an sahr und an den Ort, wo er ohne Blutrache erschlagen wurde, und an unsere Ritter, die dort getötet wurden, da das Schicksal sie straucheln ließ.“¹²⁹

¹²⁵ Al-Ghazālī: Marriage, siehe vor allem Vorwort von Madelaine Farah.

¹²⁶ Gost, Roswitha: Der Harem, Köln 1993, S. 47f. Vgl. auch Wagner: Grundzüge I, S. 83-100. Brentjes vermutet die Wurzeln des Minnesangs in der mystischen Dichtung al-Andalus. Brentjes: Die Mauren, S. 187.

¹²⁷ Al-Ghazālī: Marriage, S. 9f.

¹²⁸ Wagner: Grundzüge I, S. 31 u. 116f. Klagefrauen existierten noch im hispano-arabischen Mittelalter.

¹²⁹ Ebd., S. 122.

1. DIE EHEFORMEN

Die Frau wird in den Gedichten ferner als promiskuitiv beschrieben. Farah merkt an, dass die Beziehungen zwischen den Geschlechtern weniger durch polygame Verbindungen gekennzeichnet waren, sondern durch die Praxis häufiger Scheidungen. Die lockeren Verbindungen ließen die Grenze zwischen Prostitution, Sklaverei und Konkubinat verschwimmen, was später in der islamischen Gesellschaft verurteilt werden wird.¹³⁰ Die ehelichen Verbindungen in der *Jahiliyah* grenzen nach unserem westlichen Verständnis eher an Prostitution als an eine Ehe im klassischen Sinn.¹³¹

Die Hochzeitsbräuche waren demnach sehr unterschiedlich ausgeprägt. Montgomery Watt drückt dies folgendermaßen aus: „*It is difficult, however, to see the wood for the trees, and consequently there is no generally accepted view of the nature of the wood.*“¹³² Richter-Dridi geht von monogamen und polygamen Ehen aus. Neben Polygamie vermutet sie auch Polyandrie, die Vielmännerei.¹³³ In matrilinearen Stämmen, die noch zu Lebzeiten Mohammeds in Arabien anzutreffen waren, blieben die Frauen auch nach der Hochzeit bei den Angehörigen ihres Stammes, wodurch sie weitreichende Unabhängigkeit erhielten. In monogamen Ehen konnte die Frau den Ehemann selber wählen. Auch die Trennung oblag ihrer Entscheidung. Die Kinder blieben in ihrer Obhut beziehungsweise in der Aufsicht ihrer Familie.¹³⁴ Falls die Ehepaare verschiedenen Stämmen angehörten, besuchten die Ehemänner die Frau in ihrem Zelt. Zogen die Stämme in unterschiedliche Richtungen weiter, lösten die Ehepartner die Verbindung auf. In matrilinearen Stämmen war ebenfalls der Brauch des „Zeltumdrehens“ verankert. Wurde der Mann von der Frau nicht mehr in ihrem Zelt akzeptiert, drehte sie das Zelt in eine andere Richtung und beendete damit die Beziehung.¹³⁵

Im Falle der matrilocalen Polyandrie entschied die Frau bei einer Schwangerschaft über die Vaterschaft.¹³⁶ Auch Aischa, die Lieblingsfrau des Propheten, berichtet noch in islamischer Zeit über diese Form der Ehe:

¹³⁰ Al-Ghazālī: Marriage, S. 9f

¹³¹ Watt: Muhammad, S. 278.

¹³² Ebd., S. 272.

¹³³ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 30f.

¹³⁴ Ebd., S. 32. Der Urgroßvater des Propheten, Hashim, ein Bewohner Mekkas, schloss eine matrilocale Ehe. Das Kind wurde von der Familie der Mutter erzogen. Auch der Vater Mohammeds lebte in matrilinearen Verhältnissen. Mernissi: Geschlecht, S. 65f.

¹³⁵ Gost: Der Harem, S. 49.

¹³⁶ Minai: Schwestern, S. 19. Mernissi erwähnt darüber hinaus die Ehe auf Zeit, die vor allem bei Nomadenstämmen und Händlern in frühislamischer Zeit, aber auch bei den Schiiten praktiziert wurde. Die

„Eine Gruppe von nicht mehr als zehn Männern [hatte] sexuelle Beziehungen zu einer Frau. Oft wurde sie schwanger und brachte ein Kind zur Welt. Einige Tage nach der Entbindung rief sie ihre Liebhaber zusammen, und keiner von ihnen hatte das Recht, dieser Zusammenkunft fernzubleiben. Sobald alle versammelt waren, sagte sie: »Ihr wisst, warum ihr hier seid! Ich habe ein Kind geboren, und es ist dein Kind, o Soundso!«. Dabei nannte sie nach Belieben den Namen eines der Männer. (...)“¹³⁷

Aischa berichtet insgesamt über vier Formen der Ehe in vorislamischer Zeit. Die *ba'al*-Ehe wurde nach ihren Beschreibungen vom Islam übernommen. Ein Mann musste um die Hand einer Frau bei ihrem Vormund anhalten. Die Morgengabe wurde ausgehandelt und anschließend die Hochzeit vollzogen.¹³⁸ Die Frau hatte hier sehr wenige Rechte. Der Mann konnte sie ohne Vorwand verstoßen und die Kinder blieben in seiner Obhut. Die Ehefrau lebte im Stamm ihres Mannes als Außenseiterin.¹³⁹

Bei der zweiten Form befahl der Ehemann seiner Frau nach ihrer Menstruationsblutung mit einem anderen Mann eine Beziehung einzugehen. Der Ehemann verzichtet auf den Beischlaf, bis die Frau von dem anderen Mann schwanger wurde. Aischa berichtet: „Diese Art der Ehe lag der Wunsch nach einem Kind von besonders edlem und vornehmer Blute zugrunde.“¹⁴⁰ Die vierte Form der Ehe bezeichnet sie als Prostitution. Bei sexuellem Verlangen kennzeichneten die Frauen ihre Haustüren mit Fahnen. Jeder Mann hatte das Recht auf eine sexuelle Beziehung mit dieser Frau. Im Falle einer Schwangerschaft bestimmten Gelehrte über die Vaterschaft, ohne dass sich der Auserwählte wehren konnte.¹⁴¹

Sunniten lehnten diese Form der Ehe ab, da sie mit den islamischen Traditionen im Widerspruch standen. Mernissi: Der politische Harem, S. 73. Reintjens versteht die Ehe auf Zeit als eine monogame Eheform, wo Mann und Frau gemeinsam die Dauer festlegten. Reintjens: Soziale Stellung der Frau, S. 52. Richter-Dridi sieht diese Eheform allerdings eher bei den Stadtbewohnern als bei den Beduinen verwurzelt. Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 32. Auch aus den Reiseberichten Ibn Battúta erfahren wir, dass die Ehe auf Zeit noch im 14. Jahrhundert praktiziert wurde. Die Hadithe geben keinen eindeutigen Hinweis und sind weitgehend widersprüchlich. Sie lassen jedoch vermuten, dass auch in der Übergangszeit Zeitehen praktiziert wurden. „»Der Prophet (S) verbot die Zeitehe (...).« Das war zu der Zeit der Eroberung Haibars.“ Eine andere heißt wörtlich: „»Es ist euch gestattet, eine Zeitehe einzugehen. Nehmt diese Möglichkeit wahr!«“ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 338.

¹³⁷ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 342.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 34.

¹⁴⁰ Ebd., S. 342.

¹⁴¹ Ebd., S. 343.

In der Literatur differieren die Meinungen zum Thema Vielehe in vorislamischer Zeit. Croutier definiert Vielehe als einen „*Brauch, mehr als eine Partnerin oder Ehefrau zu haben.*“ und bezieht sich somit nur auf Vielweiberei. Sie sieht die Vielehe ursprünglich als Existenzgrundlage agrarischer Stämme, die später in vielen Religionen Anklang fand.¹⁴² Auch Minces spricht von dem männlichen Vorrecht, polygame Ehen im arabischen Raum zu schließen, die er jederzeit und ohne Vorwarnung auflösen konnte.¹⁴³ Im Gegensatz dazu, verweist Walther auf aktuelle europäische Forschungsergebnisse, die keinen eindeutigen Nachweis für Polygamie in vorislamischen Epochen im Gebiet um Mekka und Medina nachweisen können. In Arabien herrschten, wie auch Ahmed vermutet, sehr unterschiedliche sexuelle Sitten vor, die erst durch die islamischen Gesetze verdrängt wurden.¹⁴⁴ Sabbagh geht davon aus, dass eher die sesshaften Araber polygame Ehen führten und die Beduinen auf Grund der wirtschaftlich schwierigen Verhältnisse in der Wüste monogame Ehen bevorzugten.¹⁴⁵

Unabhängig von der Art der Familienverhältnisse wurde vor den meisten Hochzeiten die Brautgabe (*mahr, fā'id, haqq, siyāq, sadāq*) ausgehandelt. Sie war ein fester Bestandteil vieler Stämme in der *Jahiliya*. Reintjens räumt den Verdacht aus, dass der *Mahr* als Kaufpreis zu sehen ist. Die Ehefrau war in präislamischer Zeit nicht Eigentum des Mannes. Die Brautgabe wurde meistens in Form von Kamelen entrichtet, manchmal auch in Form von Stoffen und Schmuck.¹⁴⁶

2. AUFGABENBEREICHE

Eine erwachsene Frau hatte in den nomadischen Beduinenstämmen mehr Rechte als jene in den aufblühenden Handelsstädten.¹⁴⁷ Je nach Gesellschaftsform übernahm sie unterschiedliche Rollen. Gehen wir davon aus, dass die meisten Stämme – ungeachtet ob patrilinear oder matrilinear – patriarchal organisiert waren, und die Frau trotz ihrer untergeordneten Position eine hohe soziale Stellung genoss, da sie einerseits als Arbeitskraft für die Existenz des Stammes lebensnotwendig war und andererseits einen

¹⁴² Croutier Lytle: Harem, S. 20.

¹⁴³ Minces: Verschleiert, S.14. Ahmed bringt ebenfalls einen kurzen Diskurs über die unterschiedlichen Theorien bezüglich Eheformen in frühislamischer Zeit auf der Arabischen Halbinsel. Ahmed: Women and Gender, S. 43f.

¹⁴⁴ Walther: Die Frau im Islam, S. 44f.

¹⁴⁵ Sabbagh: Frauen im Islam, S. 30. Vgl. auch Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 29f.

¹⁴⁶ Reintjens: Die soziale Stellung, S 23f.

¹⁴⁷ Minai: Schwestern, S.19.

hohen Rechtsschutz genoss.¹⁴⁸ Sie bewachten die Herden und produzierten Fleisch, Wolle, Joghurt und Käse als Tauschware für Waffen und Getreide und waren somit die eigentliche Produktionskraft. Diese notwendige Arbeitsteilung lag den kriegerischen Auseinandersetzungen mit verfeindeten Klans zu Grunde. Die Männer waren mit der Aufgabe der Verteidigung beschäftigt und vertrieben die Waren am Markt, weshalb die Lebensmittelproduktion in den Aufgabenbereich der Frauen fiel.¹⁴⁹

Die Aufgabe der Frau umfasste nicht nur die Herstellung der Nahrungsmittel oder die Kindererziehung. Sie hatten auch die Möglichkeit als Richterinnen oder Führerinnen aufzutreten.¹⁵⁰ Diese Tätigkeit ist nach Gost eher symbolisch zu werten, da die wirtschaftlichen und politischen Geschäfte in den Händen der Brüder oder Söhne lagen. Allerdings gab es noch zu Lebzeiten des Propheten in Mekka und Medina Frauen, die in ihrem eigenen Namen Handel betrieben, wie die erste Ehefrau Mohammeds, Chadidscha.¹⁵¹

Bereits mehrmals erwähnt wurden die Blutsfehden, wo auch die Frauen wichtige Rollen einnahmen.¹⁵² Sie versorgten die Verletzten und kämpften an der Seite der Männer, um das Lager zu verteidigen. Sie wurden oft als Sklavinnen verschleppt, jedoch gegen Lösegeld, das meist in Form von Kamelen erstattet wurde, zurückgegeben. Bei Zahlungsunfähigkeit stürmten die Männer das gegnerische Lager in Begleitung junger Mädchen, die die Kämpfer mit Musik¹⁵³ unterstützten. Die Frauen hatten das Ziel, die Krieger zu motivieren, damit sie bis zum Schluss des Kampfes durchhielten.¹⁵⁴ Reintjens fasst das Geschehen wie folgt zusammen: *„Die Gewissheit, dass ihre Frauen sie beobachteten und selbstverständlicher Weise, sie zu schützen, feuert die Krieger zu Kampfwut an. Feiglinge werden von den Frauen verachtet und die Furcht vor dieser Verachtung ist manchmal größer als die Furcht vor dem Feind.“*¹⁵⁵

Der Brauch der Kriegsbegleiterinnen wurde später im Islam - vor allem im Maghreb – weitergeführt. Auch während der Kämpfe der mekkanischen Opposition gegen die Muslime Medinas bediente sich Hind bint 'Utba wahrscheinlich 15 aristokratischer Frauen

¹⁴⁸ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 30.

¹⁴⁹ Minai: Schwestern, S.19.

¹⁵⁰ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 34.

¹⁵¹ Gost: Der Harem, S. 48.

¹⁵² Noth: Früher Islam, S. 14.

¹⁵³ Die Lieder handelten von den Helden der Stämme. Feigheit und Untreue wurden in diesen Gesängen verdammt. Minai: Schwestern, S. 19.

¹⁵⁴ Al-Ghazālī: Marriage, S. 9. Vgl. auch Mernissi: Der politische Harem, S. 155.

¹⁵⁵ Reintjens: Soziale Stellung, S. 143.

und führte sie auf das Schlachtfeld, um die Kämpfer mit Gesang und Tamburinklängen zu unterstützen. Einige dieser Sängerinnen erreichten durch ihre Gedichte großes Ansehen.¹⁵⁶ Auch im Sahīh befinden sich Zeugnisse, die beweisen, dass Frauen noch während der Lebzeit des Propheten aktiv am Kriegsgeschehen teilnahmen: Hafsa berichtete von einer Frau, die erzählte: „»Auch meine Schwester war sechsmal bei Feldzügen des Propheten (S) dabei. Die Frauen haben damals die Verwundeten behandelt und die Kranken versorgt. (...)«“¹⁵⁷

3. ZUSAMMENFASSUNG

Ich habe in diesem Kapitel zu zeigen versucht, dass die *Jahiliya* Zeit keinen einheitlich organisierten Komplex darstellt, sondern wahrscheinlich viele unterschiedliche Gesellschafts- und Familienformen beherbergt. In der Literatur herrscht kein Konsens über die Organisation der vorislamisch-arabischen Beduinestämme. Matrilinearität und Patrilinearität unter dem Banner einer patriarchalen Organisation werden aber von den meisten AutorInnen vermutet. Ich betone in diesem Zusammenhang erneut das Patriarchat, das genauso in matrilinearen Stämmen vorherrschte. Ahmed verbindet die matrilinearen Traditionen nicht unbedingt mit einer Stärkung der Frauenrechte in sozialen oder wirtschaftlichen Belangen, was sie am Beispiel der Kindstötung von Mädchen in Krisenzeiten festmacht, da die Frauen das Überleben und die Ökonomie des Stammes belasteten.¹⁵⁸ Reintjens geht davon aus, dass neugeborene Mädchen bei lebendigem Leibe begraben wurden. Die Kindstötung war wahrscheinlich auch in Mekka und Medina bekannt, wo die Kuraisch die Mädchen am Berg Abu Dulama aussetzten.¹⁵⁹ Diese wurde jedoch im Islam verboten.¹⁶⁰

Die Unterordnung der Frau in den patriarchalen Gesellschaften spiegelte sich auch im Erbrecht wieder, da sie von jeglicher Vererbung ausgeschlossen war. Obwohl in matrilinearen Familien die Familie der Frau die Aufsicht und Verwaltung des Gemeinschaftseigentums übernahm, wurde der Besitz von den Männern an die Söhne seiner Schwester weitergegeben und nicht an die Frau selbst.¹⁶¹ Dieser Verallgemeinerung von Montgomery Watts muss jedoch in diesem Zusammenhang widersprochen werden.

¹⁵⁶ Ahmed: Women and Gender, S. 53 u. 70.

¹⁵⁷ Al-Buhāri: Nachrichten, S. 86.

¹⁵⁸ Ahmed: Women and Gender, S. 41-43.

¹⁵⁹ Reintjens: Soziale Stellung, S. 114.

¹⁶⁰ „... und nicht sollt ihr eure Kinder aus Armut töten, wir werden euch und sie versorgen...“ (Koran:6:125)

¹⁶¹ Watt: Muhammad, S. 273.

Chadidscha erbte von ihrem verstorbenen Ehemann ein Vermögen und genoss großes Ansehen als Frau und Händlerin in der mekkanischen Handelsaristokratie. Obwohl, wie ich in dem folgenden Kapitel zeigen werde, die Frau in den Handelsstädten einer kontinuierlichen Repression ausgesetzt war, sind Verallgemeinerungen wie jene Watts im Zuge des Erbrechts für die vorislamische Zeit nicht zulässig.

4. GESELLSCHAFTLICHER WANDEL IN DEN HANDELSSTÄDTEN

Das harte Leben in der Wüste und die kontinuierliche Bedrohung der Existenz - vor allem der armen Stämme - zwangen die tribalen Familien zu einem Schritt, der das gesellschaftliche Leben dieser Gemeinschaften grundlegend verändern wird. Ab 400 n. Chr. zeichnete sich eine verstärkte Tendenz zur Sesshaftwerdung vieler nomadisierender Stämme ab, die durch den transarabischen Handel oder auf Grund von Beutezüge zu Reichtum gekommen waren.¹⁶² Mohammeds Vorfahren, Familien des Kinanah-Klans, ließen sich an einem Kreuzungspunkt wichtiger Karawanenstraßen, dem heutigen Mekka, nieder. Neben den Beduinenstämmen, die sich nach wie vor der Viehzucht widmeten, entwickelte sich kontinuierlich ein Handelsbürgertum in den Städten. Einige Familien des Stammes der Kuraisch erreichten als Zwischenhändler großen Einfluss.¹⁶³ Die Niederlassung zahlreicher arabischer Stämme und die daraus resultierende Urbanisierung sowie die Entwicklung einer Handelsaristokratie führten nicht zu einem endgültigen Untergang der Klanverbände. Die Städter fühlten sich immer noch mehr ihrer Sippe verpflichtet als der Gemeinschaft der Städter.¹⁶⁴

Die tribalen Völker pflegten einen Mehrgottglauben mit dem zentralen Heiligtum, der Ka'ba.¹⁶⁵ Die Verwaltung dieser Kultstätte brachte den Kuraisch - neben den Handelseinnahmen - enormen Wohlstand. Die Anhäufung von Handelskapital ermöglichte nicht nur bessere Lebensbedingungen, sondern führte gleichermaßen zu einer Umstrukturierung der Gesellschaft. Die Aufteilung der Güter erfolgte nicht mehr gleichmäßig zum Wohl der Gemeinschaft, sondern auf Grund der sozio-ökonomischen Stellungen einer Familie. Obwohl die Solidarität innerhalb eines Stammes bestehen blieb, verloren verwandtschaftliche Beziehungen ihre Wichtigkeit, da sie nicht mehr die Grundlage der Existenzsicherung darstellten. Auch der Beitrag der Frauen für das

¹⁶² Gost: Der Harem, S. 50.

¹⁶³ Minai: Schwestern, S. 19f.

¹⁶⁴ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 29.

¹⁶⁵ Mensching: Weltreligionen, S. 242f.

Überleben der Gesellschaft wurde in dieser neuen Gesellschaftsordnung redundant. Das Entstehen einer Klassengesellschaft, die sich durch patrilineare Strukturen und patriarchale Familienformen charakterisierte, wirkte sich negativ für die Frau aus, da sie ihren sozialen und rechtlichen Status und ihre Wichtigkeit für die Gemeinschaft verlor.¹⁶⁶

Die Verstädterung vollzog sich allerdings allmählich, sodass viele Bräuche der Beduinenstämme auch in den urbanen Gesellschaften erhalten blieben. So gibt es gesicherte Quellen, die zeigen, dass Dichterinnen und gelehrte Frauen in Mekka nach wie vor ein sehr hohes Ansehen genossen. Einige konnten sich auch in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht emanzipieren. Sie waren teilweise unabhängig und in der von den Männern dominierten Gesellschaft anerkannt, wie die bereits erwähnte Kaufmannswitwe Chadidscha.¹⁶⁷ Dennoch bewirkte die kontinuierliche Sesshaftwerdung eine zunehmende Verschlechterung. Das Leben in der Stadt förderte den Wunsch nach Individualisierung, der unter anderem die Erbfolge unterworfen war. Die Väter wollten das erwirtschaftete Vermögen ausschließlich ihren eigenen Söhnen hinterlassen, folglich wurde den Frauen das Recht auf Polyandrie entzogen, um eine eindeutige Vaterschaft feststellen zu können.¹⁶⁸ Der Mann stellte die Frau unter strenge Überwachung in seinem eigenen Haus. Sie wurde gänzlich in die Familie des Ehemannes integriert, um die patrilineare Erbfolge zu garantieren. In diesem Zusammenhang wird der Erhalt der Jungfräulichkeit zu einem wichtigen gesellschaftlichen Thema, um vorehelichen Geschlechtsverkehr zu unterbinden. Die Verheiratung der Töchter wird auch in ökonomischer Hinsicht immer wichtiger. Gost stellt fest: „*Die Töchter wurden zu einem kostbaren Gut, weil sich durch ihre günstige Verheiratung ökonomische und machstrategische Vorteile erzielen ließen.*“¹⁶⁹ Das Brautgeld wurde nun von den Männern verwendet, um die Frau ihrer Familie abzukaufen, eine eindeutige Verschlechterung, wenn man bedenkt, dass der *mahr* bei den Beduinenstämmen der Frau zustand. Starb der Ehemann, lebte die Witwe in vielen Fällen wie eine Gefangene in der Familie des Verstorbenen weiter. Meistens wurde die Frau zur

¹⁶⁶ Minai: Schwestern, S. 19f. I

¹⁶⁷ Sabbagh: Frauen im Islam, S. 27f.

¹⁶⁸ Minai: Schwestern, S. 20.

¹⁶⁹ Gost: Der Harem, S. 50. Bereits Al-Ghazālī widmet der Jungfräulichkeit in seinem Buch „on the Etiquette of Marriage from the Ihyā“ einen Abschnitt. Er argumentiert, dass Frauen mit Erfahrung unzufrieden mit den Männern sein könnten, und befürwortet demnach den Erhalt der Jungfräulichkeit vor der Ehe. Ferner sieht er die erste Liebe als die sicherste an. Dies gilt in den Augen al-Ghazālīs allerdings nur für die Frau. Al-Ghazālī: Marriage, S. 90.

Heirat mit einem Angehörigen ihres verstorbenen Ehemannes genötigt, um über ihr Vermögen und ihre Funktion als Gebärerin zu verfügen.¹⁷⁰

In dieser Umbruchszeit verhärtete sich ein weiteres Problem, nämlich jenes der Sklaverei. Menschen, die bei Stammesfehlen gefangengenommen wurden, wurden früher nach Erstattung des Lösegeldes meist unversehrt zurückgegeben. Jetzt wurden Sklavinnen sehr oft zu sexuellen Handlungen genötigt. Die Nachkommen aus diesen Beziehungen wurden automatisch als Sklaven geboren und dienten fortan ihrem neuen Herren.¹⁷¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die wirtschaftliche Expansion und das Aufblühen der Städte den Zusammenhalt der Familien schwächte und eine Verschlechterung des Status der Frau im sozialen Gefüge bewirkte. In der Übergangszeit festigten sich patrilineare Strukturen nicht nur in Mekka, sondern auch in Medina, obwohl auch in den Städten noch nicht von einheitlichen Familienformen gesprochen werden kann. Vereinzelt hatte die Frau nach wie vor die Möglichkeit, als Dichterin aufzutreten und in wirtschaftlichen Belangen großes Ansehen zu genießen. Den anwachsenden sozialen Missständen, die sich unter anderem durch das Entstehen einer Klassengesellschaft manifestierten, versuchte Mohammed mit tiefgreifenden Reformen entgegenzusetzen. In anderen Worten, der Islam manifestierte sich vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Probleme in den durch den Handel aufblühenden Städten, die die familiären Strukturen in den Stammesverbänden der vorislamischen Zeit überflüssig machten und der Frau ihre soziale Grundlage entzogen.¹⁷² Das alte System der Beduinenstämme war erfolgreich für das Leben in der Wüste, aber in den Städten untragbar geworden.

Montgomery Watt beschreibt die sozio-strukturalen Veränderungen wie folgt: „... *the proclamation of a new religion was a respond to the malaise of the times, and that this malaise was at bottom due to the transition from a nomadic to a settled economy. From the point of view of social structure there was a tendency to replace tribal solidarity by individualism. Individualism fostered selfishness, and selfishness know very well how to twist nomadic ideals and practices to the private advantage of those who found themselves with a measure of power.*“¹⁷³

¹⁷⁰ Gost: Der Harem, S. 51.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Minai: Schwestern, S. 22.

¹⁷³ Watt: Muhammad, S. 261.

Ahmed sieht die Konsolidierung patrilinearer Familienstrukturen nicht nur auf Grund innerarabischer wirtschaftlicher Veränderungen, sondern auch durch externe Faktoren begründet. Intensive Handelskontakte mit Nachbarvölkern aus den Gebieten des Irans, Syriens, Byzanz oder Äthiopiens beschleunigten die kulturellen Umbrüche auf der Arabischen Halbinsel. Vor allem die patrilinearen Eheformen und das Ausschließen der Frau aus öffentlichen Bereichen wurzeln in verschiedenen Kulturen, worauf in den nächsten Kapiteln noch genauer eingegangen wird.¹⁷⁴

VI. DIE REFORMEN IN FRÜHISLAMISCHER ZEIT

Mohammed versuchte in seinen ersten Wirkungsjahren die Unterdrückung der Frau zu verringern. Die Offenbarungen des Korans suchten eine Veränderung basierend auf den bestehenden Bräuchen zu erzielen. Die Reformen verbesserten die Position der Sklaven, ermöglichten Witwen und Waisen eine rechtliche Absicherung und brachten eine Sozialsteuer.¹⁷⁵ Die neuen Bestimmungen, die den Männern einige ihrer Privilegien raubten, sind vor allem in der Sure 4, *An-Nisa* (Frauen), festgehalten.¹⁷⁶

Als Stadtbewohner Mekkas war er zunächst bestrebt, die Gewohnheiten der Stammesorganisation und der städtischen Kultur zu verbinden.¹⁷⁷ Um eine Solidarisierung der Konvertiten mit der neuen Religion und den damit verbundenen Veränderungen zu gewährleisten, beziehungsweise stammesübergreifende Solidarität zu forcieren, wurde die *Jahiliya* als Zeitalter der Ignoranz stigmatisiert, wo nicht zwischen Gut und Böse unterschieden wurde. Der Islam verurteilte die Promiskuität der *Jahiliya* und Unzucht wurde als Verbrechen verurteilt.¹⁷⁸ Die neue islamische Gesetzgebung stellte eine Richtlinie für das Zusammenleben in den Städten dar, dessen soziale Ordnung sich immer mehr gegen die Rechte der Frau wandte. Obwohl der Koran, laut Walther, die übergeordnete Stellung der Männer nicht in Frage stellte, war eine Verbesserung für die Frau in dieser Übergangszeit unbestreitbar.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Ahmed: Women and Gender, S. 45.

¹⁷⁵ Gost: Der Harem, S. 52.

¹⁷⁶ Mernissi: Women and Islam, S. 120.

¹⁷⁷ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 37.

¹⁷⁸ Mernissi: Women and Islam, S. 52. Vgl. auch Ahmed: Women and Gender, S.36f u. 45. In der Übergangszeit blieben viele Bräuche der *Jahiliya* erhalten, wie das Beispiel von Hind Bint 'Utba, einer Kämpferin der mekkanischen Opposition, zeigt. Sie musste nach der Eroberung Mekkas im Jahre 8 der Hidschra den Treueschwur leisten und zum Islam konvertieren. Auf den Befehl, keinen Ehebruch zu begehen, antwortete sie: „*A free women never commits adultery.*“ Ebd., S. 116f.

¹⁷⁹ Walther: Die Frau im Islam, S. 42.

Um Konsens bemüht, verurteilte der Prophet weder die sich auflösenden tribalen Familienstrukturen noch die Manifestierung patrilinearer Familienverhältnisse, um die mächtige Handelsaristokratie Mekkas für sich zu gewinnen. Demnach erarbeitete Mohammed Schutzbestimmungen für die Frau in einem patriarchalen Gesellschaftssystem.¹⁸⁰ Abdoljavad Falaturi stellt in diesem Zusammenhang folgende Behauptung auf: *„Es liegt nahe, dass der Einschluß der Frauen in den gesellschaftlichen Lebensbereich bis hin zu einer politischen Verantwortlichkeit (s.o.) auf gleicher Basis wie die Männer den Frauen einen Auftrieb gegeben hat, selbständig, sogar über den Kopf ihrer Männer hinweg, den Islam anzunehmen, und so die Auflösung tribaler Verhältnisse zu demonstrieren.“*¹⁸¹ Es gibt einige Belege, wo Frauen ihre Stämme verließen, um Mohammed nach Medina zu folgen und den Islam als neuen Glauben anzunehmen. Die hier angesprochene politische Partizipation wird in dem Kapitel über den Status der Frau im Frühislam ausführlich behandelt.

1. EHE UND SCHEIDUNG

Eine der tiefgreifendsten Reformen war die Neuregelung der Morgengaben, um die wirtschaftlichen Rechte der Ehefrauen zu stärken. In der Umbruchszeit bekam, wie gezeigt wurde, der Vormund des Mädchens die Morgengabe ausgehändigt. Mohammed veranlasste, dass die Frau wieder selber über das Geld verfügen und es eigenständig verwalten konnte. Der *mahr* sollte als eine Absicherung der Frau bei Scheidung und Witwenschaft dienen. Oft wurde ein Teil der Summe erst nach einer Verstoßung ausbezahlt und sollte die Frau vor einer leichtfertig beschlossenen Trennung bewahren. Bereits während der Ehe konnte sie die Morgengabe eigenständig verwalten. Das Geld war nicht für die Finanzierung der Kinder gedacht, da der Ehemann die Pflicht hatte, die Versorgung der Familie zu gewährleisten. Die vier Rechtsschulen setzten später unterschiedliche Mindest- und Höchstbeträge fest, die je nach Sozialstatus, Alter und Schönheit variieren konnten.¹⁸²

¹⁸⁰ Minai: Schwestern, S. 22f.

¹⁸¹ Falaturi, Abdoljavad: Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit, in: Noth, Albrecht / Paul, Jürgen (Hgs.): Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt. Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte, Band 1, 45-81, Würzburg 1998, S. 53.

¹⁸² Minai: Schwestern, S. 22f. Vgl. auch Walther: Die Frau im Islam, S. 43f. Al-Ghazālī: Marriage, S. 14. Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 37.

Im 11. Jahrhundert galt eine niedrige Morgengabe offiziell als Tugend einer Frau. Al Ghazali zitiert eine Aussage des Propheten, die er angeblich im Bezug auf diese Aussteuer getätigt haben soll.

*„The best women are those whose faces are the most beautiful and whose dowries are the smallest.“*¹⁸³

Die Authentizität dieser Aussage kann heute niemand mehr garantieren. Auf Grund der Manifestierung patriarchaler Familienstrukturen und der Vielzahl an gefälschten Hadithen ist es zulässig, an der Authentizität dieser Aussage zu zweifeln.¹⁸⁴

Weiters veränderten sich die Ehegesetze, die zu den wichtigsten Reformen hinsichtlich der Stellung der Frau gehörten. Richter-Dridi sieht eine Verschlechterung, zumindest im Vergleich zu den Möglichkeiten der Frau bei den Beduinenstämmen der präislamischen Zeit. Sie geht, angelehnt an Aischa, von der Übernahme der patriarchalen *ba'al*-Ehe aus, die die Polyandrie untersagt und demnach die Rechte der Frau im Vergleich zur *Jahiliya* weitgehend beschneidet.¹⁸⁵ Im Vergleich zu der Situation in den sich manifestierenden Handelsstädten ermöglichte die Neuregelung der Ehegesetze jedoch eine Verbesserung für die Frau. Dennoch müssen diese Verbesserungen innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft gesehen werden, die die Vorrangstellung des Mannes garantierte.¹⁸⁶

Walter zeichnet ein weitgehend positives Bild der reformierten Ehegesetze. Der Ehevertrag schrieb Rechte und Pflichten für beide Ehepartner fest. Dieser Beschluss war theoretisch an das Einverständnis der Frau gebunden und erfolgte direkt zwischen den Ehepartnern. In den Handelsstädten wurde am Vorabend des Islams der Ehevertrag zwischen Ehemann und Vormund ohne die Zustimmung der Frau geschlossen.¹⁸⁷ Das Recht auf eine freie Partnerwahl war eine weitere Bestimmung und unter anderem in folgender Hadithe belegt:

¹⁸³ Al-Ghazālī: Marriage, S. 88.

¹⁸⁴ Im Kapitel über das Problem der Interpretation: in Koran und Hadith werden die Fälschungen genauer betrachtet.

¹⁸⁵ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 37. Vgl. auch Reintjens: Soziale Stellung, S. 63.

¹⁸⁶ Gost: Der Harem, S. 52.

¹⁸⁷ Minces: Verschleiert, S. 15.

„Niemand, nicht einmal der Vater oder der Souverän, kann eine erwachsene, geistig zurechnungsfähige Frau ohne ihre Einwilligung rechtmäßig verheiraten, gleich ob sie eine Jungfrau ist oder nicht.“¹⁸⁸

Auch ein Beispiel aus dem Leben Mohammeds zeigt die Möglichkeit der Frau, den Mann nach ihrem Ermessen zu wählen. Die Witwe Abu Salamahs, Umm Salamah (Hind bint Abi Umayyah), bekam von Abu Bakr, Umar und von Mohammed Anträge. Zunächst weigerte sie sich, da sie nach dem Tod ihres Mannes nicht mehr heiraten wollte, akzeptierte dann den Antrag Mohammeds aus freien Stücken.¹⁸⁹

Walther hält jedoch fest, dass trotz koranischem Verbot minderjährige Mädchen zur Hochzeit gezwungen werden konnten, ihnen bei Volljährigkeit allerdings ein Rücktrittsrecht zugesprochen wurde.¹⁹⁰ Ahmed schildert die Eheschließung Aischas mit dem Propheten, um zu zeigen, dass während der Übergangszeit arrangierte Hochzeiten bereits den Alltag bestimmten.

„My mother came to me and I was swinging on a swing.... She brought me down from the swing, and I had some friends there and she sent them away, and she wiped my face with a little water, and led me till we stopped by the door, and I was breathless [from being on the swing] and we waited till I regained my breath.: Then she took me in, and the Prophet was sitting on a bed in our house with men and women of the Ansar [Medinians] and she set me on his lap, (...). And the men and women rose immediately and went out, and the Prophet consummated the marriage in our house.“¹⁹¹

Minai gibt ferner zu bedenken, dass die Rechte der Frau viel mehr in der Theorie bestanden, als sie in der Realität verwurzelt waren. Viele Mädchen erreichten bei ihrer Verlobung kaum das Alter von zehn Jahren. Aischa war bei ihrer Vermählung gerade einmal sechs oder sieben Jahre alt.¹⁹² Im Idealfall wurden Mädchen vor ihrem 12. Lebensjahr verheiratet, um ihre Jungfräulichkeit zu sichern. Auch wenn Walther anmerkt,

¹⁸⁸ Minai: Schwestern, S. 23.

¹⁸⁹ Abbott: Aishah, S. 14. Vgl. auch Merniss: Women and Islam, S. 116.

¹⁹⁰ Walther: Die Frau im Islam, S. 42.

¹⁹¹ Ibn Hanal: Musnad, zitiert nach Ahmed: Women and Gender, S. 51.

¹⁹² Minai: Schwestern, S. 23.

dass ein Antrag abgelehnt werden konnte, galt die Verheiratung in den meisten Fällen als unabdingbarer Vertrag zwischen zwei Familien.¹⁹³

Auch im Falle der Scheidung ermöglichte Mohammed zunächst Verbesserungen. Allerdings differieren hier die Meinungen in der Literatur. Richter-Dridi argumentiert, dass der Koran ausschließlich dem Mann das Recht auf Scheidung zuspricht, indem er das Wort *talaq* (Entlassung) dreimal ausspricht. Der Koran sieht vor, dass zwei Zeugen bei der Verstoßung anwesend sein müssen, dies wird aber von den Rechtsschulen (*Rite*) später relativiert.¹⁹⁴ Dem widerspricht Mernissi, die behauptet, dass es zu Lebzeiten des Propheten auch eine Formel gab, mit der die Frauen die Männer verstoßen konnten. Die Frauen Mohammeds machten von dieser Formel Gebrauch, wie zum Beispiel Asma bint an Numan.

„Als Asma bint an Numan in das Zimmer trat, in dem sich der Prophet aufhielt, schloß er die Tür und den Vorhang. Als der Prophet dann seine Hand nach ihr ausstreckte, sagte sie: »Möge Allah mich beschützen.« Sofort bedeckte der Prophet sein Gesicht mit seinem Arm und antwortete: »Der Schutz sei dir gewährt.« Diesen Satz wiederholte er dreimal. Dann verließ er sie und gab den Befehl, man möge sie ihrem Stamm zurückgeben.“¹⁹⁵

Esposito sieht das Recht auf Scheidung als „*offenkundige Diskriminierung*“. Die Frauen hatten in seltenen Fällen die Möglichkeit, sich von ihrem Ehepartner zu scheiden. Dennoch sieht Esposito im Gegensatz zu Richter-Dridi gleiche Möglichkeiten auf eine Scheidung im Koran festgeschrieben, die allerdings in der Praxis nicht eingehalten wurden.¹⁹⁶

„Die Frauen haben [in der Behandlung seitens der Männer] dasselbe zu beanspruchen, wozu sie [ihrerseits den Männern gegenüber] verpflichtet sind, [wobei] in rechtlicher Weise [zu verfahren ist].“ (Koran 2:228)

¹⁹³ Walther, Die Frau im Islam, S. 46 u. 67.

¹⁹⁴ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 59-61.

¹⁹⁵ Ibn Saad: Tabaqat, zitiert nach Mernissi: Geschlecht, S. 41f.

¹⁹⁶ Esposito: Kopftuch, S. 116.

Das Scheidungsrecht räumte der Frau zumindest eine dreimonatige Schonfrist ein.¹⁹⁷ In vorislamischer Zeit galt es als legitim, gleich nach einer Scheidung wieder zu heiraten, auch im Falle einer Schwangerschaft. Dieser Umstand führte zu vielen strittigen Vaterschaften. Der Koran schreibt eine Wartezeit für Witwen und Geschiedene vor, um ungeklärte Vaterschaften zu vermeiden.¹⁹⁸ Mernissi sieht diese Periode (*idda*) als „revolutionäre Einrichtung (im Sinne eines Bruchs mit der Vergangenheit).“ In diesem Zeitraum muss die Geschiedene enthaltsam sein, da ihr in diesem Fall Unterstützung bis zur Geburt und Entwöhnung des Kindes zustand. Dann blieb das Neugeborene allerdings mit den Geschwistern in der Obhut der Familie des Vaters.¹⁹⁹ Im Falle einer Verstoßung durften die Frauen nach dem Gesetz wieder in das Elternhaus zurückkehren.

„Soll ich euch die größte Tugend nennen?“ fragte Mohammed. „ Sie besteht darin, deiner Tochter Gutes zu tun, wenn sie zu dir zurückkehrt, nachdem sie ihr Mann verstoßen hat.“²⁰⁰

2. EXKURS POLYGAMIE

Polygamie war schon seit der Frühzeit ein integrativer Faktor der muslimischen Gemeinde, auch wenn sie heute nicht mehr zur gängigen Praxis aller islamischen Staaten zählt.²⁰¹ Die Hadithe zeigen, dass die Sexualität in der Frühzeit des Islams eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielte. Viele Muslime befragten den Propheten über die rechten Praktiken des Geschlechtsverkehrs. Der Geschlechtsakt sollte aber nicht wie in der *Jahiliya* die islamische Gesellschaft beherrschen, sondern innerhalb einer ehelichen Verbindung stattfinden.²⁰² Als Lösung tolerierte Mohammed die Polygamie, die allerdings nur den Männern gestattet war. Die Anzahl der Frauen war auf vier beschränkt, da laut Gesetz eine wirtschaftliche und sexuelle Gleichberechtigung aller Ehepartner gegeben sein musste²⁰³

¹⁹⁷ Mincis: Verschleiert; S. 15. Ab dem Zeitpunkt des Aussprechens der Scheidungsformel beginnt die Wartezeit. Der Mann kann in diesem Zeitraum die Entscheidung zurücknehmen. Diese Möglichkeit steht ihm zweimal zu. Das dritte Mal ist unwiderruflich. Al-Buhārī: Nachrichten, S. 364.

¹⁹⁸ Al-Ghazālī schreibt über eine unterschiedliche Länge der Wartezeiten. Witwen mussten vier Monate und zehn Tage, eine bereits schwangere Frau bis nach der Geburt und eine Geschiedene drei Menstruationsperioden lange warten. Al-Ghazālī: Marriage, S. 19 u. 21f.

¹⁹⁹ Mernissi: Der politische Harem, S. 72. Vgl. auch Minai: Schwestern, S. 24. Watt: Muhammad, S. 274.

²⁰⁰ Minai: Schwestern, S. 29.

²⁰¹ Kocktvedgaard Zeitzen, Miriam: Polygamy. A Cross-cultural Analysis, Oxford / NewYork 2008, S. 35f.

²⁰² Gost: Der Harem, S. 54.

²⁰³ Minai: Schwestern, S. 31. Vgl. auch Ahmed: Women and Gender, S. 52.

„Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen)Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu(be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht zu tun.“ (Koran 4:3)

Gost sieht hinter dieser Regelung die Befriedigung der „triebhaften Sexualität, die, wenn sie nicht befriedigt wird, den Ehepartner zur Untreue verleitet.“²⁰⁴ Auch Mohammed heiratete nach dem Tod seiner ersten Frau Chadidscha mehrere Frauen.²⁰⁵ Minai zeigt sich überzeugt, dass Mohammed die Monogamie dennoch bevorzugte, obwohl er selber zum Zeitpunkt seines Todes mit neun Frauen verheiratet war, um fünf mehr als gesetzlich erlaubt.²⁰⁶ Die Autorin erklärt sich diese Tatsache einerseits mit Privilegien und Ausnahmen, die nur dem Propheten zustanden, andererseits sieht sie in der Heirat mit verwitweten Frauen oder Waisen eine fürsorgliche Tätigkeit.²⁰⁷ Demnach war die Heirat zunächst ein Mittel zur Versorgung von Witwen und Waisen, erst später wurde sie vor allem zu einem wirtschaftlichen und politischen Faktor.²⁰⁸ Viele medinensische Witwen waren Immigrantinnen aus Mekka, die die Unterstützung ihrer Familien verloren hatten und nicht mehr zurück konnten. Vor allem nach der Schlacht von Uhud 625, als die Anzahl der gefallenen Ehemänner beträchtlich stieg, stieg auch die Anzahl der Offenbarungen, die sich für Polygamie aussprachen, um die Versorgung der Witwen und Waisen zu gewährleisten.²⁰⁹

Esposito weist ergänzend darauf hin, dass neben den politischen und sozialen Motiven die Vorliebe Mohammeds für schöne Frauen nicht außer Acht gelassen werden darf. „*To deny this would contradict the Islamic outlook on marriage and sexuality, found in both*

²⁰⁴ Gost: Der Harem, S. 54f. Es existieren unzählige Hadithe, die sich für Polygamie aussprechen: „*»Du solltest heiraten! Denk daran: Der vorzüglichste Mann von uns hat die meisten Frauen«*“ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 328.

²⁰⁵ Mernissi: Geschlecht, S. 39.

²⁰⁶ Dem Propheten wurde das Privileg auf mehr als vier Frauen eingeräumt, da ihm, laut Koran, als Vermittler zwischen Menschen und Gott Sonderrechte zustanden. Walther: Die Frau im Islam, S. 56. Die Anzahl seiner Frauen differiert in der Literatur. Laut Croutier Lytle ehelichte Mohammed insgesamt fünfzehn Frauen. Croutier Lytle: Harem, S. 152. Freyer Stowasser spricht von vierzehn Frauen, neun waren nach dem Tod Mohammeds noch am Leben. Sie erwähnt außerdem einige Scheidungen noch vor dem Vollzug der Ehe. Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 86f. Abbott weist darauf hin, dass Mohammed auch Frauen heiratete, mit denen er nie sexuell verkehrte und somit rechtlich gesehen die Heirat nicht vollzogen wurde. Einige Ehen waren wahrscheinlich nur temporär. Abbott: Aishah, S. 61.

²⁰⁷ Minai: Schwestern, S. 31. Vgl. auch Ahmed: Women and Gender, S. 52.

²⁰⁸ Walther: Die Frau im Islam, S. 45. Vgl. auch Esposito: Islam, S. 18f.

²⁰⁹ Ahmed: Women and Gender, S. 52. Vgl. auch Watt: Muhammad, S. 276.

revelation and prophetic traditions, which emphasizes the importance of family and views sex as a gift from God to be enjoyed within the bonds of marriage.”²¹⁰ Mernissi schließt sich dieser Behauptung an. Mohammed heiratete seine Cousine Zainab Bint Jahsh, die zunächst mit seinem Adoptivsohn verheiratet war. Diese Hochzeit wurde weder aus politischen noch aus fürsorglichen Motiven geschlossen. In diesem Fall kann ausschließlich die Schönheit der Frau als ausschlaggebender Faktor herangezogen werden.²¹¹

Einer ähnlichen Argumentation bedient sich Richter-Dridi. Männer konnten neben vier Ehefrauen, wenn es die finanziellen Mittel zuließen, unzählige Konkubinen haben. Auch Mohammed besaß Konkubinen, wie die Koptin Maria. Sie schließt daraus, dass der Prophet ein „*intensive(s) Liebes- und Eheleben*“ genoss.²¹² Konkubinen genossen in der islamischen Frühzeit grundsätzlich eine ähnliche Stellung wie die freie Ehefrau. Erst als legale Ehefrau oder Mutter erkämpfte sie sich jedoch einen sicheren Platz im häuslichen Harem.²¹³ Laut Gost war hiermit das „*ideologische Fundament für die spätere Ausprägung des Haremswesens gelegt*.“²¹⁴ Neben seinen legalen Frauen und den legitimen Kindern war der Mann darüber hinaus verpflichtet, die Söhne von Konkubinen als gleichberechtigte Nachkommen zu behandeln. Ferner durfte die Konkubine, die ihrem Herren ein Kind gebär, nicht weiterverkauft werden. Sie wurde nach dem Tod ihres Besitzers eine freie Frau.²¹⁵

Der Koran verpflichtet den Ehemann außerdem, jeder Gattin ihren eigenen Haushalt zur Verfügung zu stellen, um Intrigen und Streitigkeiten zu unterbinden. Die Männer richteten polylokale Haushalte in verschiedenen Stadtteilen ein, um Machtkämpfen vorzubeugen. Wiebke merkt an, dass die Polygamie theoretisch ein Vorrecht der Wohlhabenden blieb, die sich diese Einrichtungen leisten konnten.²¹⁶ Croutier berichtet allerdings von unzähligen Fällen, wo Männer unterer Gesellschaftsschichten trotzdem mehrere Frauen ehelichten, die gemeinsam in einer ärmlichen Unterkunft ihr Leben fristeten und ausschließlich durch einen Vorhang von den anderen Familienangehörigen getrennt waren.²¹⁷

²¹⁰ Esposito: Islam, S. 18f.

²¹¹ Mernissi: Women and Islam, S. 104.

²¹² Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 41.

²¹³ Ebd., S. 53.

²¹⁴ Gost: Der Harem, S. 55.

²¹⁵ Ahmed: Women and Gender, S. 92.

²¹⁶ Walther: Die Frau im Islam, S. 45.

²¹⁷ Croutier Lytle: Harem, S. 12. Hier liegt vermutlich die ideologische Basis für die monolokalen Haremsgemächer der aristokratischen Oberschicht.

Obwohl der Koran wie gezeigt polygame Haushalte legitimiert, spricht sich eine weitere Offenbarung indirekt gegen die Polygamie aus, da in der Praxis die geforderte Gleichberechtigung nicht eingehalten werden kann.

„Und ihr werdet die Frauen (die ihr zur gleichen Zeit als Ehefrauen habt) nicht (wirklich) gerecht behandeln können, ihr möget noch so sehr darauf aus sein.“ (Koran 4:129)

Auch der Imam al-Ghazālī merkt an, dass die Gleichberechtigung nur auf dem Papier, aber auf Grund unterschiedlicher Zuneigung in der Praxis nicht haltbar ist.²¹⁸

Obwohl polygame Familienstrukturen von den meisten Frauen abgelehnt wurden, waren kinderlose Gattinnen durchaus geneigt, weitere Ehefrauen an der Seite ihres Mannes zu dulden. Wider die Offenbarung, die die Gleichberechtigung der Frauen festschreibt, hatte die zweite Frau bei den Familien der plebejischen Masse oft einen sozial niedrigeren Status. Die Nebenfrau (*darra* >Schaden, Nachteil<) wurde von der Familie wie eine Magd behandelt und ihre Kinder von der Erstfrau aufgezogen.²¹⁹ Auch die Konkubinen wurden in den Haushalten der breiten Masse von den legitimen Gattinnen als minderwertig betrachtet.²²⁰ Im malikitischen Recht, der anerkannten Rechtsschule im Maghreb und in al-Andalus, war es den Frauen de jure möglich, durch die Scheidung einer polygamen Familie zu entgehen. Im Orient waren Frauen einer größeren Intoleranz ausgeliefert und wurden auch durch Polizeigewalt zur Rückkehr gezwungen. Nach Richter-Dridi betrieben viele Moslems eine „*sukzessive Polygamie*“. Sie verstießen ihre Ehefrauen fortlaufend und heirateten erneut oder sie hielten sich Sklavinnen, da für diese kein Brautgeld bezahlt werden musste oder andere finanziellen Leistungen notwendig waren.

„Und diejenigen von euch, die nicht so bemittelt sind, daß sie ehrbare gläubige Frauen zu heiraten vermögen, (sollen welche) von euren gläubigen Mägden (heiraten, die ihr (als Sklavinnen) besitzt...“ (Koran 4:25)

Croutier vertritt trotz der Einschränkung der Polygamie im Koran eine kritische Haltung. Sie billigt Mohammed zwar „*altruistische Absichten*“ zu, bezweifelt aber seine Absicht,

²¹⁸ Al-Ghazālī: Marriage, S. 104.

²¹⁹ Walther: Frau, S. 75-77. Vgl. auch Croutier Lytle: Harem, S. 145.

²²⁰ Croutier Lytle: Harem, S. 159-161.

den Status der Frau in der Gesellschaft zu verbessern. Durch die Polygamie sollten die Mädchenmorde unterbunden und der Frauenüberschuss eingedämmt sowie die Versorgung der Witwen und Waisen gewährleistet werden; Verbesserungen, die ihrer Meinung nach der Gemeinschaft, weniger aber den Frauen selber nützten.²²¹

Trotz der Versuche Mohammeds, die Rolle der Frau in der Gesellschaft zu stärken, verhinderte die patriarchale Gesellschaft eine Gleichberechtigung in sexuellen Belangen. Promiskuitives Verhalten von Frauen wurde mit Auspeitschen bestraft.²²² Die abschließenden Worte überlasse ich Caridad Ruiz-Almodóvar, die Polygamie wie folgt beschreibt: „*La poligamia es un claro exponente de la inferioridad de la mujer tanto por lo que suponía de atroz humillación y cruel sacrificio, como por carecer ella de tal privilegio.*“²²³

3. DAS ERBRECHT

Ebenso wie in der *Jahiliya* unterschiedliche Familien- und Gesellschaftsstrukturen vorherrschten, unterlag auch das Erbrecht diversen stammesabhängigen Bestimmungen. In Mekka schien die Erbfolge bereits vor Mohammed für Frauen möglich, wie das Beispiel Chadischa zweifellos zeigt.²²⁴ Der Islam verpflichtete den Mann, einen Teil des Besitzes seiner Ehefrau zu hinterlassen, die als eigenes Individuum erbberechtigt war.²²⁵ Dieser Anteil betrug zwar nur die Hälfte des Anteils, der ihren Söhnen zustand, diese hatten jedoch die Aufgabe, sich nach dem Tod des Vaters um ihre Mutter zu kümmern. Auch junge Mädchen hatten das Recht auf einen Teil des Erbes. Sie bekamen von Rechtswegen nur die

²²¹ Croutier Lytle: Harem, S. 20.

²²² Der Koran ersetzte den Brauch der Steinigung von EhebrecherInnen durch die Strafe des Auspeitschens, die für beide Geschlechter auf 100 Hiebe festgelegt war, obwohl Frauen öfter Opfer von falschen Beschuldigungen wurden. Minai: Schwestern: S. 24-26. Widersprüchlich zu Minai ist die Feststellung Walthers, die das Auspeitschen durch die aus dem Judentum kommende Steinigung ersetzt sieht. Diese Strafe wird allerdings, so erklärt sie weiter, durch den Koran relativiert, da vier männliche Zeugen die Tat belegen müssen. Verleumdung bestrafte die Gesetzeshüter mit 80 Peitschehieben. Walther: Die Frau im Islam, S. 48. Farah vermerkt im Vorwort zu al-Ghazālī: „Marriage and Sexuality in Islam“, dass es einige Hadithe gibt, die sich auf Steinigung beziehen, diese allerdings im Koran nicht niedergeschrieben ist. Al-Ghazālī: Marriage, S. 17. „Der Prophet (S) sagte: »(...) Dein Sohn erhält hundert Peitschenhiebe und wird für ein Jahr des Landes verwiesen! Und du, Unais« - bei diesen Worten wandte er sich an einen der Anwesenden-, »du gehst morgen früh zu dieser Frau und steinigst sie!«“ Diese Hadith bezieht sich auf einen Ehebruch bei Beduinen. Al-Buhārī: Nachrichten, S. 292.

²²³ Ruiz-Almodóvar: La Mujer, S. 75.

²²⁴ Watt: Muhammad, S. 290.

²²⁵ Mernissi: Women and Islam, S. 120. Mernissi erwähnt einige Beispiele, die auf die Opposition der *Ansar* hinweisen, die sich weigerten, den neuen Gesetzen Folge zu leisten. Ferner beschreibt sie den Brauch des *'adl*, der bei den Kuraisch praktiziert wurde und die Frau zu einem Objekt degradierte. Wenn ein Mann eine Adelige heiratete, hatte er die Möglichkeit, sich jeder Zeit von ihr zu trennen. Sie konnte nur mit seiner Zustimmung erneut heiraten. Für seine Erlaubnis verlangte er eine Geldsumme, heute würden wir es als Bestechungsgeld bezeichnen, die seinen Verlust kompensieren sollte. Ebd., S. 121-123.

Hälfte der Summe ihrer Brüder, da sie nach ihrer Vermählung von ihren Gatten finanziert wurden, wo hingegen die Brüder für ihre eigene Familie zu sorgen hatten.²²⁶ Die patriarchale Gesellschaft fand auch in diesem Fall ein Schlupfloch, da sich viele Männer weigerten, Waisenmädchen das Recht auf Erbe zuzusprechen. Weigerte sich der neue Vormund darüber hinaus sie zu verheiraten, konnte er im Falle ihres Todes das Vermögen für sich behalten, das bei einer Hochzeit in den Besitz des Ehemannes und seiner Familie übergegangen wäre.²²⁷

4. ZUSAMMENFASSUNG

Um abschließend die Reformen der Frühzeit zusammenzufassen, möchte ich noch auf einen Punkt hinweisen, den Ahmed in ihren Untersuchungen über die Frau im Frühislam diskutiert. Bereits von Beginn an konvertierten Frauen zum Islam selbst dann, wenn ihre Klans eine oppositionelle Haltung einnahmen, wie zum Beispiel Umm Habiba, die Tochter von Abu Sufyan, einem Gegner Mohammeds.²²⁸ Gerade diese Tatsache gibt zu erkennen, dass die Reformen tatsächlich eine Verbesserung für die Frauen darstellten. Wie sonst wäre es zu erklären, dass sie sich gegen ihre Familien wandten, um nach den Regeln des Islams zu leben?

Mernissi zeigt sich überzeugt, dass das Zusammenleben und die Beziehungen Mohammeds zu seinen Ehefrauen, seine Probleme und Erfahrungen die islamische Familiengesetzgebung stark beeinflussten.²²⁹ Betrachten wir zusammenfassend die Reformen im Vergleich zu den Zuständen in den sich manifestierenden Handelsstädten: Es kann festgehalten werden, dass die Sozialreformen eine Verbesserung brachten, obwohl sie bereits damals patriarchalen Strukturen unterworfen waren, die das Verhältnis Mann/Frau bestimmten. Da im 7. Jahrhundert die Anzahl der Frauen in dem Gebiet um Mekka überwog, sicherte die Polygamie den Frauen ein Zuhause, die ohne diese Bestimmung womöglich obdachlos gewesen wären. Betrachtet man die Reformen als historisches Produkt dieser Epoche, kann die Vielweiberei durchaus positiv bewertet werden, selbst wenn die Absichten wahrscheinlich nicht nur fürsorglichen Zwecken dienten.²³⁰

²²⁶ Minai: Schwestern, S. 23. Für genaue Ausführungen über die Aufteilung des Erbes vgl. Watt: Muhammad, S. 290-292.

²²⁷ Mernissi: Women and Islam, S. 124.

²²⁸ Ahmed: Women and Gender, S. 47.

²²⁹ Mernissi: Geschlecht, S. 44.

²³⁰ Minai: Schwestern, S. 25.

Die wichtigsten Bestimmungen betrafen die Ehe, das Erbe und die soziale Sicherheit. Dennoch waren die Frauen in sozialen und politischen Belangen nicht gleichberechtigt. War es in den Beduinengesellschaften denkbar, dass Frauen als Richterinnen oder Anführerinnen auftraten, war das im Islam nur mehr in der Übergangszeit möglich.²³¹ Den größten Widerstand provozierten die Reformen des Erbrechts. Schon in der Anfangszeit fanden die Opponenten Wege, die Gesetze zu ihren Gunsten zu umgehen.²³² In späteren Epochen, vor allem in der Dynastie der Abbasiden, wandelte sich die Behandlung der Frau weitgehend zum Negativen.²³³ In den nachfolgenden Kapiteln sollen einerseits die Hintergründe der veränderten Geisteshaltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht aufgezeigt werden, andererseits werden durch die Darstellung verschiedener Lebensbereiche und auf Grund regionaler Unterschiede unterschiedliche Auslegungen des Korans und der Hadithe aufgezeigt, die der Frau unter anderem gewisse Freiheiten in einem repressiven patriarchalischen Herrschaftsapparat ermöglichten.

VII. FRAU UND POLITIK IM FRÜHISLAM

Um die negativen Entwicklungen darzustellen, muss erneut auf den Beginn des Islams hingewiesen werden. Da man in der Aktualität, wie bereits erwähnt, mit Hilfe historischer Traditionen den Status der Frau in der islamischen Gesellschaft zu verbessern versucht, stellt die Annahme über eine politische Partizipation der Frau während der Konsolidierung des Islams eine wichtige Quelle für die Rechtfertigung feministischer Forderungen dar.

Mernissi verfolgt auf den ersten Blick eine liberale Haltung und versucht an Hand von mittelalterlichen Quellen das Leben der Frau an der Seite des Propheten als ein politisch-aktives zu beweisen.²³⁴ Irmgard Pinn gesteht Mernissi zu, durch ihre Forschungsarbeiten wichtige Erkenntnisse über die Frauen in der Frühzeit geliefert zu haben, übt jedoch Kritik an auftretenden Widersprüchen. *„Manchmal betont sie, wie groß die Fortschritte waren, die der Islam den Frauen bescherte und wie wichtig der Islam für die kulturelle Identität auch heute noch ist, dann wieder behauptet sie, in der vorislamischen Zeit hätten Frauen eine bessere gesellschaftliche Stellung gehabt und seien glücklicher gewesen oder Islam sei prinzipiell mit Demokratie und Menschenrechten unvereinbar.“*²³⁵

²³¹ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 39.

²³² Mernissi: Women and Islam, S. 125.

²³³ Ahmed: Women and Gender, S. 67.

²³⁴ Vgl. Mernissi: Women in Muslim History, S. 338-355. Mernissi: Beyond the Veil. Mernissi: Women in Muslim History.

²³⁵ Pinn: Frauen und Sexualität, S. 149.

Trotz dieser Widersprüche versucht Mernissi ein Bild der Frau in der Frühzeit zu konstruieren, welches eine positive Wirkung auf die muslimische Frau der Moderne ausüben soll. Sie kritisiert die Positionen einiger Kollegen, wie jene Mohammed 'Arafas, der der Frau eine politische Beteiligung aberkennt. Mohammed Arafat publizierte 1980 das Buch „Women's Rights in Islam“, in dem er sich gegen politische Rechte für Frauen ausspricht. Er versucht zu beweisen, dass Frauen auch während der Epoche, als Mohammed die islamische Nation aufbaute, keine politischen Rechte hatten. „(...) *during the first decades of Islam, Muslim women played no role whatsoever in public affairs, and this in spite of all the rights Islam bestowed on her, which are similar to those accorded to men (...). Muslim history in its entirety ignores the participation of women, side by side with men in the managing of the state affairs, at all levels.*“²³⁶

Arafat sieht zwar annähernd die gleichen Rechte bei Männern und Frauen, gesteht den Frauen aber keine politische oder gesellschaftliche Relevanz zu. Ein anderer, Said al-Afghani, der unter anderem eine Biographie Aischas verfasste, vertritt ein ähnliches Bild. Er gesteht Aischa eine wichtige Rolle im Zuge der Nachfolgestreitigkeiten nach dem Tod Mohammeds zu, zeichnet jedoch ein negatives Bild der Frau im öffentlichen Leben.²³⁷ Laut al-Afghani soll der Frau eine politische Partizipation verboten werden, da „*die Frau nicht dafür geschaffen sei, ihre Nase in die Politik zu stecken*“²³⁸. Er sieht die Ursache für das Blutvergießen in der Kamelschlacht, die das Schisma einleitete, in der Einmischung Aischas in öffentlichen Angelegenheiten.²³⁹ Dem sei allerdings die Schlacht zwischen den Anhängern Alis und seinem Widersacher, dem Umayyaden Mu'awiya, entgegenzuhalten, die 70 000 Menschenleben forderte.²⁴⁰ Die Schuld am Blutvergießen einer Frau zuzuschreiben, halte ich demnach für eine sehr naive Betrachtungsweise.

Ferner kritisiert Mernissi die Auslegung der Quellen, die eine frauenfeindliche Realität schaffen, wie zum Beispiel die Verwendung falscher Hadithe als Legitimation für machtpolitische Zwecke und für soziale, patriarchale Interessen. Zusammenfassend erklärt sie: „*Das Heilige Buch ist nicht nur stets manipuliert worden, seine Manipulation ist sogar ein strukturelles Charakteristikum der Machtausübung in den muslimischen Gesellschaften. Da die Macht schon ab dem 7. Jahrhundert nur durch die Religion gerechtfertigt wurde,*

²³⁶ Arafat, Mohammed: Huquq Al Mar'a fi l-Islam, zitiert nach Mernissi: Women in Muslim History, S. 343.

²³⁷ Mernissi: Der politische Harem, S. 11-14.

²³⁸ Said al-Afghani: Auicha et la politique, zitiert nach Mernissi: Harem, S. 14.

²³⁹ Ebd., S. 15.

²⁴⁰ Mernissi: Der politische Harem, S 57.

haben die politischen und wirtschaftlichen Interessen zur Erzeugung falscher Hadithe angestiftet.“²⁴¹

KämpferInnen der islamischen Frauenrechtsbewegungen argumentieren, dass Chadidscha, die erste Konvertitin und Frau des Propheten, niemals einer frauenfeindlichen Religion beigetreten wäre. Die vierzigjährige Witwe war eine wohlhabende und angesehene Geschäftsfrau und fast 20 Jahre älter als Mohammed. Gegen die Auffassungen Arafas und al-Afghanis hatten die Frauen nicht nur die Möglichkeit auf persönliche und ökonomische Autonomie, sondern waren auch Ratgeber und Vertraute des Propheten und somit politisch aktiv, was Mernissi mit unzähligen Beispielen belegt. Haleh Afshar schreibt ebenso wie Mernissi Chadidscha eine aktive Rolle bei der Konstituierung des Islams als Weltreligion zu. Durch ihren Einfluss beschützte sie Mohammed vor der Handelsaristokratie Mekkas, die sich für die Niederschlagung des Islams stark machte.²⁴² Nabia Abbot sieht die Heirat mit Chadidscha ausschlaggebend für den Beginn der islamischen Religion, da Mohammed erst durch diese Verbindung wirtschaftlich abgesichert war und Zeit für die Meditation am Bergh Hira hatte.²⁴³

1. DIE ÜBERGANGSZEIT: WECHSEL VON PRAGMATIK ZUM KONSERVATISMUS

In diesem Zusammenhang wird nun die Frage aufgeworfen, wieso sich die Situation der Frau seit der Übergangszeit zum Negativen gewandelt hat. Obwohl Mohammeds Reformen eine Verbesserung der Frau in der patriarchalen Gesellschaft ermöglichten, formierte sich bereits zu Lebzeiten des Propheten eine unübersehbare Opposition, die den Eingriff in ihr Privatleben(,) durch die religiösen Reformen nicht unterstützte.²⁴⁴ Mekkanische Männer waren daran gewöhnt die Frauen zu dominieren. Für sie gestalteten sich die Gesetze des Ehe- und Erbrechts als undurchführbar.²⁴⁵ Sie waren nicht an einem egalitären Islam interessiert. Viele erhofften sich eine Bereicherung durch den Übertritt zu dem neuen Glauben und wurden von den Gesetzen zur Verbesserung der Rechte für die Frau in ihren Erwartungen zurückgeworfen.²⁴⁶

²⁴¹ Mernissi: Der politische Harem, S 17.

²⁴² Afshar: Islam and Feminism, S 199.

²⁴³ Abbott: Aishah, S. 8.

²⁴⁴ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 21-23.

²⁴⁵ Gost: Der Harem, S. 52.

²⁴⁶ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 21-23.

1.1 DIE MANIFESTIERUNG PATRIARCHALER STRUKTUREN

Die Flucht nach Medina wird als das erste Jahr der islamischen Ära betrachtet, in der eine neue Gemeinschaft entstand, die sich neuen Regeln unterordnete. Wie sich rasch herausstellte, war das Zusammenleben der *Ansar* und der *Muhadschirun* in Medina von Zwietracht geprägt. Die relative Freiheit medinensischer Frauen, die in einem agrarisch dominierten Umfeld nach vorislamischen Sitten lebten, kollidierte mit der patriarchalen Einstellung der muslimischen Einwanderer aus dem Handelszentrum Mekkas.²⁴⁷ Einer der wichtigsten Gefährten Mohammeds, Umar ibn al-Khattab, erachtete das Benehmen der Frauen aus Medina für anmaßend: „*We men of Quraysh dominate our women. When we arrived in Medina, we saw that the Ansar let themselves be dominated by theirs. Then our women began to copy their habits.*“²⁴⁸ Die Unterschiede zwischen den *Ansar* und den *Muhadschirun* waren in der Anfangszeit vor allem durch die unterschiedlichen Bräuche betreffend Männer und Frauen bestimmt.²⁴⁹ Montgomery Watt vermutet, dass bereits in Medina patrilineare Strukturen vorherrschten, aber kleine Gruppen nach wie vor nach matrilinearen Prinzipien lebten.²⁵⁰

Mohammed sprach sich vor allem in der Frage der Gewaltanwendung gegenüber Frauen gegen physische Repressalien aus. Seine liberale Einstellung provozierte immer größere Auffassungsunterschiede zwischen ihm und den Männern der jungen muslimischen Gemeinde.²⁵¹ Die Unzufriedenheit führte zu einer kontinuierlichen Unterwanderung der Offenbarungen, da die Männer mit aller Kraft versuchten die Schriften zu umgehen. In Mernissis Worten: „*Als sie jedoch mit den Gesetzen, die ihnen missfielen, konfrontiert waren, versuchten sie diese mit den Mitteln der Auslegung zu umgehen, mit anderen Worten, sie versuchten, die Schriften zu manipulieren, um ihre Privilegien aufrechtzuerhalten.*“²⁵² Mohammed sah sich immer mehr gezwungen Eingeständnisse zu machen und patriarchale Strukturen zu akzeptieren. Diese manifestierten sich bereits sehr früh durch die Ausgrenzung der Frau aus der Öffentlichkeit. Aischa nahm ihre Vermählung erst als solche wahr, als ihr ihre Mutter verbot das Haus zu verlassen. Sie wusste, dass ihre Ausschließung aus der Öffentlichkeit etwas mit ihrer Vermählung zu tun hatte, nicht aber

²⁴⁷ Ahmed: Women and Gender, S. 50-53. „*Al-A’rag berichtet: »Die Muhāğirūn trieben Handel auf den Märkten, und die Ansār bewirtschafteten ihre Felder. (...)«*“ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 58.

²⁴⁸ Al-Buhārī zitiert nach Mernissi: Women and Islam, S. 142f.

²⁴⁹ Mernissi. Women and Islam, S. 106 u. 143.

²⁵⁰ Watt: Muhammad, S. 151.

²⁵¹ Mernissi: Women and Islam, S. 156f.

²⁵² Mernissi: Der politische Harem, S. 165.

wen sie heiraten würde. Die Arrangierung ihrer Hochzeit lässt auf eine strikte Kontrolle ihrer Sexualität schließen, die sich in dem Verbot, das Haus zu verlassen, äußerte.²⁵³

Polygame Haushalte zu führen, setzte sich erst in Medina durch, wo Mohammed neben Sawda, seiner ersten Frau nach Chadidschas Tod, noch weitere Frauen in seinem polylokalen Harem unterbrachte.²⁵⁴ Abbot sieht das Anwachsen des Harems von Mohammed, der neben jungen Mädchen auch verwitwete aristokratische Frauen ehelichte, als Erfolg für die Konsolidierung des Islams. Das Führen eines Harems ermöglichte dem Propheten politische Allianzen, aber auch gesellschaftliche Anerkennung.²⁵⁵ Mohammed ehelichte keine Frau aus Medina, sondern Frauen aus unterschiedlichen Stämmen, um die Herausbildung einer antimuslimischen Opposition zu unterbinden. Ebenso heirateten Abu Bakr und Umar Frauen unterschiedlicher Klans. Hochzeiten zwischen Einwohnern Mekkas und Medinas waren auf Grund der unterschiedlichen sozialen Systeme selten.²⁵⁶

Nach dem Tod Mohammeds 632 wurde das Recht der Frau, am öffentlichen oder politischen Leben teilzunehmen, weiter eingeschränkt. Der Prophet bestimmte die beiden Ehefrauen Aisha und Umm Salam zu seinen wichtigsten Vertrauten und Beraterinnen, und dennoch schlossen die neuen politischen und religiösen Autoritäten die beiden Frauen von der Wahl des Kalifen aus, der als religiöser und weltlicher Führer nach dem Ableben des Propheten fungieren sollte.²⁵⁷

Einschneidende Eingriffe gegen ihre Rechte im Allgemeinen erfolgten bereits während des Kalifats Umars von 624-44. Seine Haltung gegenüber Frauen wird als sehr grob beschrieben, weshalb die Schwester Aishas, Umm Kulthum, eine Hochzeit mit ihm ablehnte. Er setzte sich für Veränderungen im öffentlichen und religiösen Leben ein, der private Bereich sollte seiner Meinung nach nicht von der Religion beeinflusst werden.²⁵⁸ Er erließ religiöse, zivile und strafrechtliche Verordnungen, wie zum Beispiel die Steinigung bei Ehebruch. Sein frauenfeindliches Benehmen im öffentlichen und privaten Bereich

²⁵³ Ahmed: Women and Gender, S. 51f. Vgl. auch Abbott: Aishah, S. 4.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Abbott: Aishah, Preface S. 8. Abbott: Aishah, S. 9.

²⁵⁶ Watt: Muhammad, S. 287f. Mohammed ehelichte Frauen anderer Religionen, wie zum Beispiel die Jüdin Safiya bint Huyay. Mernissi: Geschlechter, S. 44.

²⁵⁷ Minai: Schwestern, S. 26-32

²⁵⁸ Mernissi: Woman and Islam, S. 142. Obwohl sich der Prophet gegen die Gewalt an Frauen aussprach, prügelte Umar auf seine Schwester Fatima und seine Frau Jamila Bint Thabit ein. „*The Prophet had always persisted in his opposition to the beating of women. Then he gave them permission, while saying: “I cannot bear seeing a quick-tempered man beat his wife in a fit of anger.”* Ibn Sa’d: Tabaqat zitiert bei Mernissi: Women and Islam, S. 157.

verbannte die Frau immer mehr in die häusliche Sphäre.²⁵⁹ Gegen den Willen des Propheten wurden der Ausschluss der muslimischen Frauen von der Moschee und das Verbot der Wallfahrt nach Mekka ohne männliche Begleitung beschlossen.²⁶⁰

Der Versuch Uthmans, des dritten Kalifen (644-56), die Bestimmungen gegen die Frauen rückgängig zu machen, war nur von kurzer Dauer. Seine Ermordung und die Niederlage Aischas gegen Ali in der Kamelschlacht ermutigten die Patriarchen zu weiteren Schritten gegen das weibliche Geschlecht. Ahmed sieht in dieser sich neu konstituierenden Gesellschaftsordnung das implizite Recht der Männer, die Frauen zu kontrollieren und die Interaktion mit anderen Männern zu unterbinden, was folglich zu einem generellen Ausschluss der Frau von gesellschaftlichen Aktivitäten führte.²⁶¹

Die Übergriffe gegen die Frauen nahmen vielfältige Charakterzüge an. Abu Hurayra, ein Gefährte des Propheten, erinnerte sich an folgende Aussage desselben:

*„The prophet said that the dog, the ass, and woman interrupt prayer if they pass in front of the believer, interposing themselves between him and the qibla.“*²⁶²

Diese Aussage hat bis heute Bestand, obwohl Aischas diese Behauptung relativiert. Sie beschuldigt Abu Hurayra der Verbreitung falscher Hadithe, was dieser sogar selber bestätigt: *„(...) Abu Hurayra then confessed, under pressure, that he had not heard it directly from the Prophet, but from someone else. (...)“*²⁶³. Auch die Überlieferung, dass drei Dinge Unglück bringen, nämlich Frauen, Haus und Pferd, stammt von Abu Hurayra und wird von Aischa korrigiert. Schenkt man ihrer Aussage Glauben, muss der Satz richtig heißen: *„May Allah refute the Jews; they say three things bring bad luck: house, woman, and horse.“*²⁶⁴ Aischa war in der Entstehungszeit dieser Hadithe eine der wichtigsten Beraterin der muslimischen Gemeinde. Trotz ihrer Rolle in der Öffentlichkeit konnten sich

²⁵⁹ Ahmed: Women and Gender, S. 60-62. Aischa nutzte die Moschee, wie es zur Lebzeit Mohammed üblich war, noch als Versammlungsort für öffentliche, politische Diskussionen. Hier informierte sie die Bevölkerung vor der Kamelschlacht über die Besetzung der Stadt Basra. Mernissi: Women and Islam, S53f.

²⁶⁰ Minai: Schwestern, S. 26-32.

²⁶¹ Ahmed: Women and Gender, S. 60-62.

²⁶² Mernissi: Women and Islam, S. 64.

²⁶³ Imam Zarkashi zitiert nach Mernissi: Women and Islam, S. 73.

²⁶⁴ Ebd., S. 76.

frauenfeindliche Äußerungen durchsetzen. Dies zeichnet sich auch in der Hadithsammlung al-Buhārī ab, wo Hurayras Aussagen einen dominierenden Stellenwert einnehmen.²⁶⁵

Auch die rasche Eroberung weiter Teile des Mittleren Osten, die sich großteils durch eine städtische Gesellschaft mit frauenfeindlichen Gesetzen auszeichneten, schränkte das Leben der Frau mehr ein, als dies in Arabien der Fall war. In diesen Ländern wurde schließlich auch das Fundament des orthodoxen, misogynen Islams geschaffen. Die rasche Ausbreitung des Islams und die Usurpation von Sitten der eroberten Gebiete beeinflussten die Entstehung von Gesetzestexten, die sich negativ für die Frau auswirkten, wie zum Beispiel die Verschleierung der Frau. Im Laufe der Zeit veränderten sich somit die arabisch-islamischen Traditionen auf Grund von Assimilations- und Akkulturationsphänomenen.²⁶⁶ In Ahmeds Worten: „...*the pronouncements and broad recommendations of the Quran would be heard one way in Arabia and quite another way in the societies to which it was transposed.*“²⁶⁷

Die sich im Mittelalter manifestierenden frauenfeindlichen Strukturen erstrecken sich, wie im ersten Kapitel gezeigt, bis in das 21. Jahrhundert. Durch die islamischen Eroberungszüge wurde die Grundidee der ersten muslimischen Gemeinde über die arabische Halbinsel hinausgetragen und in der breiten Gesellschaft rasch angenommen. Die Usurpation fremder Kulturen, Bräuche und Sitten der besiegten Völker führte aber zu einer Veränderung der islamischen Lebensweise, die sich von den Lehren Mohammeds immer weiter entfernte.²⁶⁸ Richter-Dridi argumentiert: „*Die Befreiungsmomente jedoch, die Mohammed den Frauen brachte, wurden im islamischen Recht nicht nur nicht weiterentwickelt, sondern durch Interpretation ständig zuungunsten der Frau revidiert. Und auch dieses Recht, das im Hinblick auf die Frau besser mit Un-Recht zu bezeichnen wäre, wurde noch im Laufe der Jahrhunderte umgangen oder einfach nicht beachtet.*“²⁶⁹

Noch im 7. Jahrhundert während der Herrschaft der Umayyaden gelang es den Frauen, vereinzelt aus der zunehmend repressiven Gesellschaft auszubrechen. Die Enkelin Alis, Sukaina, verweigerte das Tragen des Schleiers. Sie war eine verheiratete Frau, aber Affären

²⁶⁵ Mernissi: Women and Islam, S. 70-73. Der Disput zwischen Aischa und Abu Hurayra ist bei al-Buhārī nicht erwähnt. Bis heute besteht ein Diskurs über die Person Abu Hurayras. Bereits Gefährten kritisierten, laut Mernissi, seine Einstellungen und die Überlieferung unzähliger frauenfeindlicher Hadithe. Ebd., S. 79.

²⁶⁶ Ahmed: Women and Gender, S. 67f.

²⁶⁷ Ebd., S. 68.

²⁶⁸ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 21-23.

²⁶⁹ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 65.

gegenüber nicht abgeneigt.²⁷⁰ Bereits Mitte des 9. Jahrhunderts war allerdings eine Dekadenz festzustellen, die bis in das 13. Jahrhundert anhielt.²⁷¹ Im 11. Jahrhundert erschienen tradierte Regeln für das Benehmen der Frau, vor allem im Bezug auf das Auftreten in der Öffentlichkeit. Laut dem Mystiker al-Ghazālī müssen die Frauen im Haus bleiben und der Tätigkeit des Spinnens nachgehen. Das Haus darf von der Frau nur mit der Erlaubnis des Mannes verlassen werden, bedeckt mit abgetragener Kleidung. Stark frequentierte Plätze sollen ebenso wie Hauptstraßen gemieden werden. Der Umgang mit Fremden war gesellschaftlich verpönt.

*„... being careful that no stranger hear her voice or recognize her personally; she should not approach friends of her husband while going about her business, but feign ignorance of those who might recognize her or whom she might recognize; her primary concern should be caring for her own affairs, tending to her house, performing her prayers, and fasting;...”*²⁷²

1.2 DIE HINTERGRÜNDE DES SCHLEIERTRAGENS UND DER AUSGRENZUNG

*„In der islamischen Welt ist die Sexualität territorial; d.h. die Sexualität wird reguliert, indem der Raum strikt nach Geschlechtern aufgeteilt und den Teil-Räumen jeweils eine geschlechtsspezifische Bedeutung zugeschrieben wird.“*²⁷³ Dies stellt Mernissi fest, wenn sie über Sexualität im Islam spricht. Kontakte mit außerfamiliären Personen sind streng geregelt durch das Tragen des Schleiers und andere Vorschriften, die das Verhalten der Frau in dem von Männern dominierten öffentlichen Bereich bestimmen.²⁷⁴

Um die Hintergründe des Schleiertragens und der Ausgrenzung der Frau aus dem öffentlichen Leben zu hinterfragen, scheint mir zunächst eine Behauptung Mernissis interessant, die den Zeitraum für die Konsolidierung dieser Bestimmungen eingrenzt. Sie

²⁷⁰ Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Die arabische Dichtung in islamischer Zeit, Band II, Darmstadt 1988, S. 29.

²⁷¹ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 65.

²⁷² Al-Ghazālī: Marriage, S. 124.

²⁷³ Mernissi: Geschlecht, S. 153. Cristina Segura Graiño widmet sich in dem Aufsatz „Mujeres públicas / malas mujeres. Mujeres honradas / mujeres privadas“ einer philosophischen Betrachtungsweise über die Teilung der patriarchalen Gesellschaft in öffentliche männliche und private weibliche Bereiche; *„El género masculino tiene su proyección hacia lo que hemos denominado público mientras que las mujeres deben restringirse y permanecer dentro de lo que se ha denominado privado, según estos los hombres deben esforzarse por donimar y controlar el espacio público mientras que las mujeres deben quedarse siempre en lo privado (...)“* Segura Graiño, Cristina: Mujeres públicas / malas mujeres. Mujeres honradas / mujeres privadas, in: Moral, Celia del: Árabes, Judías y Christianas. Mujeres en la Europa Medieval 53-62, Universidad de Granada 1993, S. 53f.

²⁷⁴ Mernissi: Geschlecht, S. 153.

bezieht sich auf die Jahre zwischen 625 (Niederlage von Uhud) bis 630 (Eroberung Mekkas) und behauptet, dass der Prophet „(...) in seinem Bemühen um die Gleichheit der Geschlechter scheiterte, weil er es ablehnte, der Bedeutung der Sexualität weniger Wichtigkeit beizumessen, sie zu verschleiern und sie gar als zweitrangig zu behandeln.“²⁷⁵ In anderen Worten, die Autorin sieht einerseits die anwachsende militärische Schwäche Mohammeds auf Grund auftretender Niederlagen und andererseits die Wichtigkeit, die die Frauen des Propheten als Ehefrauen und auch als Beraterinnen innehatten, als Grund für die zunehmende Opposition innerhalb der „*monotheistischen Sekte*“²⁷⁶. Vor allem kritisierten konservative Gefährten wie Umar die politische Partizipation der Prophetenfrauen, die ihre Beteiligung als ein natürliches Recht empfanden.²⁷⁷ Ihre politische Rolle änderte sich – und in diesem Fall gibt es einen Konsens in der Literatur - als im Jahre fünf nach islamischer Zeitrechnung (627 n. Chr.) die Offenbarung des *hijab* (Schleier)²⁷⁸ das Leben der Muslima bis heute entscheidend veränderte.²⁷⁹ Dieses Jahr war ein Jahr der Stagnation(,) als Folge der militärischen Niederlage bei Uhud. Die Offenbarung über den Schleier, oder richtiger gesagt über den Vorhang, erfolgte während der Hochzeitsfeierlichkeiten Mohammeds mit Zainab, als sich der letzte Gast, Anas Ibn Malik, weigerte das Haus zu verlassen.²⁸⁰ Mernissi stellt fest, dass diese Offenbarung nicht die Segregation der Frau beabsichtigte, sondern dem Propheten und seiner frisch Vermählten die Möglichkeit auf Privatsphäre garantieren sollte.²⁸¹

„Ihr Gläubigen! Betretet nicht die Häuser des Propheten, ohne daß man euch (wenn ihr) zu einem Essen (eingeladen seid) Erlaubnis erteilt (einzutreten), und ohne (schon vor der Zeit) zu warten, bis es so weit ist, daß man essen kann! Tretet vielmehr (erst) ein, wenn ihr (herein) gerufen werdet! Und geht wieder eurer Wege (w. geht (in alle Himmelsrichtungen) auseinander), wenn ihr gegessen habt, ohne zum Zweck der Unterhaltung auf Geselligkeit aus zu sein (und sitzen zu bleiben)! (...) Und wenn ihr die Gattinnen des Propheten (w. sie) um (irgend) etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang! (...).“ (Koran 33:53)

²⁷⁵ Mernissi: Der politische Harem, S. 216.

²⁷⁶ Mernissi: Women and Islam, S. 89.

²⁷⁷ Mernissi: Der politische Harem, S.216-218.

²⁷⁸ Mernissi erklärt das Konzept des *hijab* als dreidimensional. „*The first dimension is a visual one: to hide something from sight. The root of the verb hajaba means “to hide”. The second dimension is spatial: to separate, to mark a border, to establish a threshold. And finally the third dimension is ethical: it belongs to realm of the forbidden.*“ Mernissi: Women and Islam, S. 93.

²⁷⁹ Mernissi: Der politische Harem, S. 216-218. Vgl. auch Mernissi: Women and Islam, S. 89-92.

²⁸⁰ Abbott: Aishah, S. 20f.

²⁸¹ Mernissi: Women and Islam, S. 86.

Dieser Vers gibt Anlass zur Annahme, dass vor dem Jahre fünf der *Hidschra* das Privatleben und das gesellschaftliche Leben des Propheten eng miteinander verbunden waren, da die Wohnräume Mohammeds und seiner Frauen direkt an die Moschee grenzten. Somit kann angenommen werden, dass das Haus Mohammeds für jeden offen stand. Das Herabkommen des *hijab* markiert den Beginn der Trennung des privaten – des Hauses Mohammeds - vom öffentlichen Bereich – der Moschee -, dem religiösen und politischen Versammlungsort der Gemeinschaft.²⁸²

Einen weiteren Einschnitt stellt der Vers über das Tragen des Gesichtsschleiers dar, der als Folge der Belagerung Medinas und der daraus resultierenden Unzufriedenheit der Stadtbewohner offenbart wurde. Die Belagerungszeit führte zu einem Sittenverfall in der Stadt. Die Frauen – vor allem die Frauen des Propheten - sahen sich öffentlichen Übergriffen ausgesetzt, die sie – zu ihrer eigenen Sicherheit - immer öfter an das Haus banden. Die Männer rechtfertigten ihre Handlungen, indem sie behaupteten, sie würden die Frauen mit Sklavinnen verwechseln. Das Tragen des Schleiers sollte sie von diesen unterscheiden. So wurde zunächst den Gattinnen des Propheten die Pflicht des Verschleierns als Reaktion auf die Angriffe und Belästigungen auf offener Straße auferlegt. In der Sure 33: 59 wird den Frauen befohlen sich in der Öffentlichkeit zu verhüllen, um nicht erkannt und belästigt zu werden.²⁸³

„Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. (...).“ (Koran: 33.59)

Die Verhüllung des Gesichts galt also zunächst für die Frauen des Propheten und später für die elitären Schichten der muslimischen Bevölkerung. Es handelte sich nicht um die Einführung eines neuen Kleidungsstückes. Das Gewand sollte auf eine Weise getragen

²⁸² Mernissi: *Women and Islam*, S. 100f u. 113. Abbott lässt dennoch gewisse Zweifel aufkommen, ob dieser Vers auf Grund der großen Anzahl widersprüchlicher Aussagen tatsächlich während der Hochzeitsfeierlichkeiten offenbart wurde. Abbott: *Aishah*, S. 21f. Auch Stowasser nennt andere Situationen, die für die Offenbarung über den *hijab* in Frage kommen, wie das unabsichtliche Berühren der Hand von Umar ibn al-Khattab durch Aischa. In der Literatur wird die Hochzeit Zainabs mit Mohammed mehrheitlich als das ausschlaggebende Ereignis geschildert. Freyer Stowasser: *Women in the Qur'an*, S. 90.

²⁸³ Mernissi: *Der politische Harem*, S.216-218 u. 228. Vgl. auch Watt: *Muhammad*, S. 285. Freyer Stowasser: *Women in the Qur'an*, S. 89.

werden, die sie von Sklavinnen unterschied.²⁸⁴ „*In Medina slaves where being solicited by some foolish men (sufaha) who approached them in the public street and harassed them. At that time a free woman who went out into the street and whose clothing did not distinguish her from a slave was confused with the latter and subjected to the same treatment.*”²⁸⁵

Die Frauen des Propheten standen unter besonderem Schutz, um Skandale zu vermeiden, die die Position Mohammeds schwächen hätten können. Ein solcher Skandal, der den Propheten auf Grund unwahrer Gerüchte kurzzeitig öffentliches Misstrauen entgegenbrachte, war das Missverständnis bezüglich Aischas angeblichen Ehebruchs.²⁸⁶ Die üble Nachrede wurde vor allem durch Abdallah ibn Ubdallah ibn Ubayy angeheizt, einem gefährlichen medinensischen Oppositionellen des Khazraj-Stammes.²⁸⁷ Die konservativen Widersacher in Medina provozierten eine fortlaufende Diskussion über die Gleichheit der Geschlechter. Um seine Machtposition nicht zu gefährden, akzeptierte der Prophet repressive Forderungen, die in Verbindung mit der Ausgrenzung der Frauen standen.²⁸⁸ Der Harem, der in Byzanz und im Iran schon innerhalb der patriarchalen Strukturen etabliert war, wurde zu einem wichtigen Bestandteil der islamischen Kultur und zu einem Instrument der Segregation. Ferner sprach sich Mohammed für das Ausgehverbot der Frau aus.²⁸⁹ Abbott vermutet, abgesehen von dem Druck seiner Anhänger, weitere Gründe, wie zum Beispiel Eifersucht, Ehre, Sozialprestige sowie religiöse und politische Ambitionen, die den Propheten zu den Restriktionen gegen die Frauen veranlasste.²⁹⁰

²⁸⁴ Mernissi: Women and Islam, S. 180.

²⁸⁵ Ibn Sa'd: Tabaqat, zitiert nach Mernissi: Women and Islam, S. 183.

²⁸⁶ Watt: Muhammad, S. 285. „*Als der Gesandte Gottes (S) den Feldzug beendete hatte, machten wir uns auf den Heimweg. Wir waren nicht mehr weit von Medina entfernt, da befahl der Prophet (S), dass bei Nacht geritten werde. Der Befehl zum Aufbruch wurde gegeben, und ich entfernte mich vom Lager, um meine Notdurft zu verrichten. Ich war schon fast wieder zurück, da bemerkte ich, daß meine Halskette aus jemenitischem Achat aufgegangen war und ich sie verloren hatte. Ich ging zurück, um sie zu suchen. Aus diesem Grund wurde ich damals aufgehalten! Die Leute, die mein Kamel für die Abreise fertigmachten, begaben sich währenddessen zu meiner Sänfte und befestigten sie auf dem Kamel. Sie waren der Meinung, ich würde in der Sänfte sitzen. Damals waren die Frauen im allgemeinen noch sehr schlank, nicht so schwer und füllig wie heute, da sie so viel essen! (...) Ich kam zum Lagerplatz zurück, und niemand war mehr da. (...) Safwān Ibn al-Mu'attal as-Sulamī war hinter der Karawane zurückgeblieben. Am Morgen erreichte er den Lagerplatz, wo ich zurückgeblieben war. (...) Er saß ab und hielt sein Kamel fest, dass ich aufsteigen konnte. Darauf schritt er los und führte das Kamel am Zügel. Wir erreichten die Karawane des Propheten (S), als sie zur Zeit der größten Mittagshitze Rast gemacht hatte. Einige von den Leuten spekulierten über die Gründe meines Zurückbleibens und äußerten verleumderische Beschuldigungen. Besonders 'Abdullāh Ibn Ubai Ibn Salūl tat sich durch sein verlogenes Gerede hervor.*“ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 281f.

²⁸⁷ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 95.

²⁸⁸ Mernissi: Der politische Harem, S. 218f.

²⁸⁹ Ahmed: Women and Gender, S. 55.

²⁹⁰ Abbott: Aishah, S. 23f.

Im Gegensatz zu Mernissi, die die Konsolidierung der restriktiven Praktiken auf Grund gesellschaftlicher Zwänge sieht,²⁹¹ bezeichnet Abbott den Propheten als „König“ und unterstellt ihm somit exklusive Rechte: *„As prophet-king it was not surprising that he, urged by followers of the type of Umar, adopted some measure of personal and family exclusiveness in the rough and tumble democracy of his day. Closer contacts with and knowledge of the conditions prevailing among the upper classes of some of the surrounding peoples, to whom seclusion and some form of veiling was long known, may also have had its influence in leading Mohammed to adopt and adapt similar practices for his wives and so raise them to a distinct and superior rank in the now comparatively prosperous politico-religious community.“*²⁹²

Diese Exklusivität äußerte sich darüber hinaus in dem Verbot der Wiedervermählung seiner Ehefrauen. Wahrscheinlich resultiert aus dieser Bestimmung die Bezeichnung „Mütter der Gläubigen“.²⁹³

Der Beginn des Schleiertragens und der Ausgrenzung der Frauen wird in der einschlägigen Literatur bei Mernissi oder bei Walther und Ahmed sehr ausführlich behandelt, um die zunächst beschützende Funktion aufzuzeigen. Die Tradition des Gesichtsschleiers war bereits vor Mohammed in Arabien verwurzelt. Er wurde wahrscheinlich aus Syrien oder Palästina importiert, wo vermutlich ausschließlich die städtische Oberschicht diese Tradition pflegte. Zu Lebzeiten Mohammed ist der Brauch des Verschleierns und der Segregation zunächst zum Schutz der Privatsphäre seiner Frauen und Töchter dokumentiert. Erst im Laufe der Jahrzehnte nach Mohammeds Tod konsolidierte sich das Schleiertragen in allen muslimischen Gesellschaftsschichten.²⁹⁴ Die Enzyklopädie des Islams äußert sich wie folgt: *„It became commoner after the advent of Islam, with the adoption, on the one hand of a stricter code of sexual morality, on the other of a more urban way of life. The provision of the Kur’ān on the veiling and seclusion of women (XXXIII, 53-9) were elaborated and made severer by jurists and commentators, and used to justify a system that owed more to the earlier city civilizations of the Middle East than to Islam.“*²⁹⁵

²⁹¹ Mernissi: Women and Islam, S. 114.

²⁹² Abbott: Aishah, S. 25f.

²⁹³ Watt: Muhammad, S. 287.

²⁹⁴ Ahmed: Women and Gender, S. 55f.

²⁹⁵ Gibb, H.A.R. / Kramers J.H. / Lévi-Provençal, E. / Schacht J. (Hgs.). The Encyclopaedia of Islam, Neue Edition in 12 Bänden, Leiden / London 1960, S. 209.

Die Usurpation unterschiedlicher Bräuche im Islam musste auch rechtlich abgesichert werden, um diese in den breiten Gesellschaftsschichten zu rechtfertigen. Stowasser zufolge wird der Schleier mit den Offenbarungen über die Kleidungsvorschriften (33:59) und jener über die Bescheidenheit (24:31) in Verbindung gebracht, um seine Legitimität zu bestärken. Der Zeitpunkt über das verpflichtende Tragen des Schleiers für alle muslimischen Frauen kann nicht genau festgestellt werden. Wahrscheinlich erfolgte die Bestimmung bereits im ersten Jahrhundert noch innerhalb der arabischen Grenzen.²⁹⁶ Islamische Rechtsgelehrte versuchten die sexuelle Ausstrahlung der Frau als Bedrohung für die öffentliche Moral darzustellen, die in der strengen Trennung der Geschlechter mündete. Sie sollte nur mehr wenn unbedingt notwendig und dann nur verschleiert in der Öffentlichkeit auftreten, da ihre Aufgaben auf die Familie und das Haus beschränkt waren. Fremden Männern wurde das Betreten der weiblichen Gemächer streng untersagt, „*diese waren für sie haram, was soviel wie »verboten«, »geschützt« oder »heilig«* heißt.“²⁹⁷

Ein weiterer Faktor für die Unterdrückung der Frau war das Städtewachstum im Zuge der arabischen Eroberungen. Die Männer empfanden es als gesellschaftlich unangebracht, dass Frauen gemeinsam mit fremden Männern in der Öffentlichkeit auftraten. In den tribalen Stammesgesellschaften, wo alle Mitglieder im weitesten Sinn zu einer Familie gehörten, war die relativ uneingeschränkte Bewegung der Frau möglich.²⁹⁸

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Konsolidierung der patriarchalen Strukturen in Medina unter anderem durch die anwachsende Schwäche Mohammeds in militärischen Angelegenheiten begründet war und den Gegnern der Gleichberechtigung in die Hände spielte. Der Wechsel von einer Gesellschaft, wo Frauen aktiv an politischen und gesellschaftlichen Ereignissen partizipierten, zu einer zunehmend frauenfeindlichen patriarchalen Gesellschaft war geebnet, wahrscheinlich beeinflusst durch die bereits manifestierten restriktiven Bräuche in anderen Regionen des Mittleren Osten. Die Gesellschaft, so formuliert es Segura Graiño, verdammt die Frau in ein häusliches, alltägliches, monotones Ambiente. „*Una mujer pública es una mala mujer pues ha*

²⁹⁶ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 93f.

²⁹⁷ Gost: Der Harem, S. 57f. *Haram* bedeutete auch >religiöses Heiligtum<, wie zum Beispiel die heiligen Städte Mekka und Medina. Marmon, Shaun: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, New York / Oxford, 1995, S. 6 u. 13. Das Wort *Haram* ist bei Ibn Dschubair ein vielverwendeter Begriff, speziell für die heiligen Stätten Mekkas: „*An jenem Tag zur erwähnten Stunde gelangten wir zu dem wunderbaren Haram Gottes, dem Aufenthaltsort Abrahams; wir fanden die Ka'ba vor wie eine unverschleierte Braut.*“ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 57.

²⁹⁸ Garulo, Teresa: Women in Medieval Classical Arabic Poetry, in: Marín, Manuela / Deguilhelm, Randi (Hgs.): Wirting the Feminine. Women in Arab Sources 25-40, London / New York 2002, S. 32.

*abandonado su tarea, su obligación, el papael que por su género le corresponde desempeñar. Por tanto, atendiendo a los valores defendidos por el sistema patriarcal, solo las mujeres que se mantienen en sus casas, cumpliendo con su papel reproductor y con las obligaciones domésticas son mujeres honradas, las otras no.“*²⁹⁹

1.3 DAS PROBLEM DER INTERPRETATION: KORAN UND HADITH

Die Islamische Gesetzgebung, basierend auf dem Koran und dem Hadith, ist seit dem Mittelalter einem kontinuierlichen Wandel unterworfen. Fand sich keine passende Antwort auf eine Fragestellung des täglichen Lebens im Koran³⁰⁰, wurden die Taten und Äußerungen des Propheten und seiner Gefährten für die Entscheidungsfindung herangezogen. Al-Bukhari, der eine anerkannte Sammlung der Hadithe (Sahih)³⁰¹ im 9. Jahrhundert erstellte, findet dafür folgende Erklärung:

*Im Hadith spiegelt sich das menschliche Leben in seiner ganzen Breite und Vielschichtigkeit.“*³⁰²

Die rasche Ausbreitung der neuen Religion und ihrer Ideologie führte zu einem Konglomerat unterschiedlicher Einflüsse, die die Interpretation der beiden Quellen schwierig gestalteten. Die arabischen Eroberer teilten die Territorien in Provinzen, die von Gouverneuren verwaltet wurden. Die internen zivilen und religiösen Angelegenheiten blieben in der Hand lokaler Autoritäten.³⁰³ Vor allem während der Umayyadenherrschaft kombinierten Lokalherrscher regionale Gesetze mit islamischen Traditionen, was die Herausbildung lokaler Disparitäten förderte. So konnte zum Beispiel eine Frau in Medina

²⁹⁹ Segura Graiño: Mujeres, S. 57.

³⁰⁰ Der Koran ist kein Gesetzesbuch. Nur 600 der 6000 Verse beschäftigen sich mit gesetzlichen Anliegen. Davon wiederum behandeln nur 80 Verse rechtliche Probleme im engeren Sinne, wie zum Beispiel Verbrechen und Bestrafungen, Verträge und das Familienrecht. Deshalb wurden die Beschlüsse der Rechtsgelehrten oft von unterschiedlichen Gewohnheitsrechten und dem sozialen Milieu bestimmt. Esposito: Islam, S. 77.

³⁰¹ Die Sammlung enthielt ursprünglich 600 000 Hadithe, die sich nach gründlichen wissenschaftlichen Untersuchungen und dem Abzug von Wiederholungen auf 7 275 dezimierten. Mernissi: Harem, S. 61. Die wichtigsten Beurteilungskriterien, um die Richtigkeit einer Hadithe zu bestimmen, sind: Volljährigkeit des Überlieferers, moralische Reputation, Konformität zum Koran und die direkte Verbindung zu Mohammed. Esposito, John L.: Women in Muslim Family Law, Syracuse 1982, S. 6. Die Authentizität der Aussagen sollte durch eine Beweiskette gewährleistet werden. Die Kette der Überlieferer (*isnad*) muss lückenlos bis zu Mohammed zurückverfolgbar sein, damit die Hadithe als authentisch akzeptiert wird. Deshalb muss auch die Biographie der Überlieferer angeführt werden. Al-Buhārī: Nachrichten, S. 11. Vgl. auch Mernissi: Der politische Harem, S. 49. Mernissi: Women and Islam, S.35. Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S.44. Walther: Die Frau im Islam, S. 36. Neben Al-Buhārī wurden auch andere Hadithsammlungen von der muslimischen Gemeinschaft akzeptiert wie jene von Muslim. Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, S. 105.

³⁰² Al-Buhārī: Nachrichten, S. 8f.

³⁰³ Esposito: Islam, S. 41.

ausschließlich durch einen Vormund in die Ehe übergeben werden; anders in Kufa, wo sie das Recht hatte, die Verlobung nach ihrem eigenen Ermessen zu schließen.³⁰⁴

Der Unmut über die differierende Gesetzgebung in den relativ autonomen Verwaltungseinheiten führte am Ende der Umayyaden-Dynastie zur Etablierung einer elitären religiösen Klasse, der *ulama*,³⁰⁵ den Studenten des Islamischen Rechts und der Religionswissenschaft, der *fikh*. Die Rechtsgelehrten tradierten den Koran und die Sunna und schufen ein einheitliches gesetzliches Regelwerk. Die Abbasiden, die im Jahre 750 die Herrschaft übernahmen und ihr Zentrum in Bagdad errichteten, förderten die Etablierung der *ulama* und die Erarbeitung allgemeiner rechtlicher Beschlüsse, die Scharia, basierend auf dem Koran, der Sunna und dem Hadith.³⁰⁶ Ramadan erklärt, dass die Scharia jegliche Einflüsse untersagt, die nicht auf dem Koran oder der Sunna basieren. „*Wir haben es somit einzig und allein mit dem zu tun, was alle Muslime für das Wort Gottes halten, nämlich dem Koran, und mit dessen menschlicher Deutung durch den Propheten, die uns in Form der Sunna überliefert worden ist.*“³⁰⁷ Die Hadithe, sowie das Rechtsverfahren des Analogieschlusses³⁰⁸ wurden zur anerkannten Methode, um neue Gesetze zu erlassen, die ausschließlich auf den Propheten zurückzuführen waren. Mansching hält fest: „... *Mohammed muß diese Gesetze im Namen Allahs selbst ausgesprochen haben; denn spätere Neuschöpfung von Gesetzen ist im Islam verboten.*“³⁰⁹

Ferchel merkt jedoch an, dass Fehler durch eine ungenaue Überlieferung entstehen konnten und demnach Hadithe falsch überliefert wurden. Darüber hinaus wurden unzählige Hadithe

³⁰⁴ Ahmed: Women and Gender, .S. 88f.

³⁰⁵ Obwohl es im Islam weder Priester noch Kleriker gab, wurde die *ulama* zur religiösen Elite und stellte eine eigene soziale Klasse innerhalb der muslimischen Gesellschaft dar. Die Vertreter dieser Elite waren gleichzeitig Juristen, Theologen und Gelehrte, die Interpreten und Hüter der islamischen Gesetze und Traditionen. Die (*u*)lama setzte die Kriterien für den rechten Glauben fest sowie das Benehmen in intellektuellen, sozialen und moralischen Fragen. Der Richter (*quadi*) war der Administrator der neuen bürokratischen Strukturen. Esposito: Islam, S. 54 , 57 u. 76.

³⁰⁶ Al-Buhārī: Nachrichten, S. 12. Vgl. auch Ahmed: Women and Gender, S. 89f. Esposito: Islam, S. 53.

³⁰⁷ Ramadan: Das Islamische Recht, S. 48f.

³⁰⁸ Ibn Khaldūn widmet sich in einem kurzen Kapitel im „Buch der Beispiele“ dem Hadith und den Analogieschlüssen. Da die zeitliche Distanz zu Mohammed immer größer wurde, wurde es notwendig, „*die Überliefererketten zu kennen und die Glaubwürdigkeit der Überlieferer zu prüfen, um zwischen korrekten Überliefererketten und solchen, die (diese Qualität) nicht aufwiesen, unterscheiden zu können. (...) Weitere Wissenschaften, die als Hilfswissenschaften dienen sollten, wurden erforderlich, so die Kenntnis von den Regeln der arabischen Sprache, Regeln für das Ableiten (neuer Vorschriften) und den Analogieschluß sowie – als Reaktion auf eine Vielzahl häretischer Neuerungen und Abweichungen – für die Verteidigung der Glaubensgrundsätze mittels (rationaler Beweise).*“ Ibn Khaldūn: Buch der Beispiele, S. 266f. Die verschiedenen Meinungen, die diese Analogieschlüsse zuließen, unterliegen einem langen Entwicklungsprozess, der als *idschtihād* bezeichnet wird. Die Analogieschlüsse veränderten sich in den unterschiedlichen Epochen. Als Grundlage musste die Scharia dienen. Ramadan: Das Islamische Recht, S. 55.

³⁰⁹ Mensching: Weltreligionen, S. 246.

bewusst gefälscht.³¹⁰ „Man ließ Muhammad das tun und sagen, was man selbst für richtig hielt.“³¹¹ Die unterschiedlichen Herrscher versuchten ihre Entscheidungen auf die Taten des Propheten zurückzuführen, um eine Herrschaft zu legitimieren.³¹² Nach Richter-Dridi sind bereits im siebten Jahrhundert Hadithe gefälscht worden, um gesetzliche Änderungen zu rechtfertigen.³¹³ Schon die ersten Kalifen wie auch nachfolgende politische Autoritäten versuchten die Auslegung der heiligen Schriften zu ihren Gunsten zu manipulieren. Viele Religionsgelehrte der damaligen Zeit stellten ihre Dienste gegen Bezahlung politischen Autoritäten zur Verfügung und verfassten falsche Hadithe.³¹⁴ Mernissi berichtet über folgendes Ereignis:

„Der Dichter: »Ich habe zuviel Angst vor Allah, um Lügen zu schaffen, die den Propheten betreffen. Jedoch, wenn du willst, kann ich sagen, daß ich Aischa gehört habe, wie sie diese Verse gesprochen hat« (...)“.

Die Reaktion des umayyadischen Herrschers ist bezeichnend, da er die Aussage einer Frau für zu wenig wichtig erachtete, um seine Herrschaft zu legitimieren.

„»Ich möchte, beharrte er, daß du sagst, daß du Hassan gehört hast, wie er diese Verse dem Propheten vorgetragen hat, während dieser saß.«“³¹⁵

Als eindeutig absichtlich fehlinterpretierte Hadithe bezeichnet Mernissi jene Aussage, wonach eine Frau in politischen Positionen dem Volk den Wohlstand verwehren würde. Bukhārī schreibt die Überlieferung dieser Aussage dem ersten Kalifen Abu Bakr zu, der sich wie viele andere gegen die *fitna* - den Bürgerkrieg - der zur Spaltung des Islams führte, aussprach. Mernissi merkt an, dass der Grund, warum er gegen den Krieg argumentierte, die Tatsache war, dass das Heer eine Anführerin hatte, und dass er somit bereits kurz nach dem Ableben Mohammeds eine weibliche Autorität – seine eigene Tochter - ablehnte. Wie bereits erwähnt, manifestierte sich diese Hadithe als Folge der Niederlage Aischas in der Kamelschlacht, obwohl die Aussage vermutlich in einem anderen Kontext getätigt wurde.

³¹⁰ In frühislamischer Zeit gab es in der arabischen Schrift keine Zeichen für kurze Vokale und keine diakritischen Punkte zur Erkennung von Konsonanten. Auf Grund der enormen Wortmenge waren sehr unterschiedliche Lesarten möglich. Al-Buhārī: Nachrichten, S. 10.

³¹¹ Ebd., S. 11.

³¹² Ebd., S. 26f.

³¹³ Richter-Dridi: Frauenbefreiung, S. 44.

³¹⁴ Mernissi: Der politische Harem, S. 43 u. 59-62.

³¹⁵ Ebd., S. 65.

Imam Ghazali - ein zeitgenössischer muslimischer Gelehrter - erklärt den Ursprung dieser Aussage. Persien war auf Grund einer korrupten und despotischen Königin – möglicherweise der Tochter Kisras, des Oberhauptes des persischen Staates - dem Niedergang geweiht. Nach Ghazali reagierte der Prophet auf diese konkrete politische Situation mit der oben erwähnten Hadithe.³¹⁶

In Anlehnung an die Erklärung des Imams bezweifelt Mernissi die Authentizität dieser Hadithe, „*Abu Bakr muss ein fabelhaftes Gedächtnis besitzen, da er sich ein Vierteljahrhundert nach dem Tod des Propheten daran erinnerte was er sagte, als der Kalif Ali Basra zurückeroberte, nachdem er Aischa während der Kamelschlacht besiegt hatte.*“³¹⁷ Bereits frühe Historiker zweifeln an der Berechtigung der Aussage, was allerdings ihrer Popularität und Unanfechtbarkeit in der Aktualität keinen Abbruch tut. Sie bietet nach wie vor die Möglichkeit, Frauen von politischen Entscheidungen auszugrenzen, und ist deshalb bis heute tief in der islamischen Gemeinschaft verwurzelt.³¹⁸

Walther übt nicht nur Kritik an der Authentizität einiger Hadithe, sondern kritisiert das Außerachtlassen verschiedener Lesarten. Um Widersprüche zu unterbinden, schuf die muslimische Gemeinde die *idschmā*, die übereinstimmende „*Meinung aller gleichzeitig in einer gewissen Periode lebenden muslimischen Gelehrten.*“ Die *idschmā* rechtfertigt Rechte und Pflichten, die im Frühislam nicht existierten, wie zum Beispiel das Kalifat, die Heiligenverehrung oder die Lehre der Unfehlbarkeit des Propheten. Laut Walther wird die Berechtigung der *idschmā* mit folgender Hadithe erklärt: „*Meine Gemeinde wird nie in einem Irrtum übereinstimmen.*“³¹⁹ Die Rechtsgelehrten konnten dadurch einen sehr großen Einfluss auf die islamische Gemeinschaft ausüben und normative Gesetze nach ihrem Ermessen erlassen.³²⁰

Der Missbrauch der Hadithe von politischen Autoritäten für die Konsolidierung ihrer Herrschaft und von konservativen patriarchalen Strukturen steht gewissermaßen im Widerspruch zu der pragmatischen Haltung der Frühzeit. In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, dass vor allem die Witwen des Propheten, Aischa, Umm Salama oder Zeinab, wichtige Beiträge für die Sammlung des Hadith lieferten. Aischa, auf die zirka

³¹⁶ Nimr: Women in Islamic Law, S. 95. Vgl. auch Mernissi: Der politische Harem, S. 68.

³¹⁷ Mernissi: Der politische Harem, S. 69.

³¹⁸ Ebd., 84.

³¹⁹ Walther, Die Frau im Islam, S. 37.

³²⁰ Mensching: Weltreligionen, S. 246.

2210 Hadithe zurückgehen, wurde nach dem Tod Mohammeds zur wichtigen Ratgeberin bezüglich der Taten und Aussagen des Propheten.³²¹ Trotz der Verbesserungen, die Mohammed mit seinen Reformen erzielen wollte, manifestierte sich eine Ungleichberechtigung der Geschlechter in der islamischen Gesetzgebung. Diese wurde im Laufe der Zeit durch die Manipulation des Korans, der Sunna und des Hadiths durch männliche Eliten verstärkt und machte es den Frauen immer schwieriger, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen und ihre ursprünglichen Rechte durchzusetzen.³²²

VIII. DER HAREM

1. DER URSPRUNG DES HAREMS

Der Androzentrismus der islamischen Welt und ihre soziale sowie rechtliche Ordnung manifestierten sich einerseits im Alltagsleben der Muslime und andererseits in der Architektur der Oberschicht, nämlich in der Form der luxuriösen Haremsgemächer.³²³ In der Literatur sind verschiedene Theorien über den Ursprung des Harems vertreten. Croutier geht von dem Einfluss verschiedener Traditionen aus, die die Konsolidierung des Harems im Islam, und hier vor allem in der Palastkultur bestimmten. Die Welt des Harems besteht aus dem Prinzip der Trennung, in erster Linie der Trennung von Männern und Frauen.³²⁴

Wie ich gezeigt habe, stellten bereits die Offenbarungen auf Grund einseitiger Interpretationen das Fundament für ein patriarchalisches Gesellschaftssystem dar, wo es den Frauen der elitären Oberschicht in der Frühzeit dennoch gelang, eine relativ freie Position in der Gesellschaft und in der Familie einzunehmen. Die politische Partizipation der Frau, vor allem jene Aischas, bestimmte die junge islamische Gemeinschaft. Diese wurde kontinuierlich zu einem stammesübergreifenden Komplex geformt, der auf dem Konzept der *umma* basierte, in dem die Frau zusehends ihren politischen Einfluss einbüßte. Im Vor- und Frühislam wirkten gebildete Frauen als Dichterinnen, die als Sozialkritikerinnen geschätzt wurden. Die Nachfolger Mohammeds nahmen den Frauen auf Grund der Manifestierung patriarchaler Strukturen in Arabien und der fehlenden tradierten Gesetze über ihre Rechte bereits wenige Jahrzehnte nach seinem Tod ihren relativ

³²¹ Ahmed: Women and Gender, S. 72f.

³²² Ruiz-Almodóvar: La Mujer en la Legislación, S. 75.

³²³ Ahmed: Women and Gender, S. 116.

³²⁴ Croutier Lytle: Harem, S.17.

autonomen Status.³²⁵ Obwohl die Frau zusehends aus dem öffentlichen Leben verbannt wurde, konnte sie auch in ihrer Abgeschiedenheit Einfluss erlangen, wie das folgende Kapitel über die Rolle der Frau in der Palastherrschaft – mit besonderem Augenmerk auf das Sultanat des Osmanischen Reiches - zeigen soll.

2. BEGRIFFSDEFINITION

Der „Encyclopedia of Islam“ zufolge existierte die Haremsideologie bereits in vorislamischen Zeiten auf der arabischen Halbinsel. Diese Annahme wird auf Grund der Wortetymologie verständlich. Die Wurzel h-r-m bezieht sich zunächst auf *al-haram al-sharif*, die >heilige Stadt Mekka<. Die abgewandelte Form, Harem, bezeichnet einen heiligen und unantastbaren Raum, der für Männer außerhalb der Familie nicht zugänglich war.³²⁶ Die Frauengemächer werden im Arabischen *Harim* genannt, im Persisch-Indischen setzte sich der Name *Senane* (*sen* >Frau<) durch. Laut Walther leitet sich die Bezeichnung *Harim* von der arabischen Wurzel *harama* ab und bedeutet >verbieten, tabuisieren, schützen, heiligen<.³²⁷ Das Wort Harem war im mittelalterlichen Islam kulturell gefärbt und stand im Zusammenhang mit moralischen, rechtlichen und sozialen Konnotationen.³²⁸

In dem umgangssprachlich als Harem bezeichneten Teil des Hauses lebten die weiblichen Mitglieder der Familie und Haushaltangehörige zusammen. Ausschließlich das Familienoberhaupt, seine Söhne und manchmal auch ein Arzt hatten das Recht, diesen Teil des Hauses zu betreten. Walther merkt an, dass das Wort *Harim* nicht nur die Frauengemächer als architektonischen Komplex bezeichnet, sondern ebenso die Frauen selber. *Harim* bezeichnet somit die Ehefrau oder Ehefrauen eines Mannes, seine Mutter und Schwestern, Töchter und Schwiegertöchter, alle, die sich in den Frauengemächern aufhielten. In den Palästen wird der Begriff Harem weiter gefasst. Bedienstete, Sklavinnen, Konkubinen und ihre Kinder teilten sich die Gemächer.³²⁹

Ebenso wie Walther leitet Croutier die Bezeichnung Harem von einem arabischen Wort, nämlich *haram* ab. Sie übersetzt den Begriff mit «geschützt, verboten, unerlaubt». Sie beschäftigt sich darüber hinaus mit der sexuellen Konnotation des Wortes. „*Harem bedeutet aber auch «Haus de Glücks», bezeichnet also die Gemächer, wo der Herr und*

³²⁵ Minai: Schwestern, S. 38.

³²⁶ Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, in 2 Bänden., S. 291f.

³²⁷ Walther: Frau, S. 64.

³²⁸ Marmon: Eunuchs, S. 6.

³²⁹ Walther: Frau, S. 64. Vgl. auch Croutier Lytle: Harem, S. 17.

*Meister seine sexuellen Bedürfnisse ungehindert befriedigen kann, während sie allen anderen Männern verschlossen bleiben. Er ist jener Teil eines reichen und vornehmen Hauses, in dem der Besitzer seine Frauen und Konkubinen unterbringt und von Eunuchensklaven bewachen lässt.*³³⁰

Folglich bezeichnet also Harem einen „*abgeschlossenen Familientrakt*“, wo sich Frauen unverschleiert bewegen konnten und von der Gesellschaft weitgehend ausgeschlossen waren. Der Brauch, die Frauen getrennt von Männern unterzubringen, ist im Koran nicht eindeutig festgeschrieben. Heute wird als Harem „*der „Frauen“- oder „Familienbereich“ oder auch die Gesamtheit der weiblichen Hausbewohner*“ bezeichnet.³³¹

Jocelyne Dakhlija wagt einen psychoanalytischen Ansatz, indem sie behauptet, der Harem sei der Ausdruck der Virilität des Sultans. Das Gynäzeum ist ausschließlich von Frauen und Kreaturen bewohnt, die im Sultanat nicht als Männer galten, wie Eunuchen, Blinde, Taubstumme, Zwerge und Kinder, jene, die aus dem politischen Leben ausgeschlossen waren.³³²

3. DER HAREM IM ARABISCHEN KALIFAT – DAS PARADIES AUF ERDEN?

Die Etablierung des Harems im arabischen Kalifat erfolgte durch die Eroberungen Persiens und des byzantinischen Reiches und auf Grund der allmählichen Assimilation ihrer Traditionen und Sitten. Der Gebietszuwachs brachte den arabischen Kriegern nicht nur Ansehen, sondern auch Wohlstand und Sklaven. Viele dieser Sklaven waren Frauen und Kinder aus den Haremsquartieren sassanidischer Herrscher. Ahmed nennt Statistiken, die von mehreren tausend Sklaven pro Herrscher sprechen. Nach den Eroberungszügen besaß auch Ali neben seinen neun Ehefrauen unzählige Konkubinen.³³³

Einige arabische Frauen folgten den Männern in die eroberten Gebiete. Kämpften sie noch in der Frühzeit des Islams an der Seite des Mannes, waren sie jetzt als Kriegerinnen überflüssig geworden, da genügend Männer bereit waren, für den Kampf gegen die „Ungläubigen“ in die Schlacht zu ziehen. Auch die Dichterinnen verloren ihre angesehene Stellung als Unterstützerinnen oder Sozialkritikerinnen, da ihr Auftreten in der

³³⁰ Croutier Lytle: Harem, S. 17.

³³¹ Elger: Kleines Islam-Lexikon, S. 115f.

³³² Dakhlija, Jocelyne: Entrées dérobées: l'historiographie du harem, in: CLIO Histoire: Femmes et Sociétés. Femmes du Maghreb, Band. 9, S. 37-55, Toulouse 1999, S. 44f.

³³³ Ahmed: Women and Gender, S. 80.

Öffentlichkeit nicht mehr erwünscht war.³³⁴ Viele Konquistadoren nahmen sich jedoch nicht-muslimische Frauen und Konkubinen, was wahrscheinlich die Assimilation der persischen Kultur beschleunigte. Die Übernahme von Sitten und Bräuchen Persiens veränderte das Leben der Frauen nicht nur in den eroberten Gebieten, sondern auch in Arabien selbst. Ahmed fasst den Prozess der Eroberung wie folgt zusammen: „*The Arab conquest set in motion a dual process: the broad arabization and Islamization of the population of Iraq and the simultaneous integration of the culture, customs, and institutions of this culturally and administratively complex region into the emergent Islamic civilization.*“³³⁵

Nicht nur sassanidischen Frauen, auch byzantinischen Frauen war es nicht gestattet, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen. Der Islam usurpierte bereits byzantinische Einflüsse während der Herrschaft der Umayyaden (661-750), die ihre Hauptstadt in Damaskus errichteten. Die Bewachung der Frauen durch Eunuchen war ebenfalls in der christlich-byzantinischen Welt verankert. Leila Ahmed gibt zu bedenken, dass bereits bei den Griechen, den ihrer Meinung nach direkten Vorfahren der Byzantiner, ein System männlicher Dominanz etabliert war, das die Frau in eine repressive Position drängte. Die Autorin vermutet, abgesehen von den christlichen, auch zoroastrische und jüdische Einflüsse. Vermutlich übernahmen die Muslime Sitten des Judentums, wo die Rolle der Frau ebenfalls auf den privaten Bereich beschränkt war und Polygamie sowie das Halten von Konkubinen im Alltag verwurzelt waren. Durch das rasche Ausbreiten des Islams in die Regionen des Mittelmeers und des Mittleren Ostens sowie durch die Eroberungszüge in Indien und Afrika etablierte sich der Harem relativ schnell als unerlässlicher Bestandteil der Palastkultur in den vom Islam dominierten Gebieten.³³⁶

Die Kalifen der Umayyaden und Abbasiden übernahmen vor allem die Palastkultur des eroberten persischen Reiches, da sie von dieser Kultur sehr beeindruckt waren. Gost beschreibt das Aussehen der Paläste wie folgt: „*Die Beschreibungen des Hoflebens der Khalifen lesen sich, als hätten die Nachfahren Mohammeds danach getrachtet, in ihren Palästen das den islamischen Glaubensstreitern verheißene himmlische Paradies schon auf Erden vorwegzunehmen.*“³³⁷

³³⁴ Minai: Schwestern, S. 40f.

³³⁵ Ahmed: Women and Gender, S. 80f.

³³⁶ Ebd., S. 34 u. 86-89. Vgl. auch Walther: Die Frau im Islam, S. 64

³³⁷ Gost: Der Harem, S. 59.

Der „Palast der ewigen Seligkeit“ von Harun al-Raschid in Bagdad lag umringt von Gärten, die das Ebenbild des Paradieses darstellen sollten. Gemeinsam mit den Gartenanlagen sollten auch die Privaträume im Palast dem Paradies ähneln. Dies wurde durch die Harnesgmächer gewährleistet, wo Frauen, Sklavinnen und Kinder des Kalifen ausgegrenzt lebten.³³⁸ Auch Ibn Dschubair, der einen Reisebericht über seine Pilgerreise verfasste, gibt einen kurzen Einblick in das Haremsleben beziehungsweise verweist auf die Ausgegrenztheit der Frauen. Allerdings wird an diesem Bericht ersichtlich, dass ihnen trotz ihrer Segregation die Teilnahme an öffentlichen Zeremonien und am Gebet nicht verwehrt wurde. In Bagdad besuchte er eine Audienz am 24. Mai 1184.

„Wir gingen zu einer anderen seiner Audienzen (...), im Viertel des Kalifenpalastes, dessen Lustschlösser darüber ragen. Dieser Ort ist ein Teil des Harems des Kalifen und ist für den Empfang derer, die zum Predigen dorthin kommen, abgetrennt worden, sodass der Kalif, seine Mutter und die Damen des Harems von den Balkonen aus zuhören können.“³³⁹

Der Harem sollte das Paradies auf Erden darstellen, ein ähnliches Paradies, das die Muslime auch nach dem Tod erwarten würde. Den Gläubigen wurden im Leben nach dem Tod schamhafte, sittsame Jungfrauen (*Huris*) versprochen, die für das Wohl des Mannes sorgen sollten.

„Und die Gefährten der Rechten – was sind die Gefährten der Rechten? (selig!) Unter dornenlosem Lotos und Bananen mit Blütenschichten und weitem Schatten und bei strömendem Wasser und Früchten in Menge, unaufhörlich und unverwehrt, und auf erhöhten Polstern. Siehe, wir erschufen sie (die Huris) in (besonderer) Schöpfung und machten sie zu Jungfrauen, zu liebevollen Altersgenossinnen für die Gefährten der Rechten.“ (Koran 6:26-37)

Gost stellt jedoch fest, dass die Sklavinnen der Haremsgemächer keineswegs keuschen *Huris* entsprachen. Händler verkauften die verschleppten Mädchen an den Hof, wo sie in Gesang, Tanz, Dichtung und der Kunst des Verführerns ausgebildet wurden. Sie verdrängten die freien Araberinnen, die weder in sexueller Hinsicht noch in anderen Belangen den

³³⁸ Gost: Der Harem, S. 59-62.

³³⁹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 163f.

ausgebildeten Sklavinnen das Wasser reichen konnten.³⁴⁰ Als sich das Kalifat in ein Erbkönigtum verwandelte, hatten zunächst nur die legitimen Frauen die Möglichkeit, dem Herrscher einen Thronfolger zu gebären. Bereits 744 gelang es Yazid III, dem Sohn einer Konkubine, als Kalif Walid I. das Amt des höchsten Würdenträgers einzunehmen. Mit diesem Ereignis war den freien Muslima das letzte Vorrecht genommen, die Mutterschaft der Thronfolger.³⁴¹

Das Konkubinat hatte bereits im arabischen Kalifat viele Vorzüge. Die Hochzeit mit freien arabischen Frauen war mit der Vergabe von politischen Ämtern an ihre Familie und der Auszahlung der Morgengabe verbunden. Auch die Verstoßung einer legitimen Gattin kostete dem Herrscher ein Vermögen und konnte ebenso politische Unsicherheiten hervorrufen. Deshalb entschlossen sich die Kalifen gegen Hochzeiten mit freien muslimischen Frauen und die Nachkommenschaft durch die Verbindung mit Sklavinnen zu gewährleisten.³⁴²

Die freie arabische Frau der Oberschicht verschwand nicht nur aus dem Stadtbild, sondern sie wurde auch im Herrschaftsharem durch Sklavinnen verdrängt. Während in der Mittel- und Unterschicht wahrscheinlich monogame Familienstrukturen vorherrschten, setzte sich in der Oberschicht das Gynäzeum durch, wo die freie Muslima eingesperrt lebte und vermutlich die wenigsten Rechte in der Gesellschaft besaß. Islamische Reisende zeigten sich oft schockiert über die Freiheiten des weiblichen Geschlechts in anderen Kulturen, da sie das Auftreten freier Frauen in der Öffentlichkeit ablehnten.³⁴³

3.1 DER POLITISCHE EINFLUSS DER FRAU IM ABBASIDISCHEN KALIFAT

Wie bereits erwähnt, waren es die Frauen der Oberschicht, die sehr wenige Möglichkeiten hatten, in der Gesellschaft aufzutreten, da sie den strengsten religiösen Bestimmungen unterworfen waren. Anders gestaltete sich die Situation im herrschaftlichen Harem, wo sich die Frauen Einflussmöglichkeiten erkämpften. Das Thema der Emanzipation im Gynäzeum der Paläste soll an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden, da die politische Partizipation der Frau im Osmanischen Sultanat noch viel stärker zum Tragen kommt, wie später gezeigt werden wird. Deshalb soll in diesem Kapitel nur ein Beispiel erwähnt

³⁴⁰ Gost: Der Harem, S. 59-62.

³⁴¹ Minai: Schwestern, S. 42.

³⁴² Ebd., S. 42f.

³⁴³ Gibb. / Kramers / Lévi-Provençal / Schacht (Hgs.): The Encyclopaedia of Islam, S. 209.

werden, das bei Al-Muhassin b. 'Alī al-Tanūkhī (940-944)³⁴⁴ geschildert wird. Es handelt sich um das Leben der Sultansmutter Umm al-Muqtadir, die am Ende des 9. Jahrhunderts an den abbasidischen Hof gebracht wurde. Sie war griechischer Herkunft und erreichte als Sultansmutter große Macht, wie die Erzählung al- Tanūkhī's zeigt:

„Abū al-Hasan 'Alī b. al-Qādī Abū Tālib... told me that al Sayyida Umm al-Muqtadir asked my grandfather for a waqf³⁴⁵ deed for a village she had bought. The deed was in the dīwān³⁴⁶ of justice and she wanted to retrieve it in order to tear it and cancel the waqf. My grandfather, not knowing her intent, brought it to the palace and told the qahramāna³⁴⁷: I have brought the deed as she has ordered, what does she want? They answered: we want to keep the deed. He realized what they were up to and told Umm Mūsā, the qahramāna,: please tell the Sayyida... that this, by God, is totally out of question... The qahramāna conveyed the letter to al-Sayyida who complained to al-Muqtadir [Kalif]... It has come to our ear that when she brought it up again [al-Muqtadir] told her... if this was permissible, he would not have forbidden you. Al-Sayyida asked for the opinion of her kātib Ibn 'Abd al-Hamīd, explaining the matter to him... He told her that this was a known stratagem... and is lawful. She then retrieved her money, annulled the purchase and returned to thank my grandfather...“³⁴⁸

Auch wenn ihr Vorhaben scheiterte, zeigt das Ereignis den Einfluss, den Umm al-Muqtadir auf ihren Sohn ausübte. Auch ihre öffentliche Rolle wird betont, da sie Richtern sowie hohen Beamten und sogar Wesiren Befehle erteilen konnte. Ihr unterstand ein eigener Verwaltungsapparat und sie hatte Besitztümer wie das oben erwähnte Dorf. El-Cheikh erwähnt, dass diese Geschichte historisch umstritten ist, dennoch zeigt sich die Autorin überzeugt, dass diese Erzählung die Möglichkeiten der Frauen am Abbasidenhof zeigt und die Persönlichkeit Umm al-Muqtadirs beschreibt.³⁴⁹

Aus dem oben zitierten Text erfahren wir weitere Details aus dem Haremsleben. In der Erzählung wird von der *qahramāna* Umm Mūsā gesprochen, einer Vermittlerin, die im Abbasiden Kalifat enormen Einfluss erlangte. Diese Sklavin durfte den Harem verlassen

³⁴⁴ Cheikh, Nadia Maria el-: Women's History: A Study of al-Tanūkhī, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.), Writing the Feminine. Women in Arab Sources 129-148, London / New York 2002, S. 129-131.

³⁴⁵ Religiöse Stiftung

³⁴⁶ Eine Kollektion von Gedichten eines Autors, Amt oder Rechtsstelle, Empfangshalle.

³⁴⁷ Vermittlerin

³⁴⁸ Al-Tanūkhī zitiert nach Cheikh: Women's History, S. 143.

³⁴⁹ Ebd., S. 143f.

und stellte somit die Verbindung zwischen Frauengemächern und Außenwelt dar. Da die Haremsfrauen ihr goldenes Gefängnis nicht verlassen durften, besorgten diese Frauen Dinge für ihre Herrinnen im Gynäzeum. Auf Grund dieser Tätigkeit konnte sie zu einflussreichen politischen Persönlichkeiten aufsteigen.³⁵⁰

Auch in Nordafrika setzte sich bereits seit dem Beginn der Islamisierung und Arabisierung der Harem als Institution durch. Al-Umarî erzählt über die Paläste in Marokko, die mit allen Vorzügen und Räumlichkeiten ausgestattet waren, sodass die Familienmitglieder niemals außer Haus gehen mussten.

*„Il faut me contenter de dire que chacun de ses palais est indépendant, qu’il a ses habitations, ses jardins, son bain, ses écuries, ses eaux, etc., de sorte que le maître du logis ferme sa porte sur ses domestiques, sur ses proches, et sur toutes les choses dont il a besoin.”*³⁵¹

Obwohl die Frauen im Harem weitreichende Möglichkeiten besaßen, zeigt eine Erzählung in Ibn Khaldūns³⁵² „Histoires des Berbères“, dass ihre Aussichten vor allem von der Gunst des jeweiligen Herrschers abhängig waren. Der zeitgenössische Historiker berichtete von Ibrahim ibn Ahmed, der 27 Jahre lang als despotischer Herrscher der Aghlabiden-Dynastie in Nordafrika regierte. Wenn eine seiner Konkubinen eine Tochter entband, musste seine Mutter die Neugeborenen vor seiner Willkür schützen und zog die Töchter ihres Sohnes selber auf. Dem Bericht folgend, erzählte sie ihm eines Tages, dass sie eine hübsche Sklavin für ihn aufgezogen hätte. Er war von ihr begeistert, da beichtete sie ihm, dass es seine Tochter sei und es noch weitere gebe. Daraufhin ließ er die Mädchen von einem schwarzen Sklaven töten. Ferner berichtet Ibn Khaldūn von zwei Sklavinnen, die die Fürstenmutter ihrem Sohn schenkte. Als Antwort schickte Ibrahim seiner Mutter, die ein Geschenk erwartete, ein Tablett mit einer Serviette, die die enthaupteten Köpfe der beiden Sklavinnen bedeckte.³⁵³

³⁵⁰ El-Cheikh: Women’s History, S. 141f.

³⁵¹ Al-Umarî: Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr (Geschichte Nordafrikas), Teil-Edition: M. Gaudfroy-Demombynes: »L’Afrique moins L’Égypte«, Paris 1927, S. 170.

³⁵² Ibn Khaldun (1332-1406) stammte aus Tunis, seine Vorfahren kamen allerdings aus Andalusien. 1363 ging er nach Spanien, wo er am Hof der Nasriden in Granada tätig war. Liedl, Gottfried: Mediterraner Islam, 2 Halbbände. Halbband 2: Moderne Charaktere, Wien 2007, S. 39

³⁵³ Ibn Khadun: Histoire des Berbères, zitiert nach Brandes, Jörg-Dieter: Geschichte der Berber. Von den Berberdynastien des Mittelalters zum Maghreb der Neuzeit, Gernsbach 2004, S. 54f.

4. DER HAREM IM OSMANISCHEN REICH

In diesem Kapitel wird das Hauptaugenmerk auf die Palastkultur im osmanischen Reich gelegt. Für aristokratische Frauen stellte der Harem im Allgemeinen einen „Goldenen Käfig“ dar, der hierarchisch organisiert war. Der Tagesablauf war geprägt von Körperpflege, Wasserpfeife-rauchen, Kaffeetrinken, Süßigkeiten-naschen sowie Brett- und Kartenspielen. Viele Haremsdamen beherrschten die Kunst des Erzählens und der Dichtung. Einige, wie am Beispiel der „Herrschaft der Frauen“ (*Kadınlar sultanatı*) gezeigt werden wird, erlangten großen politischen Einfluss und bestimmten mitunter die Staatsgeschäfte.³⁵⁴ Im Osmanischen Reich konnten die Frauen im Harem ihr eigenes Geld erwirtschaften und auch frei darüber verfügen. Im Falle einer Freilassung waren sie wirtschaftlich abgesichert, was die Suche nach einem Ehemann enorm erleichterte.³⁵⁵

Der Harem war bereits während der Umayyadenherrschaft eine anerkannte Institution, erreichte jedoch im Osmanischen Reich eine ungeahnte Beliebtheit, wie unzählige Berichte von Reisenden Europas und des Mittleren Ostens verdeutlichen. Die ersten Osmanen, kriegerische Nomadenstämme, bekämpften bereits unter dem Banner des Islams die östlichen Gebiete des Byzantinischen Reiches.³⁵⁶ Die Frauen genossen auch bei den türkischen Nomaden als Jägerinnen und Kriegerinnen große Freiheiten und nahmen eine bedeutende Stellung innerhalb der Gemeinschaft ein. Als die Türken zum Islam übertraten, übernahmen sie die restriktiven moralischen und sexuellen Vorschriften. Die unteren Schichten lebten wie auch in Arabien weitgehend in monogamen Beziehungen, während die elitären Schichten den Harem als Institution einführten.³⁵⁷ In der Zeit Mehmeds des Eroberers waren die Frauen weder zur Gänze verschleiert, noch lebten sie in von Männern abgegrenzten Bereichen. Erst nach und nach durchdrang die Institution des Harems alle Gesellschaftsschichten.³⁵⁸ Diese Tatsache bezeugt Ibn Battúta, der 1331/32 Anatolien und das osmanische Herrschaftsgebiet bereiste. Er wurde von Orhan, dem Herrscher des Reiches, und von seiner Frau Nilüfer Hatun, die getrennt von ihrem Mann in Iznik residierte, willkommen geheißen. Nilüfer Hatun empfing den Reisenden unverschleiert und interessierte sich für seine Reisererzählungen. Er erhielt zahlreiche Geschenke und wunderte sich über die Freiheiten der Frauen in diesem Gebiet, die ihm in seiner arabischen

³⁵⁴ Walther, Die Frau im Islam, S. 79-81.

³⁵⁵ Coco: Harem, S. 154. Dem Koran folgend, zählte das Freilassen von Sklaven zu einer guten Tat. „Doch wie kannst du wissen, was der steile Weg ist? (Er besteht darin), dass man einem Sklaven zur Freiheit verhilft.“ (Koran 90: 12,13)

³⁵⁶ Gost: Der Harem, S. 88.

³⁵⁷ Coco: Harem., S. 62.

³⁵⁸ Tezer Taskiran: Women in Turkey, zitiert nach Waddy: Women in Muslim History, S. 124.

Heimat gänzlich unbekannt waren. Demnach waren die osmanischen Frauen in der vorislamischen Zeit und am Beginn der Übernahme islamischer Bräuche nach der Auffassung Ibn Battútas hochgeschätzt. Dies zeigt, dass sich erst nach und nach die Segregation und die Ausgrenzung der Frau etablierten.³⁵⁹

Neben vier Frauen war es den Osmanen auf Grund des islamischen Rechts möglich, unzählige Konkubinen zu besitzen. Wegen der Kriege in den ersten Jahren der Reichskonsolidierung wurde von dieser Praxis kaum Gebrauch gemacht. Gost vertritt die Meinung, dass das vorrangige Ziel zunächst die Vergrößerung des Einflussgebietes war. Dafür spricht auch die überschaubare Anzahl der Nachkommen. Dennoch nutzen die Osmanen das Recht auf vier Frauen dazu, um politische Allianzen zu schmieden. Den Hochzeiten lagen, vor allem in der Anfangszeit, ausschließlich politische Motive zu Grunde, sie dienten als diplomatisches Werkzeug. Die Osmanensultane heirateten bis zum Ende des 15. Jahrhunderts aus strategischen Gründen osmanische Frauen oder christliche Prinzessinnen.³⁶⁰ Die Hochzeiten dienten zur Kontrolle der anatolischen Aristokratie und der Bündnispartnerschaft mit den Griechen, um eine Konsolidierung des Reiches zu gewährleisten. Erst mit der Zeit übernahmen sie die Traditionen des Islams und gründeten die ersten einfachen Harems. Legitime Ehefrauen und Sklavinnen lebten gemeinsam in den Frauengemächern und gebaren dem Sultan Kinder, die nach islamischer Tradition gleichgestellt waren.³⁶¹

Seit dem 16. Jahrhundert gab es kaum mehr legale Eheschließungen zwischen dem Sultan und Prinzessinnen anderer Dynastien oder mit Frauen der osmanischen Oberschicht. Der Herrscher begnügte sich mit Konkubinen, die nicht geehelicht wurden. Gost vermutet, dass die Stabilität des Reiches groß genug war und politische Hochzeiten überflüssig machte. Eine Hochzeit bedeutete die Aufwertung einer Familie, was dem Sultan gefährlich werden konnte.³⁶² Coco verweist jedoch auf einen eintretenden Wandel, den sich die Sklavinnen im Laufe der Geschichte erkämpften: *„Doch die Geschichte wird den Eroberern von*

³⁵⁹ Gost: Der Harem, S. 88f.

³⁶⁰ Ebd., S. 90f. Für eine genaue Darstellung der dynastischen Verbindungen vgl. auch Peirce, Leslie P.: *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York / Oxford 1993, S. 28-32. Auch die Töchter und Schwestern des Sultans wurden aus strategischen Gründen mit Mitgliedern der osmanischen Elite oder mit benachbarten nichtmuslimischen Herrscherhäusern verheiratet. Peirce: *The Imperial Harem*, S. 66.

³⁶¹ Coco: Harem, S. 90f u. 154f.

³⁶² Ebd., S. 188f.

Konstantinopel nicht recht geben: Die Frauen durchlaufen die langen Lehrjahre des Sklavinnendaseins und lernen schließlich, sich davon zu befreien.“³⁶³

4.1 DIE HAREMSGEMÄCHER

Croutier skizziert den Aufbau eines osmanischen Harems unter der Herrschaftszeit Mehmed II., der wahrscheinlich repräsentativ für die meisten herrschaftlichen Frauengemächer war.³⁶⁴ Der Harem war im hintesten Teil des Palastes untergebracht. Die in Arbeitsgruppen eingeteilten Sklavinnen lebten und arbeiteten getrennt von den männlichen Palastbewohnern. Abgesehen von jenen Frauen, die bereits im Harem geboren wurden, kamen Sklavinnen aus Asien, Afrika und Europa in den Sultansharem. Die Lieblingsfrauen und einflussreichen Gefährtinnen sowie die Töchter und Schwestern des Sultans bewohnten eigene Zimmer. Neuerworbene Sklavinnen und Eunuchen lebten gemeinsam in weniger luxuriösen Räumlichkeiten.³⁶⁵

Die physische Struktur der Haremsgemächer spielte für die Organisation des Alltags eine bedeutende Rolle. Die Gemächer der Sultansmutter teilten den Harem in zwei Bereiche: den Familien- und den Servicebereich. Die zentrale Anordnung ihrer Räumlichkeiten ermöglichte die Kontrolle beider Bereiche. Peirce schließt daraus: „*The physical structure of the harem suggests that it was the valide sultan rather than the sultan who was its dominant resident.*“³⁶⁶ In anderen Worten, die architektonische Anordnung des Gynäzeum verfolgte einen bestimmten Nutzen, nämlich die Kontrolle und Organisation des Haushalts sowie die Überwachung der herrschaftlichen Familie durch die Sultansmutter und nicht durch den Sultan selbst.

Die Gemächer der Sultansmutter waren am prächtigsten ausgestattet und zeugten von ihrer Machtposition im Herrschaftspalast. Sie besaß einen eigenen Empfangsraum, zwei Wohn- und Schlafräume und einen eigenen Gebetsraum. Sie genoss auch die Vorzüge einer persönlichen Badeanlage, die mit einem Kalt- und Warmraum ausgestattet war. Hinter dem

³⁶³ Coco: Harem., S. 156.

³⁶⁴ Konstantinopel blieb die letzte Festung des Byzantinischen Reiches und konnte erst im Mai 1453 durch Mehmet II. (1451-81) eingenommen werden. Gost: Der Harem, S. 66f.

³⁶⁵ Croutier Lytle: Harem, S. 24-29. 1459 wurde am sogenannten Goldenen Horn der Topkapı Sarayı errichtet, der als neuer Regierungssitz erbaut wurde. Der Harem blieb im Alten Palast, dem Eski Sarayı. Diese Trennung blieb bis zur Regierung Süleymans des Prächtigen aufrecht. Gost: Der Harem, S. 94.

³⁶⁶ Peirce: The Imperial Harem. Women, S. 138.

Bad war ein Gang angebracht, der die Gemächer der Sultansmutter mit ihrem Sohn verband.³⁶⁷

Die Eingänge des Harems wurden von Schwarzen Eunuchen bewacht, deren Gemächer vor dem Hauptzugang des Harems angelegt waren. Die Wohnräume der Eunuchen waren sehr eng. Gost vermutet, dass die Eunuchen auf Grund der beengten Platzverhältnisse abwechselnd schlafen mussten. Der Schatzmeister, Haushofmeister und Schwarze Obereunuch genoss den Luxus eigener Räumlichkeiten..³⁶⁸

4.2 DIE ORGANISATION DES HAREMS

Der Harem war entgegen den Vorstellungen abendländischer Reisender nicht hauptsächlich ein „Lusthaus“, sondern beherbergte die Familie des Sultans und die Verwaltung des Haushaltes. Die Konkubinen und die Herrscherfamilie nahmen nur eine geringe Anzahl der im Harem lebenden Frauen ein; die größte Gruppe setzte sich aus dem Dienstpersonal zusammen.³⁶⁹

Die Sultansmutter verkörperte die Macht einer ungekrönten Königin und verwaltete die unzähligen Arbeitsgruppen und Sklavinnen.³⁷⁰ Wie bereits erwähnt waren die Aufgaben im Harem sehr unterschiedlich. Jede Frau hatte ihre Pflichten und Tätigkeiten zu verrichten. Coco vergleicht die Organisation mit einem Kabinett. *„Der Harem ist also ein weiblich bestimmtes Reich, das die Königinmutter (valide sultan) mit einer kleinen Gruppe von Ministerinnen regiert, die ein Kabinett bilden. Premierministerin ist die kethüda, eine Art Chefwirtschafterin oder Verwalterin, die für das gute Funktionieren aller Ressorts und die Effizienz des Dienstpersonals verantwortlich ist. (...) An nächster Stell in der Rangordnung kommt die hazinedar usta, die Oberste Schatzmeisterin, die ein Amt von großer Verantwortung innehat.“*³⁷¹ Die valide hatte nicht nur die Oberaufsicht über dieses Kabinett, sie genehmigte Feste und Zeremonien, beeinflusste den Standard und die Gepflogenheiten im Gynäzeum, vermittelte bei Auseinandersetzungen und verhängte Strafen.³⁷²

³⁶⁷ Gost: Der Harem, S. 119.

³⁶⁸ Ebd., S. 116f.

³⁶⁹ Ebd., S. 166f. Vgl. auch Peirce: The Imperial Harem, S. 125.

³⁷⁰ Ebd., S. 94.

³⁷¹ Coco: Harem, S. 63.

³⁷² Ebd., S. 88.

Neuerwerbungen wurden verschiedenen Arbeitsgruppen und Vertrauenspersonen zugeteilt. Die Abteilungen waren vielfältig und auf die tägliche Organisation des Alltagslebens abgestimmt. Die Abteilungen, die in sich auch hierarchisch gegliedert waren, kümmerten sich um die Verwaltung der Bäder, des Schmuckes oder der Getränke. Andere waren mit der Aufgabe des Koranlesens beauftragt, das Lager zu verwalten oder das Servicepersonal zu delegieren.³⁷³ In größeren Harems hatten die Frauen auch das Recht, die Rolle des Imams, des Vorbeters, zu übernehmen.³⁷⁴ Frauen in Verwaltungspositionen konnten unter Umständen ihren Einfluss im Harem ausbauen und in der Hierarchie aufsteigen.³⁷⁵

4.3 SKLAVINNEN, ODALISKEN UND KONKUBINEN

Bereits in Mesopotamien, 2000 Jahre vor Christus, zählte die Institution der Sklavenmärkte zu einem wichtigen Bestandteil der Gesellschaft.³⁷⁶ Schwarze Sklavinnen wurden im osmanischen Reich gegenüber weißen diskriminiert. Körperlich schwere Arbeit wie das Putzen des Bodens und der Wände zählten zu ihren täglichen Aufgaben. Nur die weißen Sklaven hatten die Möglichkeit, in der Gefolgschaft der Herrscherfamilie aufgenommen zu werden und in der Haremshierarchie aufzusteigen. Auch weiße Sklavinnen arbeiteten in den Arbeitsgruppen, verrichteten allerdings weniger anstrengende Tätigkeiten, zum Beispiel das Polieren des Kupfers.³⁷⁷ Trotz der Diskriminierung schwarzer Sklavinnen erachtete das Osmanische Reich ethnische Zuschreibungen als unwichtig. Sklavinnen unterschiedlicher Herkunft wurden als junge Mädchen ihren Familien entrissen. Sie waren in vielen Fällen Geschenke des Paschas, des Stadthalters oder der Mitglieder der Herrscherfamilie an den Sultan. Viele wurden von Seeräubern verschleppt und an reiche Türken weiterverkauft. Die meisten Frauen waren Tatarinnen, Tscherkessinnen und Georgierinnen.³⁷⁸ Auch Eltern verkauften ihre Töchter an die Sultanspaläste in der Hoffnung, ihrem Nachwuchs einen besseren Lebensstandard zu ermöglichen. Alle Sklavinnen mussten sich von einem Eunuchen auf körperliche Unversehrtheit untersuchen lassen und von der Sultansmutter genehmigt werden.³⁷⁹

Da die Mädchen aus unterschiedlichen Ländern kamen, bestand die erste Aufgabe im Erlernen der türkischen Sprache und der Konversion zum Islam. Sie erhielten einen neuen

³⁷³ Croutier Lytle: Harem, S.67.

³⁷⁴ Walther: Die Frau im Islam, S. 41.

³⁷⁵ Croutier Lytle: Harem, S. 33.

³⁷⁶ Ebd., S. 24.

³⁷⁷ Gost: Der Harem, S. 142-144, 170 u. 174.

³⁷⁸ Coco: Harem, S. 61.

³⁷⁹ Croutier Lytle: Harem, S. 31f.

wohlklingenden, meist persischen Namen, der die Eigenschaften der Sklavin widerspiegelte, wie zum Beispiel Perestû (Schwälbchen) oder Gülbahar (Rose des Frühlings).³⁸⁰ Es gibt Berichte über tscherkessische Eltern, die ihren Töchtern keine religiöse Erziehung zukommen ließen, damit es ihnen möglich war, den muslimischen Glauben leichter zu akzeptieren.³⁸¹

Jede Sklavin konnte theoretisch ihre Position im Gynäzeum verbessern. Die Mädchen kamen als auszubildende in den Harem, wo sie von Erzieherinnen betreut und für ihr neues Leben ausgebildet wurden.³⁸² *Odalisen*³⁸³ konnten bei besonderer Schönheit und herausragenden Fähigkeiten in die Gefolgschaft der Herrschaftsfamilie aufgenommen werden. Die wichtigste Aufgabe im herrschaftlichen Gefolge war das Vortragen von Gedichten, das Spielen eines Musikinstruments sowie erotische Fähigkeiten.³⁸⁴ Goodwin merkt an, dass die Mädchen nicht nur sehr schön, intelligent und humorvoll waren, sondern sich ebenso im Liebesspiel auskannten, obwohl sie, wie es sich im Islam ziemt, noch jungfräulich waren.³⁸⁵ Junge Frauen wurden nicht nur mit dem Ziel erzogen, mögliche Konkubinen des Sultans oder Dienerinnen der Haremsdamen zu werden, sondern auch unter Umständen hohe Offiziere oder Beamte zu ehelichen.³⁸⁶

Wenn die Sklavinnen in der Hierarchie aufstiegen, hatte sie die Möglichkeit, die Rolle der Favoritin des Sultans (*ikbal*) einzunehmen. Die Konkubinen des Herrschers kamen hauptsächlich aus der Dienerschaft der *valide sultan*³⁸⁷, die die Sklavinnen zu diesem Zweck ausbildete.³⁸⁸ *Ikbals* hatten Anspruch auf eigene Gemächer mit persönlichen Sklaven und Eunuchen. Diese Beförderung brachte nicht ausschließlich eine Verbesserung

³⁸⁰ Coco: Harem, S.66.

³⁸¹ Gost: Der Harem, S. 158.

³⁸² Goodwin, Godfrey: The Private World of Ottoman Women, London 1997, S. 131.

³⁸³ Der Begriff *Odaliske* stammt von der Ableitung *oda* >Zimmer< und heißt >Frau des Zimmers<. Croutier Lytle: Harem S. 30.

³⁸⁴ Ebd., S. 31f. Geert Jan Van Gelder erzählt von der Sklavin Tawaddud, die an den Kalifen Harun al-Rashid verkauft wurde. Ihr Wissen umfasste unterschiedliche Bereiche, unter anderem Poesie, religiöses Recht, Musik, Mathematik, Geometrie, Medizin und Geschichte. Trotz ihrer vermutlich erst 14 Jahre wird ihr ebenfalls beträchtliches Wissen bei sexuellen Belangen beigemessen. Auf Grund ihrer Intelligenz gewann sie die Zuneigung des Kalifen und stellte viele männliche Gelehrte Bagdads in den Schatten. Gut ausgebildete junge Sklavinnen genossen im Kalifat oder im Sultanat mehr Rechte als legale, freie Frauen, die einem Unterdrückungsverhältnis ausgeliefert waren. Gelder, Geert Jan van: Compleat Men, Women, and Books, in: Binkley, Peter (Hg.): Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1-4 July 1996, Leiden / New York / Köln 1997, S. 241-243.

³⁸⁵ Goodwin: The Privat World, S. 131.

³⁸⁶ Peirce: The Imperial Harem, S. 139.

³⁸⁷ Den Titel *valide* bekam die Sultansmutter im 16. Jahrhundert. Vorher nannte man sie *ippetlu* (die Würde besitzt) oder *devetlu* (die Macht besitzt). Coco: Harem, S. 88.

³⁸⁸ Ebd., S. 66f. Vgl. auch Peirce: The Imperial Harem, S. 142.

ihrer Alltagslebens. Sie verwandelte sich ab diesem Zeitpunkt in eine Rivalin, die als potentielle Prinzenmutter Haremsintrigen ausgeliefert war.³⁸⁹ Im Palast des Sultans Mehmed II. arbeiteten ferner zwölf *odalischen* als persönliche Zofen (*gedikli*) des Sultans, die ihn ankleideten, seine Wäsche wuschen, ihn badeten oder ihm das Essen brachten.³⁹⁰

Das Leben der Sklavinnen im Gynäzeum war begrenzt. Sie mussten neun Jahre im Harem dienen, dann durften sie den Hof verlassen, um zu heiraten. Während der Dienstjahre bekam sie trotz ihres Status als Sklavin je nach ihrem Rang in der Hierarchie eine Entlohnung für ihre Dienste. Über die Ersparnisse konnte sie nach ihrer Entlassung selber verfügen. Freundinnen und die *valide* beschenkten die freigelassene Sklavin, sodass sie oft ein abgesichertes Leben außerhalb der Haremsmauern führen konnte. Auf Grund ihrer Ausbildung und der Kontakte zu den Haremsdamen erhielten sie viele Heiratsanträge und sie nahmen eine angesehene Stellung in ihrer neuen Familie ein.³⁹¹ Nur wenige Frauen verbrachten ihr gesamtes Leben im Harem. Zu ihnen zählten die Konkubinen des Sultans oder jene in hohen administrativen Stellen.³⁹²

Alle Haremsdamen kamen jedoch als Sklavinnen in die Frauengemächer. Die einzigen freien Haremsbewohnerinnen waren die Töchter und die Schwestern des Herrschers.³⁹³ Die Vermählung der Töchter und Schwestern des Sultans war von rein politischen Motiven bestimmt. Prinzessinnen, aber auch Frauen der unteren Schichten hatten nach den Berichten Ibn Battútas größere Freiheiten, da sie in der Öffentlichkeit unverschleiert auftraten.

*„...wives of merchants and common people (...) will sit in a waggon drawn by horses, attended by three or four maidens (...) The windows are open and her face is visible (...) Sometimes a woman will be accompanied by her husband, and anyone seeing him would take him for one of her servants.”*³⁹⁴

Ähnliches berichtet er über eine türkische Prinzessin, die mit einem Emir verheiratet war. Sie wurde mit einem Wagen durch die Öffentlichkeit kutschiert, begleitet von unzähligen

³⁸⁹ Goodwin: Ottoman Women, S. 131f.

³⁹⁰ Croutier Lytle: Harem, S. 31f.

³⁹¹ Coco: Harem, S. 80.

³⁹² Peirce: The Imperial Harem, S. 12.

³⁹³ Gost: Der Harem, S. 141.

³⁹⁴ Battúta: Travels, zitiert nach Waddy: Women in Muslime History, S. 112.

Jungfrauen. Der Ehemann brachte ihr eine große Wertschätzung entgegen. Er erhob sich bei ihrer Ankunft und grüßte sie. Die Prinzessin setzte sich auf gleiche Höhe neben ihn.³⁹⁵

4.4 EXKURS EUNUCHEN

Abgesehen vom Sultan und den Prinzen durften auch Eunuchen die Haremsgemächer betreten. Sie wurden speziell für ihre Tätigkeiten vorbereitet, in anderen Worten, sie wurden gemacht und nicht geboren.³⁹⁶ Sie hatten nicht uneingeschränkt Zutritt, sondern bewachten die Eingänge, damit kein fremder Mann eintreten konnte.³⁹⁷

Die Eunuchen waren Kriegsgefangene oder Sklaven, die in den meisten Fällen vor der Pubertät kastriert wurden.³⁹⁸ Sie wurden bereits in Mesopotamien und Assyrien eingesetzt. Auch das Alte Testament erwähnt die Beschäftigung der Kastraten, die hier *Saris* genannt wurden.³⁹⁹ In Mekka und Medina bewachten sie die Moscheen nach der Einführung der Geschlechtertrennung, da sie als „geschlechtslose“ fremde Frauen sehen und auch anfassen durften.⁴⁰⁰ Ferner beaufsichtigten sie die Grabstätte des Propheten, die zu seinen Lebzeiten das Gemach seiner Lieblingsfrau Aischa war.⁴⁰¹ Der andalusische Reisende Ibn Dschubair, der Mekka 1184 n. Chr. besuchte, beschreibt die Eunuchen wie folgt:

*„On the eastern side [of the tomb] is an arbor made of aloe wood. This is the place where some of the guardians who watch over the blessed mosque spend the night. The guardians are Ethiopian and Slavic eunuchs. They present an elegant appearance and are meticulous in their clothing and bearing.”*⁴⁰²

Auch Ibn Battúta trifft im 14. Jahrhundert auf die Wächter des Prophetengrabes. Er kommentiert neben dem Aussehen der Eunuchen auch ihre angesehene Stellung.

„The servitors of this noble mosque and its custodians are eunuchs from among the Ethiopians and such like. They present a handsome appearance, they have a clean,

³⁹⁵ Battúta: Travels, zitiert nach Waddy: Women in Muslime History, S. 146.

³⁹⁶ Shaun: Eunuchs, S. 63.

³⁹⁷ Gost: Der Harem, S. 124.

³⁹⁸ Croutier Lytle: Harem, S. 36.

³⁹⁹ Gost: Der Harem, S. 125. Vgl. auch Coco: Harem, S. 93.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 93. Vgl. auch Shaun: Eunuchs, S. 98.

⁴⁰¹ Shaun: Eunuchs, S. 31.

⁴⁰² Muhammad ibn Ahmad ibn Jubayr zitiert nach Shaun: Eunuchs, S. 33.

*meticulous look, and their clothes are elegant. Their chief is known as shaykh al-khuddām, and he has the position of one of the grand amirs. (...)*⁴⁰³

Die Kastration war im Islam eigentlich verboten. Deshalb nahmen Christen (Kopten) und Juden die Verschneidung vor.⁴⁰⁴ Im osmanischen Reich bewachten die Eunuchen nicht nur die Haremsgemächer. Der Sultan setzte vor allem weiße Eunuchen als Aufseher im *selâmik* (Männergemächer) ein, wo der Sultan mit anderen Männern verkehrte. Croutier beschreibt den Eunuchen als den korruptesten Bewohner des Palastes, der als Vermittler zwischen Harem und der Außenwelt enormen Einfluss ausübte.⁴⁰⁵ Als oberster Haremswächter vermittelte er zwischen Sultan und Harem und zwischen Sultan und Großwesir.⁴⁰⁶ Er ist auch für die Ausführung der Exekutionen verantwortlich, falls sich die Haremsdamen eines Vergehens schuldig machten. Der politische und gesellschaftliche Einfluss verstärkte sich zusehends im 16. Jahrhundert, als die Sultane nur mehr nominell regierten. Die Verschnittenen förderten die Korruption, Günstlingswirtschaft und trugen zur wirtschaftlichen und institutionellen Krise im 17. Jahrhundert bei.⁴⁰⁷

Neben seiner Präsenz bei politischen Machtspielen werden ihm auf Grund der Beraubung seiner Männlichkeit auch Racheaktionen nachgesagt. Leyla Saz, eine Dame der osmanischen Oberschicht, die mit vier als Gesellschafterin einer Prinzessin in den Harem kam, widerlegt die schlechte Nachrede über die Eunuchen.

*„Die Ausländer glauben, dass die Eunuchen Männern gegenüber Rachegefühle, Haß und Verachtung hegen, dass sie grausam handeln. Vielleicht gibt es auch bei uns welche, die so denken, doch dies ist falsch und unberechtigt.(...)“*⁴⁰⁸

Die Ausbildung der jungen Eunuchen erfolgte unter großer Disziplin, nach Beendigung wurden sie einer wichtigen Haremsdame zugeteilt, wie zum Beispiel der Sultansmutter oder

⁴⁰³ Ibn Battúta zitiert nach Shaun: Eunuchs, S. 34. Ibn Battúta traf in unterschiedlichen Ländern auf Eunuchen, die, so lässt sein Bericht vermuten, im 14. Jahrhundert zumindest ein fester Bestandteil der Palastkultur waren. In Maqdashaw [Mogadishu] wird er im Sultanspalast Abu Bakrs von einem Eunuchen bedient. Battúta: Travels, S. 111.

⁴⁰⁴ Gost: Der Harem, S. 125.

⁴⁰⁵ Croutier: Harem, S. 36f.

⁴⁰⁶ Gost: Der Harem, S. 133.

⁴⁰⁷ Coco: Harem, S. 96.

⁴⁰⁸ Leyla Saz zitiert nach Gost: Der Harem, S. 131.

einer *kadin*.⁴⁰⁹ Ziel war es, die Position des schwarzen Obereunuchen zu erreichen, der großen Einfluss genoss. Er stand in ständiger Verbindung mit dem Sultan und dem Großwesir und war außerdem der Bote zwischen Sultansmutter und ihrem Sohn. Die Haremsdamen, die ein Gespräch mit dem Sultan wünschten, mussten vom Eunuchen eine Genehmigung einholen, was seinen Einfluss vergrößerte und einen geeigneten Nährboden für Korruption bot. Während der Herrschaft der Frauen (1558-1687), worauf später noch genauer eingegangen wird, wurde er zum wichtigsten Verbündeten der Sultansmutter und der *kadins*.⁴¹⁰

Die Präsenz von Eunuchen als Wächtern des weiblichen Gefolges des Sultans war auch in den Frauengemächern des Maghreb von größter Wichtigkeit. Auch hier war das tägliche Leben, eingesperrt in einem luxuriösen Gefängnis, gespickt mit Intrigen. Auch sexuelle Beziehungen zwischen Eunuchen und Haremsdamen füllten den eintönigen Alltag im Gynäzeum. Oft waren die Kastraten willkommene Helfer, um heimlich sexuelle Beziehungen mit anderen Männern zu ermöglichen. Der Obereunuch im Sultanshareem von Abu Yakub wurde der Komplizenschaft beschuldigt, woraufhin sich alle anderen Eunuchen gegen den Herrscher auflehnten und ihn ermordeten. Die Meuterei konnte niedergeschlagen werden und der Obereunuch wurde exekutiert.⁴¹¹

4.5 DAS GEFOLGE DES SULTANS

Je größer die Dienerschaft der Sultansfamilie war, desto mehr Ansehen hatte das Familienmitglied in der Hierarchie. Der Sultan wählte seine Favoritinnen aus seiner eigenen Gefolgschaft aus. 90% der Sklavinnen waren dem Herrscher nicht persönlich unterstellt. Falls der Sultan doch Interesse für eine Sklavin anderer Gefolgschaften zeigte, wurde sie ihm geschenkt und von den Meisterinnen auf die neue Tätigkeit vorbereitet.⁴¹²

Wenn Konkubinen dem Sultan einen Sohn schenkten, erhielten sie die Bezeichnung *kadin* >Frau des Sultans<. Wenn eine Konkubine starb, nahm die nächstgereichte, nach der

⁴⁰⁹ Die *kadins* waren die Konkubinen des Sultans. Die 1. Kadin, auch *Haseki* genannt, war die Hauptfrau, die vor allem ab Roxelana eine wichtige politische Funktion im Harem innehatte. Peirce: The Imperial Harem, S. 92-97.

⁴¹⁰ Croutier Lytle: Harem, S.138-140. Für eine genaue Ausführung über die Herkunft, die Beschneidungsvorgänge und Aufgaben des Eunuchen vgl. ebd., S. 125-141 und Gost: Der Harem, S. 124-140.

⁴¹¹ Brett, Michael / Formann, Werner: Die Mauren. Islamische Kultur in Nordafrika und Spanien, Freiburg im Breisgau 1981, S. 42 u. 55.

⁴¹² Gost: Der Harem, S. 168.

Zustimmung des Sultans, ihren Platz ein.⁴¹³ Die Rangordnung der *kadins* erfolgte nach der Geburt ihrer Söhne. Wenn der Erstgeborene einer *kadin* starb, verlor diese ihre Vorrechte und musste der nächstgereihten ihre Privilegien überlassen.⁴¹⁴

Croutier berichtet, dass manche Sultane ihre *kadin* tatsächlich ehelichten und dieser auch relativ treu waren. Anderen wird ein sexuelles Verhältnis zu allen Haremsfrauen seines Gefolges nachgesagt wie Murad III. Grundsätzlich ist anzunehmen, dass der Sultan nach muslimischen Vorschriften alle seine bevorzugten Frauen gleich behandelte, um Streitigkeiten zu vermeiden, wie dies bereits in der Zeit Mohammeds der Fall war. Die Bevorzugung einer *kadin* löste große Eifersucht, aber auch Angst und Missgunst aus. Zusammenschlüsse unter Haremsfrauen förderten Intrigen gegeneinander. Diese Machtspiele beeinflussten nicht nur das Leben im Harem, sondern auch die Politik.⁴¹⁵ Eine Stufe unter den *kadins* standen die *ikbals*, die eine ausschließlich sexuelle Beziehung mit dem Sultan verband. Diese werden als seine Favoritinnen bezeichnet und von Kindesbeinen an auf die Nacht mit dem Sultan vorbereitet⁴¹⁶. Die Annahme Croutiers, Sultane konnten einer *kadin* relativ treu bleiben, widerspricht allerdings der Beschreibung Gosts über das Sexualleben der Prinzen und Sultane. „*Die abendliche Befriedigung der sexuellen Lust war dem Sultan so selbstverständlich, wie das tägliche Essen und Trinken.*“⁴¹⁷

Der Verstoß aus dem Harem und der Weiterverkauf auf Sklavenmärkten auf Grund von Unfähigkeit gehörten gleichsam zum Leben der Sklavinnen. Nicht nur Unfähigkeit oder Missgunst war Grund für die Verbannung aus den Frauengemächern, auch der Wechsel des Sultans, meist auf Grund seines Todes, führte zu einer Veränderung im Harem. Favoritinnen des Verstorbenen verloren ihren privilegierten Status und mussten in den alten Palast (*Eski Serayı*), das sogenannte „Haus der Tränen“, umziehen, da neue Sklavinnen für den Harem eingekauft wurden.⁴¹⁸ Auch die kranken und ausgestoßenen Frauen mussten ihr Leben in dem Alten Palast fristen. Laut Coco war es den Frauen des verstorbenen Sultans möglich erneut zu heiraten, falls der neue Herrscher zustimmte.⁴¹⁹ Die Schattenseiten und Intrigen, die mit dem Umzug in den Alten Palast verbunden waren, werden in weiterer

⁴¹³ Croutier Lytle: Harem, S. 103.

⁴¹⁴ Coco: Harem, S. 75.

⁴¹⁵ Croutier Lytle: Harem. S. 103-105.

⁴¹⁶ Gost: Der Harem, S. 189f.

⁴¹⁷ Ebd., S. 192.

⁴¹⁸ Croutier Lytle: Der Harem, S. 33. u. 110.

⁴¹⁹ Coco: Harem, S. 76.

Folge am Leben Roxelanas, einer russischen Sklavin, die zur Ehefrau des Sultans aufstieg, thematisiert.⁴²⁰

4.6 POLITIK UND MACHT

Nachdem einige grundsätzliche Merkmale des Harems diskutiert worden sind, sollen nun die politische Dimension und Funktion des Harems erläutert werden. Leslie P. Peirce räumt in der Einleitung seines Buches „The Imperial Harem“ mit dem Vorurteil auf, der Harem sei eine Welt der Frauen: *„The harem is mistakenly seen as a woman’s world-domestic, private, and parrochial-and any attempt by women to influence events beyond its walls as „meddling“ in an arena to which females have no rightfulness access.“*⁴²¹ Die Annahme, die vor allem aus der westlichen Vorstellung des 17. Jahrhunderts resultiert, die weiblichen Familienmitglieder okkupierten ausschließlich den privaten, unpolitischen Raum, ist für die osmanische Herrschaft nicht zutreffend.⁴²²

Grundsätzlich kann zwischen passivem und aktivem Einfluss des Harems auf die Politik unterschieden werden. Einerseits hatte der Sultan die Möglichkeit, durch Heiratspolitik oder durch das Verschenken seiner Odaliskinnen die Gunst seiner Untertanen und Gegner für sich zu gewinnen und somit den Harem politisch zu nützen.⁴²³ Andererseits war es einigen Frauen möglich, trotz der zunächst augenscheinlichen ausgegrenzten Position aktiven politischen Einfluss auszuüben, auch wenn dieser nicht in der Öffentlichkeit, sondern im Hintergrund stattfand.

Ibn Battúta, der die muslimische Frau in seinen Reiseberichten immer wieder erwähnt, berichtet über die Freiheiten, die manche Frauen in der Öffentlichkeit genossen, und den Kontakt, den sie mit fremden Männern pflegten. Er erzählt über die Herrschaft des Sultans Muhammad Uzbeğ Khàn und seine *kadins*, die an öffentlichen Zeremonien teilnahmen:

„He [the sultan] rises to meet each khátún as she arrives and takes her by the hand until she mounts to the throne. All this takes place in view of the whole people, without any screening.“

⁴²⁰ Die Herkunft Roxelanas (Bezeichnung des Abendlandes) ist in der Literatur umstritten. Peirce vermutet eine Abstammung aus der heutigen Ukraine oder aus Polen. Im Osmanischen Reich wird sie Hürrem >die Freudige< genannt. Peirce: The Imperial Harem, S. 58f.

⁴²¹ Ebd., S. 6.

⁴²² Ebd.

⁴²³ Croutier Lytle: Der Harem, S. 33.

Die Sultansmutter und die *kadins* nahmen auch persönlich Gäste in Empfang und beteiligten sich an Stiftungen, die sie mit ihren Einkünften im Harem finanzierten. Sie spendeten Krankenhäuser, Bäder, Brunnen, Armenküchen und Moscheen. Normalerweise war das Errichten gemeinnütziger und karikativer Einrichtungen Aufgabe des Herrschers und der Politiker. Da sich die Haremsfrauen aber immer öfter am politischen Tagesgeschäft beteiligten, erreichten sie durch wohltätige Stiftungen größeren politischen Einfluss.⁴²⁴

4.6.1 INTRIGEN UNTER DEN HAREMSFRAUEN

Die Intrige gehörte zur gängigen Praxis im Gynäzeum, um sich die Oberherrschaft im Haushalt zu sichern. Eine sehr effektive Tat war es zum Beispiel, einer Frau die Jungfräulichkeit zu nehmen und sie damit vor dem Beischlaf mit dem Sultan zu entehren.⁴²⁵ Auch lesbische Verbindungen zwischen den Haremsdamen oder Liebesbeziehungen zu Eunuchen, die ihr sexuelles Verlangen nicht gänzlich verloren hatten, führten zu böswilligen Anschuldigungen.⁴²⁶

Edith Frank stellt im Zuge ihrer Diplomarbeit „El motivo de la mujer astuta en „Las mil y una noches“ y en los cuentos españoles (una comparación)“ fest, dass Frauen in populären Erzählungen oft als intelligent und mutig dargestellt werden. In den Erzählungen von Tausendundeiner Nacht so wie auch in Geschichten aus al-Andalus schafften es Frauen, vereinzelt aus dem gesellschaftlichen Unterdrückungsverhältnis auszubrechen und durch Mut und mit Hilfe von Intrigen ihre Ziele zu verfolgen.⁴²⁷ Es handelt sich bei diesen Geschichten um keine historischen Quellen, dennoch spiegeln sie Aspekte des Alltagslebens der Haremsdamen wider.

Die größten Konflikte sind auf die Hierarchie im Harem zurückzuführen. Der Kampf um die Rolle der Sultansmutter stellte einen fruchtbaren Nährboden für hinterhältige Machenschaften und Unzufriedenheit dar.⁴²⁸ Wollte eine Frau die höchste Position im Harem erreichen, musste sie dem Sultan einen Sohn gebären und anschließend dafür kämpfen, damit er auch wirklich der Thronerbe werden konnte. Diese Nachfolgekämpfe führten zu regelrechten Fraktionskämpfen zwischen den Frauen, die ihre eigenen

⁴²⁴ Coco: Harem, S. 75.

⁴²⁵ Walther, Die Frau im Islam, S. 80.

⁴²⁶ Coco: Harem, S. 94f.

⁴²⁷ Frank, Edith: El motivo de la mujer astuta en „Las mil y una noches“ y en los cuentos españoles (una comparación) Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magistra philosophiae, Wien 1999, S. 30 u. 44.

⁴²⁸ Peirce: The Imperial Harem, S. 23.

Verbündeten bestehend aus Dienerinnen, Eunuchen und anderen Würdenträgern hinter sich hatten.⁴²⁹

4.6.2 DIE SULTANSMUTTER (VALIDE SULTAN)

„Umsichtig, listig, weitzblickend, von starker Persönlichkeit, oft auch intelligenter als ihre Ehegatten, geschickt in der Verwaltung der öffentlichen Hand ...“⁴³⁰ so beschreibt Coco die Person der Sultanin. Die potentielle Sultansmutter, meist auf Wunsch des Sultans nach einer jüngeren Konkubine bereits in das Haus der Tränen verbannt, zog nach der Thronbesteigung ihres Sohnes wieder in den Herrschaftspalast ein. Der *Eski Sarayı* ist der alte Palast, der zunächst als Haremsgemach diente und nach dem Brand 1541 zu einem „Altersheim“, wie Gost den Teil des Palastes berechtigterweise bezeichnet,⁴³¹ umfunktioniert wurde. Der aufwendige Umzug der Sultanin zurück in den Herrschaftspalast zeigte den Einfluss der *valide* außerhalb der Haremsmauern. Ihr Gefolge setzte sich neben Sklavinnen und Eunuchen auch aus wichtigen Amtsträgern zusammen, wie zum Beispiel dem *kethüda*, einem Amtsträger, der sich um die Geschäfte der Sultansmutter außerhalb des Harems kümmerte. Bevor sie ihre Gemächer bezog, ehrte sie demonstrativ den neuen Sultan und den Großwesir. Die Ehrung der mächtigsten Männer des Reiches in der Öffentlichkeit verdeutlichte ihre politische Wichtigkeit.⁴³²

Im Kampf um Einfluss und Reichtum stellte die Position der Sultansmutter den höchstmöglichen Rang in der Hierarchie dar, gefolgt von den Töchtern und Schwestern des Sultans und den *kadins*.⁴³³ Croutier beschreibt das Leben im Harem als „eine Brutstätte von Konflikten, wo es häufig zu Tragödien kam, die die Schuldigen ebenso dahinrafften wie die Unschuldigen.“⁴³⁴ Auf Grund der Intrigen und Rivalitäten starben viele Frauen an einem frühen Tod durch Mord in Form von Ertränken oder Vergiften. Vor allem die vermeintlichen Sultansmütter und ihre Söhne waren ihren Mitstreiterinnen ausgeliefert. Allerdings besiegelten ebenso unhaltbare Beschuldigungen und Verrat das Leben vieler Haremsdamen, denn das Nichteinhalten der Regeln im Harem wurde unter anderem mit

⁴²⁹ Coco: Harem., S. 76.

⁴³⁰ Ebd. S. 154.

⁴³¹ Gost: Der Harem, S. 100-103.

⁴³² Ebd., S. 180f. Ibn Battūta berichtet von einem direkten Treffen mit einer Sultansmutter im 14. Jahrhundert. Er beschreibt ihr Auftreten wie folgt: „She was sitting in the midst of ten aged women, who appeared to be servants of hers, and had in front of her about fifty young maidens with gold and silver salvers filled cherries which they were cleaning.(...)“ Battūta: Travels, S. 149.

⁴³³ Gost: Der Harem, S. 188. Peirce erklärt, dass im 16. Jahrhundert ab der Herrschaft Süleimans die Favoritin des Sultans den größten Einfluss im Harem ausüben konnte. Peirce: The Imperial Harem, S. 92-97.

⁴³⁴ Ebd., S. 39.

dem Tod bestraft. Dem gegenüber standen die freundschaftlichen Verhältnisse, die das Überleben vieler Haremsfrauen sicherten.⁴³⁵

Die engste emotionale Beziehung hatten wahrscheinlich die Konkubinen zu ihren Söhnen, die sie vor den Intrigen ihrer Konkurrentinnen beschützen mussten. Als *valide* war sie eine wichtige Beraterin und Mentorin ihres Sohnes, Aufgaben, die vor allem im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Pflicht waren.⁴³⁶ Die Sultansmutter versuchte ihren Sohn daran zu hindern, eine emotionale Bindung mit den *kadins* aufzubauen, da diese, wie ich am Beispiel Roxelanas noch zeigen werde, die Hierarchie im Harem durcheinander gebracht hätte. Prinzen, denen die Thronbesteigung verwehrt blieb, wurden getötet und die Mütter in das Haus der Tränen verbannt. Geling jedoch die Thronbesteigung, wurde die Sultansmutter zur mächtigsten Frau im Reich.⁴³⁷ Gost fasst zusammen: „ *Der großen Verbundenheit mit dem Sultan verdankte die Valide außerhalb wie innerhalb des Harems ihre einzigartige Stellung. War jedoch das tatsächliche politische Engagement der Sultansmutter stark von ihren Neigungen und den Zeitumständen abhängig, so war ihre Führungsposition innerhalb der Haremsmauern protokollarisch in ihr Amt eingeschrieben.*“⁴³⁸

Wie bereits festgestellt waren die Gemächer der Sultansmutter direkt mit jenen ihres Sohnes verbunden. Außerdem war es ihr erlaubt, jederzeit und ohne kompliziertes Protokoll mit dem Sultan zu sprechen und ihre Anliegen vorzutragen, was den Einfluss auf ihren Sohn gegenüber der *kadin* stärkte. Sie war die letzte Instanz im Harem.⁴³⁹ Ihren Einfluss machte die Sultansmutter nicht nur als letzte Instanz im Harem geltend, sondern auch durch ihre Rolle in der Heiratspolitik. Als Älteste übernahm sie die Kontrolle über die Heiratsallianzen ihrer eigenen Töchter und Enkelkinder. Peirce widerspricht vielen aktuellen Forschungsberichten, die der *valide* ausschließlich das Streben nach Macht unterstellen. Sie war Teil eines politischen Spektrums, verschiedener Fraktionen und Netzwerke, in dessen kollektivem Interesse sie wahrscheinlich handeln musste.⁴⁴⁰

⁴³⁵ Gost: Der Harem, S. 38f u. 44.

⁴³⁶ Peirce: The Imperial Harem, S. 237.

⁴³⁷ Gost: Der Harem, S. 183f u. 192f.

⁴³⁸ Ebd., S. 184.

⁴³⁹ Ebd., S. 185.

⁴⁴⁰ Peirce: The Imperial Harem, S. 111f.

4.6.3 POLITISCHE INTRIGEN AM BEISPIEL ROXELANAS

Roxelana (Hurrem), eine Sklavin aus Russland, die zur Favoritin des Sultans Süleyman auserkoren wurde, war die erste Frau, die es schaffte, sich aus der Anonymität des Harems zu befreien.⁴⁴¹ Quellen zufolge zeichnete sie sich nicht durch Schönheit, sondern durch Klugheit und Selbstbewusstsein aus. Mit diesen Fähigkeiten konnte sie den Sultan für sich gewinnen.⁴⁴² Roxelana konnte den Sultan, Süleiman den Prächtigen, überzeugen sie zu ehelichen. Sie erhielt somit den Status einer freien, legitimen Frau. Dies war sehr ungewöhnlich, da die Sultane vor Süleiman die Beziehungen zu den Konkubinen nicht durch Heirat besiegelten.⁴⁴³ Viele ausländische Reisende berichteten über die Hochzeitsfeierlichkeiten, unter anderem der Brite Sir George Young:

*„Diese Woche hat hier in der Stadt ein ganz außergewöhnliches Ereignis stattgefunden, das in der Geschichte der Sultane unbedingt ohnegleichen ist. Der Große Gebieter Süleiman hat eine Sklavenfrau aus Russland, eine gewisse Roxelana, zu seiner Kaiserin gemacht und es gab ein üppiges Fest. (...)“*⁴⁴⁴

Am Beispiel Roxelanas werden jedoch auch die negativen Seiten der mächtigen Frauen im Sultanat deutlich. Sie war durch die Geburt ihrer Söhne – der möglichen Thronerben – an das Schicksal der potentiellen Sultansmütter gebunden. Ihr Einfluss auf den Sultan ermöglichte es ihr, ihren ältesten Sohn Mehmet die Nachfolge zu sichern. Dieser starb jedoch 1543 und die Thronfolge war erneut ungewiss. Im Kampf um die Macht erwarb Roxelana die Gunst des Paschas Rüstem, – des Anwärters auf das Amt des Großwesirs – den sie mit ihrer Tochter Mihrimah verheiratete. Mit seiner Hilfe gelang es Roxelana in die Nachfolgerpolitik einzugreifen, alle Rivalen ihres zweitgeborenen Sohnes Selim auszuschalten und diesem den Thron zu sichern.⁴⁴⁵ Coco zeigt sich überzeugt, dass die Intrigen allein dem machtpolitischen Geschick Roxelanas zuzuschreiben waren.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Croutier Lytle: Der Harem, S. 113-118. Coco sieht bereits Hafsa Hatun, die Förderin vieler Projekte, wie des Baues von Krankenhäusern, Schulen und Moscheen, als erste Frau, die aus dem Schatten der Männer heraustrat und trotz Abgeschiedenheit als Beraterin ihres Sohnes das gesellschaftliche und politische Leben beeinflusste. Coco: Harem, S. 158. Die Favoritin wurde seit der Hochzeit Süleimans und Roxelanas als *haseki* bezeichnet. Peirce: The Imperial Harem, S. 108.

⁴⁴² Gost: Der Harem, S. 95.

⁴⁴³ Ebd., S. 96.

⁴⁴⁴ Sir George Young zitiert nach Croutier Lytle: Harem, S. 113-118.

⁴⁴⁵ Gost: Der Harem, S. 60 u. 100-103. In der Literatur herrscht kein Konsens, ob Mustafa sich tatsächlich gegen den Vater verschworen hatte oder nicht. Peirce stellt fest, dass die Schuld oder Unschuld des Verrats nie bewiesen werden konnte. Peirce: The Imperial Harem, S. 56.

⁴⁴⁶ Coco: Harem, S. 163.

Das Beispiel Roxelana zeigt, wie einflussreich Haremsfrauen hinter den Mauern der Paläste werden konnten und wie Intrigen das Leben in den Frauengemächern bestimmten. Gost stellt sich gegen das Urteil vieler osmanischer Historiker und westlicher Zeitgenossen, die Roxelana als grausam und machtgierig beschrieben. Sie hatte im Grunde genommen keine andere Wahl, wollte sie sich gegen ihre eigene Verbannung und die Ermordung ihrer Söhne wehren. „*Dabei focht sie ihren Kampf mit den vielleicht einzigen Mitteln, die ehrgeizigen >Schwachen<, denjenigen, denen der offene Zugang zur Macht verwehrt ist, zur Verfügung stehen: mit den weichen Strategien der Verführung und den hässlichen Waffen der List und der Intrige.*“⁴⁴⁷ Peirce vertritt eine ähnliche Meinung: „*(...) in trying to eliminate Mustafa from the succession and enlist allies in her efforts, Hurrem was fulfilling the expected role of a prince's mother in protecting her son.*“⁴⁴⁸

4.6.4 DIE HERRSCHAFT DER SULTANINNEN

Roxelana wird in der Literatur als die Frau genannt, die die Herrschaft der Sultaninnen begründete, auch wenn sie selbst auf Grund ihres Todes die Thronfolge ihres Sohnes Selim II. nie miterleben konnte.⁴⁴⁹ Auch während der Herrschaft der Sultaninnen spielten die Favoritinnen eine wichtige Rolle. Nur banu und später auch Safiye (die Reine)⁴⁵⁰ erlangten bereits in den Provinzstädten als Favoritinnen der Prinzen eine angesehene Stellung.⁴⁵¹

Bei der Thronbesteigung des neuen Sultans in Istanbul wurde Nur banu als seine Lieblingskonkubine zunächst eine wichtige Beraterin. Erst als ihre Söhne die Nachfolge antraten, erreichte sie als *valide sultan* den größtmöglichen Einfluss und die höchste Position in der Haremshierarchie. Sultansmütter, die nie den Status der Favoritin in einer Provinzstadt innehatten, verabsäumten die Chance politische Netzwerke aufzubauen und erreichten als *valide* einen weniger einflussreichen Stellenwert.⁴⁵² Der Einfluss der Sultansmutter erreichte den Höhepunkt, als die jungen Prinzen nicht mehr in die Provinzen geschickt wurden, sondern ihre Erziehung in den sogenannten Prinzenkäfigen erhielten, die im Herrschaftspalast untergebracht waren. Die Nachfolge wurde strikt nach Seniorität

⁴⁴⁷ Gost: Der Harem, S. 104.

⁴⁴⁸ Peirce: The Imperial Harem, S. 89.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 93f.

⁴⁵⁰ Safiye, die *haseki* Murats III., auch „die Blonde“ genannt, stammte auch der Familie der Bafo aus Venedig. Sie wurde von Piraten verschleppt und kam mit 13 Jahren in den Harem Murats. Gost: Der Harem, S. 107. Im Gegensatz zu Gost vermutet Peirce ihre Herkunft aus Albanien. Peirce: The Imperial Harem, S. 94.

⁴⁵¹ Nur banu, eine Venezianerin, wurde 1537 durch den osmanischen Admiral Barbarossa Hayredin Pasha gefangen genommen. Sie begleitete Selim im Gefolge seines Harems, als er 1543 Istanbul verließ, um das Gouvernat in Konya zu verwalten. Ebd., S. 92.

⁴⁵² Peirce: The Imperial Harem, S. 91-95 u. 111f.

geregelt. Ab diesem Zeitpunkt waren die ganze Herrschaftsfamilie, Favoritinnen und Sultansmutter in einem Harem vereint, wodurch auf Grund der strengen hierarchischen Ordnung die Macht der Sultansmutter wuchs.⁴⁵³

Mit dem Beginn der Herrschaft Selim II. schwand das Interesse der Sultane für internationale Politik zu Gunsten der Hinwendung zu den Haremsfrauen. Das Vernachlässigen der Politik ermöglichte es den Haremsdamen, die politischen Entscheidungen nicht nur zu beeinflussen, sondern wichtige Verordnungen selbst in die Hand zu nehmen. Die Herrschaft der Sultaninnen war jedoch geprägt von Korruption und Vetternwirtschaft, sodass nach dem Ableben Mehmeds III. minderjährige oder geisteskranke Sultane den Thron bestiegen. Diese Vorgehensweise war selbstverständlich beabsichtigt, denn erst durch die Ernennung schwacher Herrscherpersönlichkeiten konnten die Frauen ihren Anspruch auf die Macht geltend machen.⁴⁵⁴ Die Sultane regierten demnach nur mehr nominell. Die herrschenden Fraktionen im Harem wurden nun von der Sultansmutter oder der ersten *kadin* angeführt, die auch das Tagesgeschäft bestimmten.⁴⁵⁵ Die wichtigsten Verbindungen der Haremsdamen mit der Welt außerhalb der Palastmauern waren durch die Hochzeiten der Prinzessinnen mit hohen Offizieren und Beamten entstanden. Verheiratete Prinzessinnen hatten leichten Zugang zu den Haremsgemächern des Palastes, ihrem ursprünglichen Zuhause. Sie waren wichtige Informantinnen, Kurierinnen und Politstrateginnen. Peirce vermutet, dass nur die *valide*, wie Nur banu, Safiye oder Kösem, die viele Töchter gebaren, die mächtigsten und einflussreichsten Sultansmütter werden konnten.⁴⁵⁶

Neben den Töchtern erreichten auch die Eunuchen eine wichtige Position als Mittelsmänner zwischen Harem und Außenwelt. Europäische Reisende bezeichnen die Geschlechtslosen als die besten Spione, da sie das Serail und seine Geheimnisse sehr gut kannten. Gegen eine „Belohnung“ waren sie meistens bereit Informationen weiterzugeben, was die Korruption im Sultanat vorantrieb.⁴⁵⁷ Die *valide* hatte die Möglichkeit, Netzwerke aufzubauen und Hofbeamten Privataudienzen zu geben, wenn auch verschleiert oder durch eine räumliche Abtrennung.⁴⁵⁸ Die Macht der Haremsdamen ermöglichte es ihnen,

⁴⁵³ Peirce: The Imperial Harem, S. 97-99 u. 119.

⁴⁵⁴ Croutier Lytle: Der Harem, S. 105f.

⁴⁵⁵ Gost: Der Harem, S. 71f.

⁴⁵⁶ Peirce: The Imperial Harem, S. 145-147.

⁴⁵⁷ Coco: Harem, S. 93.

⁴⁵⁸ Peirce: The Imperial Harem, S. 143.

Statthalter nach ihrem Ermessen zu bestimmen, aber auch mit Vertretern anderer Staaten gegen den eigenen Sultan zu intrigieren. Safiye, die Mutter Mehmeds III., ermöglichte Handelsbegünstigungen für Venedig, obwohl venezianische Schiffe die Flotte der Osmanen bedrängten.⁴⁵⁹ Sie versuchte außerdem einen Krieg mit ihrer Heimat Venedig zu verhindern. Sie kommunizierte über die Händlerin Chiarezza mit venezianischen Boten, um diplomatische Beziehungen zu Venedig aufrechtzuerhalten.⁴⁶⁰ Sie pflegte ebenso einen direkten Kontakt mit der englischen Königin Elizabeth I., die sich dadurch größeren Einfluss im Osmanischen Reich versprach.⁴⁶¹ Auch Nur banu erzielte große Erfolge in diplomatischen Angelegenheiten. Sie korrespondierte mit Katherina von Medici, der Mutter des französischen Königs Heinrich III., um die freundschaftlichen Beziehungen zu Frankreich zu stärken. Aus einem Brief Katharinas 1536 wissen wir, dass sie für die Verlängerung der Handelsprivilegien bei Nur banu Hilfe erbat.

*„(...) and that you might also, to the extent possible, assist in the immediate renewal of the existing Capitulations, which have formerly been established between the predecessors of His Highness your afore-mentioned son and this aforementioned Crown, as things very necessary for the security of the traffic between our subjects and the land under the authority [of your son]; (...)”*⁴⁶²

In diesem Zusammenhang muss festgehalten werden, dass viele Sultaninnen aus Europa stammten. Folglich waren sie bestrebt, die Beziehungen zu ihrem Herkunftsort aufrechtzuerhalten. Sie übernahmen die Aufgabe als Mediatorinnen zwischen ihrer Heimat und dem Osmanischen Reich.⁴⁶³ Auch Peirce argumentiert in ähnlicher Weise und widerspricht der Annahme, die geraubten und versklavten Frauen der weiblichen Elite würden zur Gänze am Kontakt mit ihrer Heimat gehindert. Die Konkubinen waren sich

⁴⁵⁹ Croutier Lytle: Der Harem, S. 106.

⁴⁶⁰ Der venezianische Botschafter Moro richtete sich direkt an Safiye, um seine Anliegen vorzubringen: „Great favour has your Highness done me by informing me through your slave, the Chirazza, of the calumnious report to the Gran Signor. It is absolutely false that the Republic has sent galleys to the King of Spain to assist in an attack on England The Venetian Ambassador begs your Highness to point all this out to the Grand Signor.” Calendar of State Papers, zitiert nach Peirce: The Imperial Harem, S. 223.

⁴⁶¹ Gost: Der Harem, S. 109. Diplomatische Handlungen aristokratischer türkischer Frauen waren bereits in der osmanischen Frühzeit üblich. In vielen Fällen wurden weibliche Älteste geschickt, um mit Herrschern anderer Dynastien zu verhandeln. Die sich manifestierende räumliche Trennung zwischen Frau und Mann unterband das Einsetzen der Frauen als Botschafterinnen. Die diplomatischen Verbindungen wurden jedoch an Hand von Briefverkehr oder Geschenken aufrecht erhalten. Auch eine direkte Beteiligung an Gesprächen war, wie bereits erwähnt, möglich. Safiye saß hinter einem Vorhang und war direkt an einer Privataudience beteiligt, die der Sultan dem müfti Sunullah Efendi 1600 gewährte. Peirce: The Imperial Harem, S. 219 u. 238.

⁴⁶² Bertaud: L’Illustre Orbandale, zitiert bei Peirce: The Imperial Harem, S. 227.

⁴⁶³ Coco: Harem, S. 89.

ihrer ethnischen Herkunft bewusst und handelten auch dementsprechend in ihrem politischen und diplomatischen Vorgehen.⁴⁶⁴

Obwohl sich der Harem in dieser Epoche immer stärker als politische Institution und Verwaltungsapparat des Reiches etablierte, wurden gleichzeitig die Vorurteile des Abendlandes über diese Einrichtung als sexuelles Paradies geschürt. Die Sultansmütter kauften allerdings bewusst die schönsten Sklavinnen, um den Sultan von den politischen Geschäften abzulenken.⁴⁶⁵

„Das »Sultanat der Frauen« ist eigentlich eher eine Folge als eine Ursache.“, stellt Coco zusammenfassend fest. „Jenseits aller offensichtlicher Degenerationerscheinungen bringt jene Epoche nicht nur Sultansmütter an die Macht, sondern mit ihnen ein Gefolge an Favoritinnen, Vermittlern und Eunuchen, die ihre Erfahrung der Entpersönlichung und des Schmerzes, der Einsamkeit und des Mangels an Liebe verbindet.“⁴⁶⁶ Wie in diesem Abschnitt gezeigt wurde, bedeutete die Segregation der Frau, vor allem in den elitären Kreisen, keineswegs eine Handlungsunfähigkeit bei gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten. Saun Marmon argumentiert: „*The spatial and moral etiquette of the household, as both a physical and a social entity; the complex use of clothing as well as space for seclusion and separation; and the perceived responsibilities of the master of the house for the moral lives of his dependents, especially for the women among them, were far more than “domestic or private” concerns as we understand those terms today. When the household was also an imperial center, there was no “domestic” concern that was not also political.*“⁴⁶⁷

Peirce betont ferner, dass die Segregation im Herrschaftsharem nicht nur auf das weibliche Geschlecht zutraf. In der Palastkultur des Osmanischen Reiches lebten auch Männer in einem Harem, der von Auszubildenden, Pagen und Eunuchen – Stichwort Prinzenkäfig - bewohnt war. Somit war die Ausgrenzung im Osmanischen Reich nicht ausschließlich gender-spezifisch, sondern abhängig vom sozialen Status.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Peirce: The Imperial Harem, S. 219f.

⁴⁶⁵ Gost: Der Harem, S. 105f.

⁴⁶⁶ Coco: Harem, S. 167.

⁴⁶⁷ Marmon: Eunuchs, S. 9.

⁴⁶⁸ Peirce: The Imperial Harem, S. 270-272.

Das abschließende kritische Wort möchte ich Charis Waddy überlassen, die ein eher ernüchterndes Urteil über die Frau im Harem fällt, das ich nicht unbedingt teile. Ihrer Ansicht nach erreichte die Ausgrenzung der Frau den Höhepunkt im Osmanischen Reich. Obwohl ich gezeigt habe, dass sich viele Frauen in der Öffentlichkeit einen Namen machten, zwischen Staaten vermittelten und das politische Tagesgeschäft aktiv beeinflussten, schafften es in der osmanischen Welt ihrer Meinung nach nicht mehr Frauen als anderswo zu dieser Zeit, aus dem Schatten der Männer hervorzutreten, um Verantwortung zu übernehmen und sich politisch zu profilieren.⁴⁶⁹

Wenn man jedoch bedenkt, dass in der islamischen Frühzeit des Osmanischen Reiches die aristokratischen Frauen, vor allem nach den Berichten Ibn Battútas, öffentlich auftraten und auch während der langen Periode der Herrschaft der Sultaninnen die Prinzessinnen als wichtige Vermittlerinnen in der Gesellschaft tätig waren, sollte die Leistung dieser Frauen nicht geschmälert werden, vor allem wenn man bedenkt, dass diese Leistungen innerhalb einer streng patriarchalen Gesellschaft stattfanden.

IX. DIE SONDERROLLE DER FRAU IM WESTEN - DER MAGHREB

In diesem Abschnitt werde ich verschiedene Frauenrollen im Maghreb aufzeigen. Die Unterschiede liegen hier einerseits im ethnischen Bereich: Berber versus Araber und andererseits, und das ist für den Maghreb sehr entscheidend, in strukturalen Bereichen, nämlich in der Opposition Stadt/Land. Darüber hinaus kann festgehalten werden, und hier beziehe ich mich auf Robert Brunschvig, dass in beiden Lebenswelten die Frau in unteren Gesellschaftsschichten auf Grund ihrer Lebensweise und ihres Arbeitsverhältnisses mehr Freiheiten genoss. Doch lassen wir Brunschvig selbst sprechen: „*The lover that one descends in the social scale, both in the city and the country, the more freely could a woman come and go, within a certain distance from her house as this was necessary for her work. Her reclusion in the harem, a strict and continuous watch over her and her idle indolence only took place in noble or bourgeois families.*“⁴⁷⁰ Somit müssen für die Analyse der Rolle der Frau im Westen viele Faktoren bedacht werden, um ihre Position in patriarchalen und agnatischen Familienverhältnissen zu verstehen.

⁴⁶⁹ Waddy: Women in Muslim History, S. 91 u. 123.

⁴⁷⁰ Brunschvig, Robert: La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV siècle, zitiert nach Viguera Molins, María Jesus: A Borrowed Space: Andalusí and Maghribí Women in Chronicles, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.), Writing the feminine. Women in Arab Sources 165-180, London / New York 2002, S. 166.

1. DIE BERBER IM MAGHREB

Ibn Khaldūn (1332-1406), der bedeutende nordafrikanische Historiker, Geschichtsphilosoph und Staatsmann, ist der Verfasser einer der wichtigsten Quellen über die nomadische und sesshafte Bevölkerung des Maghreb⁴⁷¹. Ihm zufolge waren die Araber und Berber, „*die beiden Geschlechter, als deren Heimstatt der Maghrib von alters her bekannt ist, so dass man ihn sich ohne sie nicht mehr vorstellen kann (...)*.“⁴⁷²

An Hand antiker Quellen lassen sich laut Gerhard Walter Schuster die Berberstämme als politisch ungebunden und freiheitsliebend beschreiben, deren soziale und gesellschaftliche Einheit auf die Familie oder die Sippe beschränkt war. Verschont von Fremdeinflüssen, zeichneten sie sich durch ein ausgeprägtes Stammesbewusstsein aus.⁴⁷³ Ebenso beschreibt al-Umarî die Berber als ein Volk, das sich nur schwer bändigen ließ, jedoch zu seinen Lebzeiten dem marokkanischen Sultan Abū l Hassan, wenn auch nur in einem eingeschränkten Rahmen, unterstand. „...*chacun d’eux dans la mesure où ils sont capables d’obéir; ...*“.⁴⁷⁴

Nach Willy Gaiser waren die Bezeichnungen für die Berber in der Antike sehr vielfältig: „*In Tripolitanien und der Cyrenaika nannte man sie Libyer, Nasamonen und Psyller, in der angrenzenden Sahara Garamanten, im tunesischen Sahel Machlyer und Maxyer, im algerischen Atlasland Numidier (Massylier, Masäsylier), am Rande der algerischen Sahara Gätuler (Getulen), in Markokko Mauren und in der westlichen Sahara Mauretanier.*“⁴⁷⁵ Das Wort Berber ist eine von den Griechen, Ägyptern und Römern eingeführte Fremdbezeichnung, die die Stämme der Gätuler, Mauren, Nasamonen, Libyern und Garamanten unter dem Begriff *Barbari* zusammenfasste.⁴⁷⁶ Ibn Khaldūn bringt folgende

⁴⁷¹ Wenn ich mich in weiterer Folge auf den Maghreb beziehe, meine ich, anlehnend an Abun-Nasr, die Länder Marokko, Algerien, Tunesien und Libyen. Abun-Nasr, Jamil M: A history of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, S. 1.

⁴⁷² Ibn Khaldūn: Buch der Beispiele, S. 35.

⁴⁷³ Schuster, Gerhard Walter: Die Berber Nordwest-Afrikas im Spiegel der Antiken Quelle. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie, unter besonderer Berücksichtigung der schriftlichen Quellen (Dis.), Wien 1981, S. 391.

⁴⁷⁴ Al-’Umarî: Masâlik, S. 95.

⁴⁷⁵ Gaiser, Willy: Berbersiedlungen in Südmarokko, in: Tübinger Geographische Studien, Heft 26, Wilhelmy/Blume/Schröder/Schwalm (Hgs.), Tübingen 1968, S. 9.

⁴⁷⁶ Hirschberg, Walther: Völkerkunde Afrikas, Mannheim 1965, S. 25 u. 127. Vgl. auch Abun-Nasr: A history, S. 2.

Begriffserklärung: „*Le mot berbera signifie, en arabe, un mélange de cris inintelligibles; de là on dit, en parlant du lion, qu’il berbère, quand il pousse des rugissements confus.*“⁴⁷⁷

Eine Unterscheidung zwischen Berbern (Hamiten) und Arabern (Semiten) ist heute sehr schwierig.⁴⁷⁸ Nach Neumann setzte sich in der historischen Entwicklung das Wort Berber für die autochthonen Einwohner Nordafrikas durch, das heißt jene, die von der Arabisierung weitgehend verschont blieben.⁴⁷⁹ Von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus betrachtet, stellen die Berber keine einheitliche Ethnie dar, sondern unterteilen sich in viele Gruppierungen, die sich auf ihre Abstammung berufen, wie zum Beispiel die Kabylen und die Tuareg. Die Berber bezeichnen sich selbst als *amazigh* oder *amahagh*, was so viel wie >freier Mensch< bedeutet. Sie lebten wahrscheinlich freier als die arabischen Muslime, vor allem was die Rolle der Frau in der Gesellschaft betrifft.⁴⁸⁰ Die Tuareg und die Kabylen werden im Laufe meiner Analyse besonders berücksichtigt, da diese Ethnien trotz Islamisierung und Arabisierung viele ihrer Bräuche beibehalten haben.⁴⁸¹

Nach Gaiser blieben die Berber trotz Bekenntnis zur neuen Religion zunächst in ständiger Opposition zu den arabischen Muslimen.⁴⁸² Auch gemäß der Islamischen Enzyklopädie kann nicht exakt rekonstruiert werden, in welchen Schritten die Berber zum Islam konvertierten. Arabischen Quellen zufolge fielen sie zwölf Mal vom Islam ab, bis dieser schließlich im 12. Jahrhundert triumphierte.⁴⁸³ Gesichert scheint, dass die sesshaften und seminomadischen Stämme größeren Widerstand leisteten als die nomadischen Berber, die leichter in die kommerziellen und militärischen Bündnisse miteinbezogen werden

⁴⁷⁷ Ibn Khaldoun: *Histoire des Berbères et des Dynasties Musulmanes de l’Afrique Septentrionale* (Band 1). Traduite de l’Arabe par le Baron de Slane, Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Paris 1999, S. 168.

⁴⁷⁸ Hirschberg: *Völkerkunde*, S. 25 u. 127. Im 15. und 16. Jahrhundert wurde der Maghreb von verschiedenen Ländern beeinflusst und bekämpft. Spanien, Portugal und Frankreich waren die Hauptakteure im Kampf um die Vorherrschaft im westlichen Nordafrika. Der christliche Versuch die Berber zu missionieren blieb weitgehend erfolglos, da sich auf Grund der drohenden Fremdherrschaft die Berber und Araber immer mehr solidarisierten und eine Vermischung der beiden Völker noch stärker vorangetrieben wurde. Brandes: *Geschichte der Berber*, S. 190.

⁴⁷⁹ Neumann, Wolfgang: *Die Berber. Vielfalt und Einheit einer alten nordafrikanischen Kultur*, Köln 198, S. 12.

⁴⁸⁰ Gaiser: *Berbersiedlungen*, S. 9.

⁴⁸¹ Grasshoff, Malika: Die zentrale Stellung der Frau bei den Berbern Nordafrikas am Beispiel der Kabylinen, in: Göttner-Abendroth, Heide (Hg.): *Gesellschaft in Balance. Gender Gleichheit Konsens Kultur in matrilinearen, matrifokalen, matriarchalen Gesellschaften* 124-137. Dokumentation des 1. Weltkongresses für Matriachatsforschung 2003 in Luxemburg, Stuttgart 2006, S. 124.

⁴⁸² Gaiser: *Berbersiedlungen*, S. 26-28.

⁴⁸³ Gibb / Kramers / Lévi-Provençal / Schacht (Hgs.): *The Encyclopaedia of Islam*, S. 1178.

konnten.⁴⁸⁴ Die Nomaden beider Ethnien adaptierten die gegenseitigen Lebensweisen, da sich die arabischen und berberischen Beduinen in vielen Bereichen sehr ähnelten. Sie organisierten sich in Stammesföderationen unter der Führung arabischer Emire oder berberischer Kaida. In allen Stämmen existierten nomadische, sesshafte und halbnomadische Familien, die vorwiegend patriarchal geprägt waren und nach ähnlichen Ehrbegriffen handelten.⁴⁸⁵ Auf Grund der kontinuierlichen Auseinandersetzungen ist die Geschichte des Maghreb mit einem langsamen, aber kontinuierlichen Verschwinden der indigenen Bevölkerung verbunden, hervorgerufen durch die Arabisierung (ein linguistisches Phänomen) und Islamisierung (ein religiöses und politisches Phänomen) Nordafrikas, wodurch der Maghreb und die berberische Bevölkerung immer mehr an den Orient gebunden wurden.⁴⁸⁶

2. KORAN VERSUS GEWOHNHEITSRECHT

Wie bereits erwähnt war die Islamisierung des Maghreb vom heftigen militärischen Widerstand der Berber begleitet. Der Protest gegen die Invasoren und ihre Religion zeigte sich laut Robert Montagne in zweifacher Ausprägung: einerseits in der Formierung heterodoxer Sekten (*Hārigitentum*), um den Einschränkungen des neuen Glaubens zu entgehen und sich vom Kalifat in Damaskus und dem Statthalter in Kairuan abzuwenden, und andererseits durch das Ausüben eines strengen Puritanismus, der die Regeln des orthodoxen Islams bei weitem übertraf.⁴⁸⁷ Wenn man den Ausführungen der Enzyklopädie für Religion und Ethik Glauben schenken kann, so bevorzugten die Berber das Schisma anstatt der Orthodoxie. „*The history of the Musalmān Berbers is simple to unfold. Originally they were Sunnites, but soon they enthusiastically welcomed the most levelling ideas of Islām, and declared themselves for the various Kharijite sects.*“⁴⁸⁸ Trotz des Widerstandes drang der Islam immer mehr in die Lebenswelt der Berber ein. Die Offenbarungen im Koran und die Lebensweise der Araber färbten ihre Traditionen und Bräuche und die Scharia ersetzte nach und nach das Gewohnheitsrecht. Folglich führte das

⁴⁸⁴ Feldbauer: Die islamische Welt, S. 130.

⁴⁸⁵ Brandes: Geschichte der Berber, S. 104f.

⁴⁸⁶ Montagne, Robert: The Berbers. Their social and political organisation, London 1973, S. 3.-8.

⁴⁸⁷ Die Almoraviden, berberische Nomaden, kontrollierten unter dem Banner eines reineren Islams den Maghreb und al-Andalus. Ebd., S. 8-10. Vgl. auch Halm, Heinz: Die Berberreiche des Westens, in: Noth, Albrecht / Paul, Jürgen (Hgs.): Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt. Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte, Band. 1, 195-217, Würzburg 1998, S. 197.

⁴⁸⁸ Hastings, James (Hg.): Encyclopaedia of Religion and Ethics in 12 Bänden, Edinburgh / New York 1909, S. 515f.

Aufeinandertreffen unterschiedlicher Religionen und Bräuche zu einer religiös-kulturellen Verschmelzung, die die Geschichte des Maghreb bis heute prägt.⁴⁸⁹

Mathias Pätzold schreibt in der Vorbemerkung zum „Buch der Beispiele“ von Ibn Khaldūn, dass eine ethnische Heterogenität bestehen blieb, obwohl durch die Arabisierung die ethno-kulturelle Symbiose unaufhaltsam war.⁴⁹⁰ In anderen Worten, auf Grund des berberischen Substrats kristallisierten sich unterschiedliche Ausprägungen des Islams im Maghreb heraus.⁴⁹¹ Da es in diesem Kapitel darum geht, die Sonderrolle der islamischen Frau im Maghreb darzustellen, muss wie in Arabien das vorislamische Substrat Eingang in die Überlegungen finden. Der Historiker Wolfgang Neumann schreibt der vorislamischen Epoche Nordafrikas zunächst keine Bedeutung im Bewusstsein der Völker zu. *„Die Tatsache, dass die Berber sich von der Urbevölkerung des Maghreb herleiten, die schon vor den Arabern und vor der Herrschaft des Islam das Land bewohnte, tritt nicht in das Bewusstsein der berberischen Bevölkerung.“*⁴⁹² Seiner Ansicht nach fehlten den Berbern ein einheitliches Identitätsempfinden und das Bewusstsein einer einheitlichen Nation. Demnach existierte keine einheitliche Tradition, die als Substrat den islamischen Glauben beeinflussen hätte können. Neumann sieht die unterschiedlichen Ausprägungen des Islams vielmehr bedingt durch die Opposition Stadt / Land. Vor allem färbten die unterschiedlichen Gewohnheitsrechte der ländlichen Familien – bei Berbern und Arabern gleichermaßen – das islamische Recht.⁴⁹³ Merner führt die freiere Ausübung der islamischen Religion im Maghreb auf das Nomadenleben der Stämme zurück, da er in diesen Kulturen das Einhalten der muslimischen Regeln als unmöglich erachtet. Ausgangspunkt des religiösen Fanatismus waren die Städte; die herumziehenden Familien praktizierten neben islamischen Vorschriften vorislamische Bräuche wie den Schamanismus.⁴⁹⁴ Nach C. H. Becker ist der Islam *„nicht bei den Beduinen geboren und gewachsen, sondern in der städtischen Kultur des ausgehenden Hellenismus. Er ist durch und durch Kultur- und nicht Wüstenreligion“*.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Hastings (Hg.): Encyclopaedia, S. 12.

⁴⁹⁰ Ibn Khaldūn: Buch der Beispiele. S. 6.

⁴⁹¹ Gaiser: Berberstämme, S. 31.

⁴⁹² Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 18.

⁴⁹³ Ebd., S. 18f.

⁴⁹⁴ Merner, Paul-Gerhardt: Das Nomadentum im nordwestlichen Afrika, in: Krebs, Norbert / Lehmann, Herbert (Hgs.): Berliner geographische Arbeiten, Heft 12, Geographisches Institut der Universität Berlin, Berlin 1937, S. 33.

⁴⁹⁵ H. Becker: Islam und Wirtschaft. Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient, zitiert nach Merner: Das Nomadentum, S. 74.

Diese Auffassung vertritt auch Camille Lacoste-Dujardin. Sie beschreibt die rurale Gesellschaft des Maghreb als „relativ homogen“, im Gegensatz zu den unterschiedlichen sozialen urbanen Schichten. Die Autorin charakterisiert die Situation der Frau in den Städten als sehr viel ungerechter und restriktiver, da in den wohlhabenden Gesellschaftsschichten das Einhalten der Etikette und das Bewahren der Familienehre eine viel rigidiere Durchführung der islamischen Gesetze nach sich zog. Den Worten Lacoste-Dujardin folgend: *„Die Privilegien dieser Gesellschaftsschicht – finanzielle Sicherheit, angenehme Wohnverhältnisse, Domestiken und Sklaven, Muße oder dem Prestige dienende Beschäftigungen, ein luxuriöses Leben, gesellschaftliche Vergnügungen – sie ließen die Frauen auch die Unannehmlichkeiten in Kauf nehmen: das Eingesperrtsein, die Polygamie die jedoch eine gewisse, durch den Sohn erreichbare Machtposition innerhalb der Männergesellschaft nicht ausschloß.“*⁴⁹⁶

Polygame Beziehungen und die Geschlechtertrennung waren in der Oberschicht die Norm. In den Haremsgemächern der Bourgeoisie entwickelte sich eine intensive Beziehung zwischen den Frauen. Das heißt die Mutter-Tochter Beziehung war viel vertrauter als jene mit den Söhnen, die bereits im frühen Kindesalter auf Grund ihrer Ausbildung die Frauengemächer verließen. Diese Solidarität muss hier ausdrücklich erwähnt werden, da in den ländlichen Gebieten die Töchter unter der strengen, emotionslosen Erziehung ihrer Mutter zu leiden hatten, die Söhne hingegen – nach Lacoste-Dujardin – das einzige Objekt der mütterlichen Zuneigung waren.⁴⁹⁷ Dennoch war es innerhalb dieses patriarchalen Systems – ähnlich wie im osmanischen Harem – möglich, durch den Sohn und in der Rolle der (Schwieger)mutter Macht auszuüben. Diese Tatsache wird vor allem in den ruralen Gebieten deutlich, auf die ich in den nächsten Abschnitten genauer eingehen werde. Hier wird der Frau nach Paul-Gerhardt Merner ein gewisser Respekt gezollt, der den Musliminnen mehr Freiheiten ermöglicht als in den Städten.⁴⁹⁸

Auch das Tragen des Schleiers wurde den Mädchen in der urbanen Bourgeoisie bei Verlassen des Hauses bereits im Alter zwischen 12 und 15 Jahren abverlangt. Die Auftritte in der Öffentlichkeit waren allerdings selten. Die Frauen auf dem Land trugen keinen Schleier, außer wenn sie in die Stadt kamen und dann nur, um der gesellschaftlichen

⁴⁹⁶ Lacoste-Dujardin, Camille: Mütter gegen Frauen. Mutterherrschaft im Maghreb, Zürich 1990¹, S. 170f.

⁴⁹⁷ Aus der *adab* Literatur lässt sich entnehmen, dass auch im Abbasiden-Kalifat die Mutter-Sohn Beziehung sehr eng war.

⁴⁹⁸ Merner: Das Nomadentum, S. 31.

Etikette zu entsprechen. In Anlehnung an die Frauen des Propheten trugen viele Frauen den Schleier, um sich vor Übergriffen der Männer zu schützen.⁴⁹⁹

3. EXKURS: MYSTIK

In diesem Zusammenhang scheint es mir auch interessant, kurz das Phänomen der Mystik zu erwähnen, die einen bedeutenden Einfluss auf die Muslime Nordafrikas ausübte. Die schriftliche Fixierung der Schia und Sunna konnte laut Brentjes die Sorgen und Nöte der Menschen im Laufe der Zeit nicht mehr ausreichend befriedigen. Er ist der Auffassung, dass die Mystik (Sufismus) als Opposition zu den herrschenden Eliten entstand, die ihre Macht durch amtierende Religionsgelehrte rechtfertigen ließen. Brentjes erklärt das Phänomen der Mystik wie folgt: *„Die Mystik reflektierte die unterschiedlichsten Strömungen der islamischen Staatenwelt, befähigte den Islam zu einer weitreichenden Anpassungsfähigkeit und erlaubte seine vielseitige Interpretierbarkeit durch soziale und ideologische Strömungen unterschiedlichster Art. (...) In ihr gingen die vorislamischen Traditionen Nordafrikas und Spaniens auf und vereinigten sich mit dem Erbe des Ostens zur Kultur des Maghrib und seiner Völker, (...)“*⁵⁰⁰

Im Maghreb nahm der Sufismus eine Sonderform an, die vor allem bei den Völkern im marokkanischen Atlasgebirge praktiziert wurde und dort als Maraboutismus bekannt war, der im sozialen Leben der Menschen eine wichtige Rolle spielte und auch den Frauen ein relativ hohes Ansehen in der Öffentlichkeit ermöglichte. Im Maraboutismus spielte die Heiligenverehrung⁵⁰¹ eine wichtige Rolle. Die Mystik war nach Sossie Andezian ein „polymorphes“ und „polysemisches“ Phänomen, das gleichzeitig die endgültige Islamisierung des Maghreb ermöglichte und die Herausbildung lokaler Identitäten förderte.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 70.

⁵⁰⁰ Brentjes: Die Mauren, S. 59.

⁵⁰¹ Die Heiligenverehrung wurzelt im arabischen Heidentum. Auch in Afrika fiel die Anbetung von Heiligen bei den Berbern auf fruchtbaren Boden. Ihr Glaube an die Wahrsagerei und an Heilige wurzelt auch in den ursprünglichen Glaubensvorstellungen der Berber. Westermarck, Edward: Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. Lectures on the Traces of Pagan Beliefs, Customs, Folklore, Practises and Rituals Survival in the Popular Religion and Magic of Islamic Peoples. With addition of Critical Notes, References and an Index, Amsterdam 1973, S. 95 Auch in al-Andalus wird die Verehrung von Heiligen häufig praktiziert. Hier unternehmen die Menschen gemeinsame christlich-islamische Pilgerreisen zu Heiligengräbern und die Muslime Spaniens haben außerdem ihre eigene Jungfrau, nämlich Fatima, die Prophetentochter. Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 89.

⁵⁰² Andezian, Sossie: Femmes et religion en islam: un couple maudit?, in: CLIO Histoire, Femmes et Sociétés. Femmes et Religions, Band. 2, S. 181-199, Toulouse 1995, S. 183.

Die Praktiken des Maraboutismus betrafen sowohl die Männer als auch die Frauen. Frauen leiteten Seancen, die von Lobgesängen und Litaneien begleitet wurden. Die Frauen, die diese Rituale führten, fungierten ebenso als Ratgeberinnen und nahmen somit eine wichtige Funktion als geistliche und soziale Autorität in der Gesellschaft ein. Die Frauen erbten dieses Amt nach dem Tod ihres Vaters, falls kein männlicher Nachkomme existierte, und sie wurden gleichermaßen von Frauen und Männern geehrt. Auch Ehefrauen von Maraboutisten oder jene, denen besondere Frömmigkeit zugesprochen wurde, konnten ihre Männer vertreten und diese religiöse Funktion übernehmen. In manchen Fällen traten die Frauen, die einer „Bruder-, (also eigentlich Schwester-)schaft“ angehörten, und auf Grund ihrer asketischen Lebensweise, ihrer Intelligenz, ihrer religiösen Belesenheit und ihrer sozialen Hingabe diese Aufgabe an.⁵⁰³ Viele Autoren folgen der Auffassung, dass die Mystik für die Frau innerhalb islamischer Strukturen die meisten Möglichkeiten eröffnete, eine aktive Rolle im sozialen und religiösen Leben zu spielen. Einige Frauen waren Sufi *Scheiks*, die auch Menschen des anderen Geschlechts betreuen konnten, da auf mystischer, spiritueller Ebene die Sexualität keine Rolle spielte. Ferner lebten viele Maraboutistinnen im Zölibat, um sich, wie Mernissi glaubt, von der männlichen Unterdrückung loszusagen. Allerdings spielte die Jungfräulichkeit der Frau im Sufismus generell eine große Rolle.⁵⁰⁴

Als Zwischenergebnis kann festgehalten werden, dass nicht nur die unterschiedlichen Gewohnheitsrechte, sondern auch die Opposition Stadt / Land den Islam prägten. Demnach blieb das Große Schisma zwischen Sunniten und Schiiten in Arabien nicht das einzige in der Geschichte des Islams. Im Maghreb führte die Herausbildung unterschiedlicher Sekten, wie die mystischen Strömungen oder das Hārigitentum, zu heterogenen Lebensweisen basierend auf dem islamischen Glauben. Diese Entwicklungen ermöglichten es auch den Frauen, zumindest innerhalb eines patriarchalischen Wertesystems eine gewisse Machtposition zu erreichen und – wenn auch stammesabhängig – öffentliches Ansehen zu erlangen.

4. DISKURS: MATRIARCHALE STRUKTUREN IM MAGHREB

Um der charakteristischen Beschreibung der ruralen Dorfgemeinschaften gerecht zu werden, muss zunächst der Familienverband, die kleinste soziale Einheit, untersucht werden. Lacoste-Dujardin, die eine ausführliche Studie über die Mutterherrschaft im

⁵⁰³ Andezian: femmes, S. 184-186.

⁵⁰⁴ Van Beek: Images, S. 206-209.

Maghreb veröffentlichte, stellt sich die Frage, ob sich Spuren eines frühen Matriarchats in einem „Gebiet des patriarchalischen Despotismus“ finden lassen, was sie selbst als wenig wahrscheinlich erachtet. *„Wahrscheinlicher ist jedoch, daß solche Annahmen nicht weiterführen, daß diese angeblichen Widersprüche wohl eher dialektisch zu verstehen sind und ein- und derselben Logik entspringen: der Logik des Patriarchats das Platz macht für eine Gegenmacht der Frauen (ein häusliches Matriarchat?), die für den Fortbestand des männlichen Geschlechts notwendig sind: Die Mütter von Söhnen.“*⁵⁰⁵ Demnach vermutet sie keine matriarchalen Familienstrukturen, sondern Spuren matriarchaler Züge innerhalb patriarchaler Verhältnisse. Der Titel der Forschungsarbeit „Mütter gegen Frauen“ beschreibt die Situation der traditionellen ländlichen Familien im Maghreb.⁵⁰⁶ In diesen patrilinearen und patriarchalen Lebensbedingungen gelingt es den Müttern von Söhnen noch heute, sich in ihrer häuslichen Lebenswelt zu emanzipieren, allerdings auf Kosten der Mädchen und jungen Frauen. Lacoste-Dujardin zufolge werden die Töchter von den Vätern in den privaten häuslichen Bereich verbannt und von den Müttern, den Komplizinnen dieser Väter, kontrolliert. *„Die Isolierung des jungen Mädchens wird also von den Männern erzwungen und von den Frauen als Stellvertreterinnen des Patriarchats durchgesetzt. Die Mütter, die Tanten, die Großmütter vereinen ihre Bemühungen, um das junge Mädchen mit einem Netz von Kontrollen zu umgeben.“* Ferner argumentiert sie: *„Es hat beinahe den Anschein, als ob die Macht der Mütter auf Kosten der jungen Frauen ginge. Somit ist die Mutterherrschaft die einzige Chance für die jungen Frauen, sich selbst verwirklichen zu können.“*⁵⁰⁷

Die Autorin beschreibt die Herrschaft der Mutter als „soziales Matriarchat“ und als Antwort auf das „Agnatentum“, das allerdings auf den privaten, inoffiziellen, von den Männern zugewiesenen Bereich beschränkt war. Die unterdrückte Individualität der Mütter und Schwiegermütter wird gegen die jungen Frauen, die Mitbewohnerinnen dieser Sphäre, gerichtet. Lacoste-Dujardin sieht die Herrschaft der Mütter, die aus einem patrilinearen System heraus geboren wird, als Gewährleistung für den Fortbestand dieser Gesellschaft. Auch wenn dieses eingeschränkte Matriarchat aus dieser Wertegesellschaft geboren wird, sollten meiner Meinung nach vor allem die Möglichkeiten der älteren Frauen nicht unterschätzt werden. Die Autorität über das Haus ermöglicht ihnen gleichermaßen eine gewisse Autorität über die Männer. Der Einfluss, den sie auf ihre Söhne ausüben, wirkt in

⁵⁰⁵ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 11f.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 150.

⁵⁰⁷ Ebd., S. 70.

vielen Fällen über die häusliche Sphäre hinaus. Das scheint mir nicht verwunderlich, da, wie ich bereits bei der Beschreibung des osmanischen Serails gezeigt habe, die Frauen innerhalb ihrer Möglichkeiten ihren eigenen Herrschaftsbereich etablieren konnten. Vor allem die Sexualität galt als Waffe der Frau, die in Verbindung mit der weiblichen List in der Kabylei als „Wissenschaft der Frau“ bezeichnet wird.⁵⁰⁸ Nach Lacoste-Dujardin üben die Frauen bis heute nicht nur große Macht über ihre Söhne, sondern auch über die Ehemänner aus, wie das kabyllische Sprichwort errahnen lässt: Es beschreibt den Mann als jemanden, der „*außer Haus den Löwen spielt, zu Hause aber ein Hasenfuß ist.*“⁵⁰⁹

Abgesehen von der Mutterschaft steht damit auch die weibliche Sexualität im Mittelpunkt von Lacoste-Dujardins Analyse. Die Teilnahme an einer kabyllischen Hochzeitsfeier ermöglicht ihr – retrospektiv - den Blick auf die traditionellen Bräuche im Maghreb. Der Tanz der Frauen, ein wichtiger Bestandteil der Feierlichkeiten, wird von der Autorin als „*Einladung zu sexueller Betätigung*“ interpretiert, da die Hochzeit den „*sexuell aktiven Lebensabschnitt*“ der Frau einleitet. Ferner zeigt dieser Ausdruckstanz die Wichtigkeit der Sexualität, die von den Frauen als Waffe eingesetzt wird. Die Männerbürden den Frauen eine Sexualität im Dienste der patrilinearen Gesellschaft auf, in anderen Worten, die wichtigste Aufgabe besteht in der Mutterschaft, wodurch sie allerdings Macht über die Männer erlangen können. Lacoste-Dujardin folgert, dass die Männer der weiblichen Sexualität deswegen Grenzen setzen, weil sie Angst haben, sie nicht gänzlich kontrollieren zu können. Der zwingende Erhalt der Jungfräulichkeit sowie die öffentlich zur Schau gestellte Defloration und die Unmöglichkeit der eigenständigen Partnerwahl sind einige der Einschränkungen, die der Frau anhaften. Auch die Verbannung der Frauen in den privaten inoffiziellen Bereich ist das Resultat der männlichen Angst, die weibliche Sexualität nicht gänzlich ihrem Willen unterordnen zu können.⁵¹⁰

Auch Montagne beschreibt die Familie als patriarchal und agnatisch und bezweifelt somit das Vorkommen matriarchaler Strukturen im Maghreb, auch wenn er sie in der historischen Entwicklung Nordafrikas nicht gänzlich ausschließt. „*But even if one accepts the possibility that the matriarchal family among the Tuareg, for example, might have been, in remote*

⁵⁰⁸ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 120-122 u. 138.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 92.

⁵¹⁰ Ebd., S. 38-40 u. 50f. In manchen Völkern fanden die Männer eine radikalere Möglichkeit, die Sexualität der Frauen zu unterdrücken, nämlich durch die Verstümmelung der Klitoris. Im Maghreb wird die Frau nicht beschnitten, die Lust am Geschlechtsverkehr wird durch die Verurteilung zur Passivität unterbunden. Ebd., S. 134.

*antiquity, the normal indigenous form of organisation, it must be pointed out that, throughout almost all of North Africa, even if this was once true, it has now entirely disappeared and has been replaced by an agnatic mode of kinship organisation as strict as that found in early Rome.*⁵¹¹

Nicht nur die Frage des Matriarchats, sondern auch die Frage über das Vorkommen matrilinearere Gesellschaften ist in der Literatur umstritten. Neumann charakterisiert die Verwandtschaftsbeziehungen der Tuareg nicht als matriarchal, aber als matrilinear, was nicht unbedingt Vorteile für die Frau bedeutet, wie ich bereits bei den arabischen Beduinen gezeigt habe. Die Matrilinearität entpuppt sich ferner nicht als die einzige Familienform der Tuareg. Mit der Islamisierung hielten vermehrt patrilineare Verwandtschaftsbeziehungen Einzug in ihre Gesellschaft, obwohl die Patrilinearität, so konstatiert Neumann, wahrscheinlich schon vor den Eroberungszügen der Araber in verschiedenen Stämmen auftrat.⁵¹²

Sylvia Maria Haas betont hingegen ebenso wie H      Claudot-Hawad die matrilinearen Familienstrukturen der Tuareg trotz der Islamisierung. *„Das Herz des bewohnten Raumes ist das Zelt, das Zelt, in dem er geboren wurde, das Zelt seiner Mutter, und danach das Zelt seiner Frau. Das Zelt (ehen) ist Synonym für Ehe, Gattin, Herrin des Zeltes, und die gesamte uterine Linie, ausgehend von einer „Ahnfrau“, die dieses Zelt und damit die gesamte Linie begründet hat.“*⁵¹³ Bei einer Scheidung oder dem Tod der Frau muss der Mann das Zelt wieder verlassen. Ihre Autonomie ist durch ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit gesichert, da sie ihre eigenen Tiere, Sklaven und Güter besitzt.⁵¹⁴

Claudot-Hawad vermutet, dass einige Stämme der Tuareg dennoch überwiegend matrizenristisch organisiert waren, das hei    die Abstammung über die Mutter definiert wurde, obwohl sie patrilineare Verwandtschaftsbezeichnungen pflegten. Frauen

⁵¹¹ Montagne: The Berbers, S. 28.

⁵¹² Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 199f. Die Existenz von matrilinearen und patrilinearen Strukturen bei den Tuareg vermutet auch Keenan. Er sieht diese allerdings klassenbezogen. Dem „Adel“ schreibt er matrilineare, den „Vasallen“ patrilineare Familienstrukturen zu. Keenan, Jeremy: The Tuareg. People of Ahaggar, London 1977, S. 108.

⁵¹³ Haas, Sylvia Maria: Die Braut-Frau. Einige Überlegungen zur Kultur und Gesellschaft der Tuareg unter besonderer Berücksichtigung der Kel Ahaggar (Algerien). Gedanken zur nomadischen Lebensweise, Geisterglauben, sozialer Hierarchie und Ehe (Dis.), Wien 2002., S. 73. Vgl. auch Claudot-Hawad, H     : Matriarchale Gesellschaft der Gegenwart – Afrika, Amerika 108-124, in: G  ttner-Abendroth, Heide (Hg.): Gesellschaft in Balance. Gender Gleichheit Konsens Kultur in matrilinearen, matrifokalen, matriarchalen Gesellschaften, Stuttgart 2006.

⁵¹⁴ Ebd., S. 73f.

bezeichneten alle Nachkommen innerhalb ihrer Verwandtschaftsgruppe als „ihre Kinder“.⁵¹⁵ Bereits aus arabischen Quellen erfahren wir über die matrilinearen Strukturen der Tuareg. Ibn Battúta, der die islamischen Länder des Mittelalters bereiste, berichtet Folgendes über die Gesellschaft der Massúfa-Tuareg:

*„Their women are of surpassing beauty, and are shown more respect than the men.(...) no one claims descent from his father, but on the contrary from his mother's brother. A person's heirs are his sister's sons, not his own sons. (...) these people are Muslims, punctilious in observing the hours of prayer, studying books of law, and memorizing the Koran.“*⁵¹⁶

Die Wichtigkeit des Weiblichen zeigt sich in der Tuareggesellschaft in den Gründungsmythen verschiedener Stämme. So führten nicht nur die Familien, sondern auch klanübergreifende Verbindungen ihren Ursprung auf eine Ahnin zurück. In den Mythen ist die Identität der Männer unbekannt. Diese Tatsache ist in vielen Berberstämmen verbreitet.⁵¹⁷

5. HOCHZEIT UND FAMILIENSTRUKTUREN

Die Familien des Maghreb sind nach Schuster überwiegend monogam organisiert, obwohl auch Polygamie verbreitet war. Allerdings vermutete er auf Grund der einfachen Lebensverhältnisse und aus wirtschaftlichen Gründen in den ländlichen Gegenden die Einehe. Polygame Ehen werden vor allem in den Städten geschlossen. Die Polygamie dürfte, wenn wir antiken Quellen Glauben schenken, bereits in vorislamischer Zeit im Maghreb verwurzelt gewesen sein. Sallust berichtet über Polygamie bei den Numidern und Mauren.

*„Doch scheint den Numiden und Mauren diese Verbindung (die Ehe) nicht wichtig, denn jeder nimmt, gemäß seinem Vermögen, so viele Gattinnen, als er will (...)“*⁵¹⁸

Auch Neumann vertritt wie Schuster die Ansicht, Monogamie sei die vorherrschende Familienform. Er verweist jedoch auf eine hohe Scheidungsrate und relativ rasch

⁵¹⁵ Claudot-Hawad: Matriarchale Gesellschaften, S. 112.

⁵¹⁶ Battúta: Travels, S. 321.

⁵¹⁷ Claudot-Hawad: Matriarchale Gesellschaft, S. 113.

⁵¹⁸ Sallust zitiert bei Schuster: Die Berber Nordwest-Afrikas, S. 395.

aufeinander folgende Hochzeiten. Demnach vermutet er im Maghreb den Brauch der „Vielehe in der Zeit“.⁵¹⁹

Bereits bei der Hochzeit zeigte sich, dass das Alter über die Rechte und Pflichten der Frauen bestimmte. Das Mitentscheidungsrecht der jungen Mädchen bei der Partnerwahl war meistens nicht existent. In dem Bericht von Lacoste-Dujardin wird ersichtlich, dass auch im Maghreb das Schweigen des Mädchens als Zustimmung zur Hochzeit gedeutet wurde. Ihre augenscheinliche Passivität ermöglichte der zukünftigen Schwiegermutter auch die alleinige Autorität im Haushalt.⁵²⁰ Neumann beschreibt die Mädchen als „Austauschobjekte“. Sie haben die Funktion als „*Gaben und Gegengaben im Spiel der Ehre und auf der Suche nach Bündnissen*.“ Persönliche Wünsche werden nicht berücksichtigt, da die Hochzeit vordergründig politischen und wirtschaftlichen, aber auch sozialen Motiven diene. Er gesteht jedoch ein, dass in einigen Stämmen die Töchter ein Mitentscheidungsrecht hatten und dann freier waren als die Araberinnen. Das Recht, eigenständig einen Partner zu wählen, wurzelt in vorislamischen Traditionen. In vielen Familien durften die Frauen bei einer zweiten Eheschließung – die sehr oft vorkam – frei entscheiden.⁵²¹

In Südmarokko wurden die Mädchen gewisser Stämme in die Partnerwahl miteinbezogen. Auch der junge Mann konnte gegebenenfalls seine eigene Wahl treffen, oft hörte er aber auf den Wunsch des Vaters. Eine alte Frau, die bereits großes Ansehen genoss, wurde als Vermittlerin auserkoren. Lehnte das Mädchen ab, gab auch ihr Vater keine Zustimmung.⁵²² Andere Stämme Südmarokkos wiederum zwangen die Kinder zur Ehe.⁵²³ Bei den Tuareg genossen die Frauen größere Freiheiten bei der Partnerwahl. Die Mädchen durften nach der Hochzeit in dem Klan der Eltern bleiben und wurden wie auch bei den matrilinearen Stämmen des präislamischen Arabiens vom Ehemann besucht. Die Übergangszeit, wo die Frau noch nicht mit dem Mann zusammenlebte, dauerte in der Regel bis zu einem Jahr. Manchmal erstreckte sich diese Periode auf fünf Jahre. Sylvia Haas bezeichnet die Ehefrau in dieser Zeit als Braut-Frau.⁵²⁴ Dass die Berberstämme trotz Islamisierung ihren eigenen

⁵¹⁹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 144.

⁵²⁰ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 27.

⁵²¹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 144. Vgl. auch Fuchs, Karl Ludwig: Familienleben und Gesellschaftsformen nordwestafrikanischer Berberstämme (Dis.) Wien 1955., S. 136.

⁵²² Fuchs: Familienleben, S. 136f.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Keenan, Jeremy: Lesser Gods of the Sahara. Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria, London / Portland / Oregon 2004, S. 123.

Sitten und Bräuche nachgingen, zeigte auch der Brauch in der Kabylei, wo nach Makilam im Gegensatz zu den Tuareg die Mädchen schon vor der Hochzeit einige Zeit bei den Schwiegereltern leben mussten.⁵²⁵

Das Heiratsalter war stammes- und regionalspezifisch unterschiedlich. In Marokko wurden Ehen bereits im Alter zwischen 12 und 14 Jahren geschlossen. Auch beim Heiratsalter zeigt sich, dass die Berberinnen des Rif, die weniger dem arabischen Einfluss ausgesetzt waren, eine größere Autonomie besaßen, da die Hochzeiten erst zwischen 14 und 16 Jahren geschlossen wurden.⁵²⁶ Die Tuareg heirateten im Vergleich zu anderen Berberstämmen sehr spät. Männer waren zwischen 30 und 35 Jahren alt, Frauen zwischen 20 und 25. Haas erklärt sich diese Tatsache auf Grund des Brauches des *ahal*. Eine andere Erklärung resultiert aus der Tradition, die Kinder nach der Reihenfolge der Geburt zu verheiraten.⁵²⁷ In der Kabylei wurde das Mädchen in der Regel gleich nach der ersten Menstruationsblutung verheiratet.⁵²⁸

Die höhere Stellung der älteren Frauen, vor allem der (Schwieger)mütter, zeigte sich unter anderem durch ihr Auftreten als Heiratsvermittlerinnen. Bereits wenige Wochen nach der Geburt eines Kindes suchten sie nach einem geeigneten Ehepartner.⁵²⁹ Bei den Tuareg und in der Kabylei schlug die Mutter mit Unterstützung ihrer Schwestern und Töchter eine potentielle Braut vor. Der Sohn stimmte aus Respekt gegenüber seinen Eltern und wegen ökonomischer Gründe der Hochzeit im Regelfall zu. Grasshoff fasst die Situation treffend zusammen: „*Es ist eine Gesellschaftsform, in der die Frauen die Schwiegertöchter wählen.*“⁵³⁰

Mernissi stellt zwar fest, dass der Vater theoretisch das Recht hatte die Hochzeit zu arrangieren, da er auch die Brautgabe aushandelte, aber de facto war es die Mutter, die das

⁵²⁵ Makilam: Die Magie kabylicher Frauen und die Einheit einer traditionellen Berbergesellschaft, Bremen 2007, S. 211.

⁵²⁶ Fuchs: Familienleben, S. 132.

⁵²⁷ Keenan: Lesser Gods, S. 126. Vgl. auch Haas: Die Braut-Frau, S. 110f. Heute sind diese späten Hochzeitsschließungen unüblich geworden und die Tuareg folgen strengeren islamischen Gesetzen, wonach Mädchen bereits kurze Zeit nach ihrer ersten Menstruation an viel ältere Männer verheiratet werden. Haas: Die Braut-Frau, S. 110f.

⁵²⁸ Grasshoff.: Stellung der Frau, S. 130 u. 133-135. Vgl. auch Makilam: Magie kabylicher Frauen, S. 25-30.

⁵²⁹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 144-146.

⁵³⁰ Grasshoff: Stellung der Frau, S. 149. Vgl. auch Haas: Die Braut-Frau, S. 117. In der Osmanischen Gesellschaft gab es Heiratsvermittlerinnen (*gözücü*), die unangemeldet Familien aufsuchten, um die Fähigkeiten der Mädchen im Haushalt zu prüfen und sie anschließend mit Männern unterschiedlichen Alters, die nicht fähig waren, selber eine Ehefrau zu finden, verkuppelte. Dieser Brauch war bis in die 1960er in der Gesellschaft etabliert. Croutier Lytle: Harem, S. 146.

Zeremoniell organisierte.⁵³¹ Sie wurde auch bei den Vereinbarungen des Ehevertrages zu Rate gezogen.⁵³² Außerdem bestand die Möglichkeit, dass sich der Sohn auf Wunsch seiner Mutter scheiden ließ, wenn sie zum Beispiel auf die Ehefrau eifersüchtig war.⁵³³

In Marokko holte die potentielle Schwiegermutter in den Badehäusern Informationen über ihre zukünftige Schwiegertochter ein, wo sie fern ab von männlichem Einfluss die Mädchen unter die Lupe nehmen konnte. Die Auserwählte wurde auf körperliche Unversehrtheit überprüft, das heißt die Mutter machte sich ein Bild über die Gesundheit der jungen Frau. Sie kontrollierte das Mädchen auf Hautkrankheiten oder Mundgeruch. Beide Faktoren wirkten sich negativ auf ihre Beurteilung aus. Somit hatte das Badehaus nicht nur die Funktion als Reinigungsanstalt, sondern auch als Informationszentrum, wo vor allem Frauen Familiengeheimnisse austauschten. Durch das alleinige Wissen über die zukünftige Braut vergrößerten die Mütter ihren Einflussbereich und unterdrückten gleichzeitig die Macht ihrer Söhne und den Einfluss der anderen Männer.⁵³⁴

Lacoste-Dujardin stellt in diesem Zusammenhang für die Kabylei fest, dass der Sohn viel mehr aus Liebe zu seiner Mutter als zu seiner zukünftigen Ehefrau heiratete. Die junge Frau zog in das Haus der Schwiegermutter und war ab diesem Zeitpunkt der „*Dyade Mutter-Sohn*“ untergeordnet. Lacoste-Dujardin beschreibt ihre Existenz im neuen Haushalt bis zur Geburt ihres eigenen Sohnes als jene eines Dienstmädchens.⁵³⁵ Somit wurde neben dem Ehemann die Schwiegermutter wie auch im Sultanshareem zur größten Herausforderung für die junge Ehefrau. Mernissi argumentiert im Zuge der Analyse über die Rolle der Schwiegermutter in einer traditionellen Ehe, dass sie die größte Bürde für die Ehe eines jungen Brautpaares darstellte. Die Autorin geht so weit zu behaupten, dass, „... *in den islamischen Gesellschaften (...)die einzige Frau, die der Mann lieben darf, ohne sich lächerlich zu machen, seine Mutter zu sein scheint*“.⁵³⁶

⁵³¹ Mernissi: Geschlecht, S. 135f.

⁵³² Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 144-146. Vgl. auch Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 82f.

⁵³³ Makilam: Magie kabylicher Frauen, S. 266.

⁵³⁴ Mernissi: Geschlecht, S. 135f.

⁵³⁵ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 38. u. 46.

⁵³⁶ Mernissi: Geschlecht, S. 133. Mernissi geht von der These aus, dass sich ältere Frauen, die nach der Menopause ihre Sexualität auf Grund gesellschaftlicher Regeln nicht mehr ausüben durften und deren Männer sich jüngere Frauen suchten, als Kompensation ihren Söhnen zuwandten. Bezeichnenderweise werden Schwiegermütter als asexuell charakterisiert. Ebd., S. 137f.

Demnach wurde der Frau erst bei einer Schwangerschaft – vor allem bei der Geburt eines Sohnes - Respekt gezollt. War die Ehefrau vor ihrer Mutterschaft mehr Dienerin als Partnerin, erhielt sie bei einer Schwangerschaft besondere Privilegien. Auch wenn sie nach der Geburt wieder in eine untergeordnete Position zurückfiel, änderte sich dennoch der Status, den sie in ihrer neuen Familie einnahm. Allerdings muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass die Lebenserwartung im mittelalterlichen Maghreb sehr gering war. Das Zusammenleben von Schwiegermutter und Schwiegertochter dauerte oft nur wenige Jahre, sodass die junge Ehefrau bald die Autorität im Haushalt erlangte.⁵³⁷ Da die Wichtigkeit und die Rechte einer Frau mit dem Alter zunahmen, hatte sie trotzdem erst als *tamghart* >Großmutter< ihre Bestimmung in der Gesellschaft erfüllt. Zu ihren Aufgaben zählte das Leiten magischer Rituale und Fruchtbarkeitsriten. Sie übte auch auf Grund ihrer Lebenserfahrung die Tätigkeit als Hebamme aus.⁵³⁸

6. DIE JUNGFRÄULICHKEIT

Die Jungfräulichkeit ist im Islam seit der Frühzeit ein wichtiges gesellschaftliches Thema. Erst das durch den marokkanischen König Mohammed VI. reformierte Familienrecht (Mudawwana) im Jahr 2004 bietet den jungen Musliminnen Schutz vor der Zwangsverheiratung mit sehr viel älteren Männern. Der König untersagt die Heirat neunjähriger Mädchen, eine Maßnahme, die bei den islamischen Extremisten große Empörung auslöst, die nach wie vor den Vollzug der Ehe zwischen Mohammed und Aischa als Rechtfertigung heranziehen. Ebenso schreiben die Reformen, wie bereits in der Einleitung erwähnt, das Verbot fest, durch das dreifache Wiederholen des Wortes „talaq“ (Scheidung) die Frau als Nicht-Jungfrau zu verstoßen und sie dadurch zum Alleinsein zu verdammen.⁵³⁹

Fuchs vermutet die Wichtigkeit der Jungfräulichkeit bei den meisten Berbern, sieht diese aber nicht durch den Islam begründet, sondern bereits in der vorislamischen Tradition verankert. Fuchs sieht diese auch nicht vordergründig in einem Unterdrückungs- und Kontrollverhältnis begründet, was ich den patriarchalen Autoritäten des Islams im Mittelalter auf Grund meiner Untersuchungen unterstelle, sondern vielmehr auf Grund wirtschaftlicher und sozialer Faktoren. „Schließlich ist die hohe Bedeutung der Legitimität

⁵³⁷ Mernissi: Geschlecht, S. 82f u. 126.

⁵³⁸ Grasshoff.: Stellung der Frau, S. 130 u. 133-135. Vgl. auch Makilam: Magie kabyliischer Frauen, S. 25-30.

⁵³⁹ Dietrich, Alexander: Der König und die Rechte der Frauen, (14. Dezember 2008), in: Weltonline, online unter »http://www.welt.de/wams_print/article2874403/Der-Koenig-und-die-Rechte-der-Frauen.html« (3. September 2009).

des erstgeborenen männlichen Nachkommens zu berücksichtigen, um zu verstehen, was eine voreheliche Defloration bedeutet. Der Gedanke, daß ein Fremdling Familienoberhaupt werden könnte, wäre untragbar. Diese Einstellung dürfte daher die Familien veranlassen, das Verhalten ihrer Töchter entsprechend zu überwachen und scheint somit verantwortlich zu sein für die Gewohnheitsgesetze, welche vorehelichen Geschlechtsverkehr unter strengste Strafsanktion stellen.“⁵⁴⁰

Ebenso wie Fuchs sieht Lacoste-Dujardin die Garantie der Vaterschaft in patrilinearen Familien nur durch das Verbot außerehelicher Beziehungen und durch die Kontrolle der Fruchtbarkeit gegeben. Mädchen bekommen von Kindesbeinen an die Wichtigkeit der Jungfräulichkeit eingetrichtert. Aus Angst, das Mädchen könne ihr intaktes Hymen verlieren, bedienen sich die Frauen der Magie, um die Jungfräulichkeit zu schützen. Die Ehre der ganzen Familie liegt in den Händen des Mädchens, da die Genealogie in einer patrilinearen Gesellschaft von größter Wichtigkeit war und nach wie vor ist. Auch hier zeigt sich der Stellenwert der jungen Mädchen als eine nicht nur den Männern, sondern auch den älteren Frauen – vor allem den Müttern - untergeordnete. Die Autorin argumentiert, dass die Jungfräulichkeit die ganze Familie betrifft und aus dem Entscheidungsbereich des Individuums herausgenommen wird. Der Islam verstärkt ihre Bedeutung, da die Jungfräulichkeit als Synonym für die tugendhafte, schöne, gehorsame Frau verstanden wird. Deshalb wird im Norden des Maghreb die Defloration in der Hochzeitsnacht zu einem gesellschaftlichen Ereignis. Hier handelt es sich nicht um Exhibitionismus, wie Lacoste-Dujardin feststellt, sondern um den Beweis, dass die junge Ehefrau nun ausschließlich als Gebälerin ihrer neuen Familie zur Verfügung steht.⁵⁴¹

7. DIE SCHEIDUNG

Auch bei der Scheidung existierten im Maghreb Sonderregelungen, die nicht mit der Scharia übereinstimmen.⁵⁴² Die Scheidung ist seit dem Anbeginn islamischer Zeit für die Frauen schwierig, da diese vor allem im malikitischen Recht an die Zustimmung eines Richters gebunden war.⁵⁴³ Dennoch ermöglichte das berberische Substrat vor allem in den ländlichen Regionen Ausnahmeregelungen. Im Aurès konnte die Frau vor allem bei den Shawia nicht explizit, aber über eine Hintertür die Trennung bewirken. Ihr stand die

⁵⁴⁰ Fuchs: Familienleben, S. 391.

⁵⁴¹ Lacoste- Dujardin: Mütter gegen Frauen S. 71 u. 132.

⁵⁴² Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 146f.

⁵⁴³ Menrissi: Geschlecht, S. 54.

Möglichkeit offen, ihren Ehemann solange zu reizen, bis er freiwillig die Scheidung aussprach.⁵⁴⁴ Nach Neumann war die Frau auch im Aurès nicht gleichberechtigt, übte aber de facto großen Einfluss aus. Der Frau wurden im Ehevertrag bestimmte Rechte eingeräumt, wie zum Beispiel die Regelung, dass ein Mann keine weiteren Frauen ehelichen durfte, ohne seiner Erstfrau die Scheidung anzubieten. Zu ihrem Schutz wurde in vielen Fällen die Klausel festgeschrieben, dass sie sich nicht zu weit vom Elternhaus entfernen durfte, um vor der Willkür der Männer geschützt zu sein. Bei Verletzungen des Ehevertrags hatte die Frau das Recht, die Scheidung vor einem Gericht einzuklagen.⁵⁴⁵

In der Kabylei waren vor allem kinderlose Ehen ein Scheidungsgrund. Die Frau musste wieder bei ihrer Familie aufgenommen und von ihr versorgt werden, eine Regelung, die auch im Koran festgeschrieben ist. Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Zeugungsfähigkeit, da die Frau ohne Kinder als wertlos betrachtet wurde. Wenn die Frau jedoch einen Sohn zur Welt brachte, war sie vor einer Verstoßung geschützt. Erreichte ein Sohn das Alter von 18 Jahren, hatte der Vater darüber hinaus kein Recht mehr, eine neue Frau zu heiraten, selbst wenn seine Ehefrau schon sehr alt war.⁵⁴⁶

Wie bei den Kabylen wurde auch der Frau bei den Tuareg die Möglichkeit eingeräumt, nach der Scheidung wieder zu ihrer Familie zurückzukehren, vor allem dann wenn sie noch sehr junge Kinder hatte. Scheidungen waren in der traditionellen Gesellschaft der Tuareg sehr häufig. Oft waren die Frauen noch gar nicht mit dem Ehemann zusammengezogen und hatten keine Kinder, sodass eine Scheidung keine großen Probleme darstellte. Eheliche Verbindungen wurden häufig auf Grund der engen Verwandtschaftsbeziehungen gelöst, da bei der ersten Hochzeit der Kreuz-Cousin mit der Kreuz-Cousine verheiratet wurde.⁵⁴⁷ Bei den Tuareg existierten demnach die von Neumann angesprochen zahlreichen Scheidungen und die „Ehe in der Zeit“, da die erste Eheschließung selten von Dauer war.

8. DAS SORGERECHT

Wie Fuchs und Lacoste-Dujardin feststellen, ermöglichte das malikitische Recht, das in den Maghrebstaaten auch heute noch vorherrscht, den Müttern bereits im Mittelalter gewisse Privilegien, insbesondere im Bezug auf das Sorgerecht. Demzufolge hatten die Mütter oder

⁵⁴⁴ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 146f.

⁵⁴⁵ Ebd.

⁵⁴⁶ Lacost-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 89.

⁵⁴⁷ Keenan: Lesser Gods, S. 123 u. 126.

ihre weiblichen Verwandten Anspruch auf die Vormundschaft nach einer Trennung. Diese Bestimmung galt bis zur Pubertät der männlichen Nachkommen und bis zur Eheschließung der Töchter.⁵⁴⁸ Dieses nach Lacoste-Dujardin bloß vermeintliche Privileg steht in ihren Worten *„im Dienst der Patrilinearität.“* *„Angesichts dieser für die Reproduktion und die Zukunft der Patrilinearität unerlässlichen Funktion tritt das Individuum völlig in den Hintergrund. Das Sorgerecht ist außerdem zeitlich begrenzt, die Kinder werden also keineswegs aus der väterlichen Sippe entlassen, sondern für eine bestimmte Zeit der Obhut der Mutter anvertraut, damit diese ihre Pflicht als Amme und Versorgerin erfüllt.“*⁵⁴⁹ Die Vormundschaft bleibt somit beim Vater. Nach seinem Tod wird im traditionellen malikitischen Recht ein Richter mit der Fürsorge betraut. Sie folgert demnach, dass die islamische Rechtsprechung trotz der auf den ersten Blick scheinbaren Privilegien der Mütter die gesellschaftliche Ordnung ausschließlich zum Vorteil der Männer auslegte.⁵⁵⁰

In der traditionellen kabyliischen Gesellschaft wurde die islamische Gesetzgebung nicht immer befolgt. Die Kinder blieben nach dem Tod ihres Vaters oft in der Familie des Mannes, die Mutter kehrte in ihre Familie zurück. Der Anspruch auf die Kinder konnte hier nur durch die Leviratsehe geltend gemacht werden. Das heißt die Frau musste einen männlichen Verwandten des Verstorbenen ehelichen, im Gegensatz zu manchen Gebieten des Schleuh in Marokko, wo Witwen auch nach einer Hochzeit mit einem Fremden ihre Töchter behalten durften. Die Söhne blieben im väterlichen Familienverband. Im Schleuh und auch im Aurés konnten junge Mütter mit ihren Söhnen in der Familie des Verstorbenen bleiben, ohne eine Leviratsehe zu führen. Sie mussten allerdings selbst für die Versorgung der Kinder aufkommen.⁵⁵¹

Ein altes kabylisches Gewohnheitsrecht, das bis heute den Frauen in der Sorgerechtsfrage Privilegien einräumt, ist die Möglichkeit der Mutter darauf zu bestehen, dass das Kind bereits vor den üblichen neun Monaten gezeugt worden ist. In Tunesien und in Marokko ist der Zeitraum einer Schwangerschaft auf ein Jahr festgelegt. Traditionell waren Schwangerschaften, die fünf Jahre dauerten, üblich. Der Sinn dieser Regelung ist es, dass zum Beispiel der verstorbene Ehemann zum Vater des Kindes erklärt werden kann und die neue Familie keinen Anspruch auf die Vormundschaft hat.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Fuchs: Familienleben, S. 129 u. 380. Vgl. auch Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 99f.

⁵⁴⁹ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 100.

⁵⁵⁰ Ebd.

⁵⁵¹ Ebd., S. 162f.

⁵⁵² Ebd., S. 101.

9. FRAUEN IN DER ÖFFENTLICHKEIT

Den Gesetzmäßigkeiten des Islams folgend, wird die Frau auch im Maghreb vielerorts aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen, wenn auch stammes- und schichtenabhängig in unterschiedlicher Weise. Brett bringt es auf den Punkt indem er feststellt: „*In der Behandlung der Frauen zeigte sich auch der gesellschaftliche Rang einer Familie.*“⁵⁵³ Frauen aus armen städtischen Bevölkerungsschichten sowie Frauen aus ländlichen Gebieten hatten weniger mit gesellschaftlichen Repressionen zu kämpfen. Wohlhabende Familien lebten hingegen nach der Mode, sprich nach den islamischen Gesetzen, die eine gesellschaftliche Partizipation wie auch den Kontakt zu familienfremden Männern untersagten.⁵⁵⁴

Das Haus ist auch im Maghreb der Bereich der Frauen, eine heimliche, versteckte Sphäre, der *Haram*. Nach Neumann ist die kabyllische Frau streng an das Haus gebunden und einer sehr rigiden Überwachung ausgeliefert. Ehebruch und uneheliche Schwangerschaften wurden mit dem Tod gerächt. In wenigen Fällen konnte durch eine heimliche Abtreibung die Familienehre gewahrt bleiben und das Leben der Frau verschont werden. War die Frau, auf Grund ihrer täglichen Pflichten gezwungen in der Öffentlichkeit aufzutreten, wie zum Beispiel beim Wasserholen, vermied sie den Kontakt mit den Männern beziehungsweise benützte die für Frauen vorgesehenen Wege.⁵⁵⁵ Vor allem die jungen Mädchen mussten sich streng an die gesellschaftlichen Regeln halten, das heißt den Blick senken, mit keinem Mann sprechen und ihm vor allem den Vortritt lassen. Auch Lacoste-Dujardin erwähnt die für Mädchen eigens vorgesehenen Wege. Ferner war es ihnen meist nicht erlaubt, an Pilgerfahrten teilzunehmen. Diese strenge Etikette wurde mit zunehmendem Alter der Frau allerdings gelockert.⁵⁵⁶

Trotz der strengen Kontrolle ihres Lebens ist ihre Position im Haus nicht unbedingt eine unterdrückte, argumentiert Neumann. Vielmehr ist es ihr Reich. Der Mann hatte in der Großen Kabylei kein Recht, sich tagsüber im Haus aufzuhalten. Er musste sich um die Felder kümmern und verbrachte seine Freizeit im Versammlungshaus.⁵⁵⁷ Noch heute wird der Mann während des Tages aus dem Haus ausgeschlossen. Den Worten Makilams folgend: „*Man muss wissen, dass es noch heute in der Kabylei nicht gerne gesehen wird,*

⁵⁵³ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S.52.

⁵⁵⁴ Ebd.

⁵⁵⁵ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 94 u. 143.

⁵⁵⁶ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 64.

⁵⁵⁷ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 94.

wenn die Männer in den Häusern herumhängen. Tagsüber sind die Dörfer fast leer, denn die Männer kehren nicht vor der Mahlzeit unter das gemeinsame Dach zurück.“⁵⁵⁸ Männer, die zu lange im Haus verweilen, werden in der Großfamilie als Störenfriede gebrandmarkt oder machten sich einfach lächerlich.⁵⁵⁹

Die Studie von Makilam über die Kabylen lässt – auch wenn sie sich mehrheitlich auf die Aktualität bezieht - erahnen, dass die von Neumann angesprochene Bindung an das Haus als relativ zu erachten ist. Die Pflichten der Frauen beinhalteten auch Tätigkeiten außerhalb des Hauses, wie die Verpflegung der Tiere und die Gartenarbeit. Auch wenn diese Bereiche zur häuslichen Sphäre zählen, fanden diese Arbeiten in der Öffentlichkeit statt, waren wichtig für die Existenz des Dorfes und sollten nicht als minderwichtig betrachtet beziehungsweise abgewertet werden. Ferner waren, wie bereits erörtert, die Männer in der traditionellen kabyllischen Gesellschaft tagsüber nicht im Dorf, sodass die Frauen auch außerhalb des Hauses ungestört auftreten konnten. Makilam hält die verbreitete Auffassung, kabyllische Frauen wären an das Haus gebunden, für absurd, da sie wie die Männer an der Feldarbeit teilnahmen und darüber hinaus niemals verschleiert auftraten.⁵⁶⁰ „Vom Standpunkt der Frauen aus gesehen, muss sich gerade der Mann tagsüber außerhalb des Dorfes aufhalten, während sie zwar aus dem Dorf herausgehen können, es aber dennoch dauerhaft in Beschlag halten.“⁵⁶¹

Ferner argumentiert Makilam, dass sich die vorhandene Arbeitsteilung bei den Kabylen keineswegs auf Grund der Bevorzugung eines Geschlechtes durchgesetzt hatte, sondern die ganze Dorfgemeinschaft davon profitierte. Es gab hier auch Tätigkeiten, die in Gemeinschaftsarbeit ausgeführt wurden, wie zum Beispiel das Ölpressen. Im Gegensatz zum orthodoxen Islam, wo sich Frauen gezwungenermaßen im Haus aufhalten mussten, war die Bindung der Frau an den häuslichen Bereich aus ihrer Lebensweise erwachsen und stellte kein Unterdrückungsverhältnis dar. Ein kabyllischer Mann hatte nie die Autorität, für seine Frau zu entscheiden oder sie zu verurteilen.⁵⁶²

Im Gegensatz zu den Kabylen konnten sich die jungen Mädchen im Aurès und die marokkanischen Berberfrauen dennoch freier bewegen. Ihnen war es gestattet, sich in der

⁵⁵⁸ Makilam: Magie kabyllischer Frauen, S. 177.

⁵⁵⁹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 94.

⁵⁶⁰ Makilam: Magie kabyllischer Frauen, S. 53-86 u. 177.

⁵⁶¹ Ebd., S. 184.

⁵⁶² Ebd., S.184-186.

Öffentlichkeit mit Männern zu unterhalten. Hier begegneten sich Frauen und Männer auf offener Straße und es existierten keine eigens für Mädchen vorgesehenen Wege.⁵⁶³ In einigen Stämmen nahmen die Frauen sogar als Händlerinnen aktiv am öffentlichen Leben teil. Obwohl der Markt (suq) die Domäne der Männer war, gab es eigene Frauenmärkte im Rifgebirge in Marokko. Der Ältestenrat ernannte eine Aufseherin, die Männer bei unerlaubtem Betreten des Marktgebietes bestrafen konnte. Die Händlerinnen verkauften eigenhändig produzierte Waren wie Tongefäße oder Produkte, die den Frauen selber gehörten. Demnach hatten sie das Recht auf Eigenbesitz. Ferner wurden auch Waren angeboten, die für die männlichen Marktbesucher absolutes Tabu waren, wie zum Beispiel Schönheitsprodukte oder empfängnisverhütende und abtreibende Mittel, aber auch Aphrodisiaka.⁵⁶⁴

Die Entstehung dieser Frauenmärkte schreibt Neumann den kontinuierlichen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen zu. *„Da Frauen als unkriegerisch gelten, konnten ihre Märkte zwischen verfeindeten Fraktionen weiterbestehen und übernahmen dann die Funktionen der durch die kriegerischen Zwischenfälle zeitweise aufgehobenen Hauptmärkte.“*⁵⁶⁵ In diesem Zusammenhang ist allerdings die Behauptung Neumanns, Frauen seien unkriegerisch, zu hinterfragen. Wie ich später noch zeigen werde, beteiligten sich die Berberfrauen in unterschiedlicher Weise an Stammesfehden und übernahmen eine wichtige Rolle in diesen Auseinandersetzungen auch noch während der Islamisierung.

Vermutlich genossen die Frauen bei den Tuareg die größten Freiheiten im Bezug auf ihre Sexualität und in der Öffentlichkeit. Sie nahmen an Diskussionen teil und waren verantwortlich für die Bildung der Kinder und die kulturelle Unterhaltung. Dennoch waren sie – wie bei anderen Berberstämmen auch – von politischen Entscheidungen ausgeschlossen.⁵⁶⁶ Ibn Battúta zeigt sich über die Selbstverständlichkeit, mit der Frauen der Massúfa-Tuareg Männern in der Gesellschaft begegneten, überrascht:

„The women there have „friends“ and „companions“ amongst the men outside their own families, and the men in the same way have „companions“ amongst the women of other families. A man may go into his house and find his wife entertaining her

⁵⁶³ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 168.

⁵⁶⁴ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 96-100.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 100.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 143.

*„companion” but he takes no objection to it. One day at Iwálátan I went into the qádí’s house, after a young woman of remarkable beauty. When I saw her I was shocked and turned to go out, but she laughed at me, instead of being overcome by shame, and the qádí said to me “Why are you going out? She is my companion.”*⁵⁶⁷

Auch die Musik spielte in den Dörfern eine wichtige Rolle und ermöglichte den Frauen, aus der häuslichen Sphäre auszubrechen und, wie Tassadit Yacine in ihrem Aufsatz „Femmes et espace poétique dans le monde berbère“ zeigt, sich der sozialen Kontrolle gewissermaßen zu entziehen. Vor allem unter den verheirateten Musliminnen war es üblich, dem Brauch des Wahrsagens nachzugehen, um aus dem streng überwachten Alltag zu entfliehen. Ab dem Zeitpunkt, ab dem sie sich durch ihren Gesang, durch das Rezitieren von Gedichten oder die Wahrsagerei im wahrsten Sinne einen Namen machte, erlangte sie Zutritt zur Außenwelt. Sie wurde ab diesem Zeitpunkt zu einem Individuum und entfloh der Vereinheitlichung, der die Frauen in der Anonymität ihrer Häuser teilweise unterworfen waren.⁵⁶⁸

9.1 FRAU UND SEXUALITÄT

Bei den Tuareg muss vor allem der Brauch des musikalisch-poetischen Treffens (*ahal*) erwähnt werden, das auch noch heute gefeiert wird. Dieses Fest, das von Frauen organisiert wird, findet in der Nacht statt und wird von Unverheirateten beider Geschlechter besucht. Auch verheiratete Frauen können mit dem Einverständnis des Mannes am *ahal* teilnehmen. Die Männer umwerben die Frauen und versuchen sich als potentielle Ehemänner zu verkaufen. Die Frauen wiederum verführen die Anwärter durch Musik und Dichtung, womit sie im ganzen Dorf ein großes Ansehen erreichen können. In Begleitung der einsaitigen Violine, der *Imzhad*, singen die Frauen über Kriege, Raubzüge, Helden, Liebe, aber auch über Kamele, das wichtigste Tier der Tuareg.

Haben sich zwei Menschen auf dem *ahal* gefunden – die Kontaktaufnahme muss im Geheimen durch eine Art Zeichensprache passieren - verabreden sie sich noch am selben Abend.⁵⁶⁹ Der Mann besucht das Mädchen im elterlichen Zelt. Bei diesen Treffen bleibt es selten bei Unterhaltungen. Häufig kommt es zum Geschlechtsverkehr, da der Verlust der

⁵⁶⁷ Battúta: Travels, S. 321.

⁵⁶⁸ Yacine, Tassadit: Femmes et espace poétique dans le monde berbère, in: CLIO Histoire, Femmes et Sociétés. Femmes du Maghreb, Band 9, 107-120, Toulouse 1999, S. 110f.

⁵⁶⁹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 196f.

Jungfräulichkeit bei den Tuareg keine Rolle spielt. Die Identität des jungen Mannes darf auf keinen Fall ans Tageslicht kommen. Er muss das Mädchen vor dem nächsten Morgen verlassen, sonst läuft sie Gefahr, zum Gespött des Dorfes zu werden.⁵⁷⁰

In der ursprünglichen Sozialordnung der Tuareg war das Ansehen einer Frau und ihrer Familie umso größer, je mehr Rivalen sich um ihre Gunst bemühten.⁵⁷¹ Bei einer ungewollten Schwangerschaft hatte allerdings die Frau das Nachsehen. Die Stellung des Kindes war zunächst davon abhängig, ob der Vater es anerkannte oder nicht. Für die Mutter konnte die Schwangerschaft ein Problem darstellen. Im schlimmsten Fall war es ihr nach der Geburt des unehelichen Kindes nicht mehr möglich zu heiraten, was ihre gesellschaftliche Reputation enorm beeinträchtigte.⁵⁷²

In einigen Gebieten des Maghreb genießen verwitwete Frauen oder jene, die bereits einmal verheiratet waren, noch heute zeitlich begrenzte sexuelle Freiheiten, wie zum Beispiel die *'azriya* im algerischen Aurés. Die geschiedenen oder verwitweten Frauen leben entweder bei den Eltern oder alleine und sind nicht der Autorität eines Mannes unterstellt. In dem Zeitraum, bevor sie eine weitere Ehe eingehen, genießen sie eine Sonderrolle in der Gesellschaft. Sie besuchen Feste in der Nachbarschaft, vor allem Erntefeste, und beteiligen sich am Tanz und an den Gesängen. Diese weitreichende Bewegungsfreiheit erlaubt ihnen auch eine sexuelle Emanzipation. Kinder, die aus unehelichen Verbindungen dieser Damen hervorgehen, werden als gleichberechtigte Nachkommen in ihrer Familie aufgenommen. Vor allem die Frauen im Aurés, die nicht mehr unter den Repressalien des Ehemannes leben wollen, rufen absichtlich eine Verstoßung hervor, um die Privilegien der *'azriya* in Anspruch zu nehmen. Lacoste-Dujardin interpretiert diese sexuelle Freiheit als ein wichtiges Zugeständnis, damit Frauen ihre Sexualität ausleben können, da „*nicht befriedigte weibliche Begierde*“ als bedrohlich empfunden wird. Eine neue Ehe beendet die Zeit der Privilegien und die Frauen fügen sich erneut der patriarchalen Ordnung.⁵⁷³ Ob die Angst vor der unterdrückten Lust der Frau wirklich der einzige Grund ist, muss ich an dieser Stelle anzweifeln. Ich vermute, da auf Grund des Verbots der Prostitution im Islam eventuelle Wünsche der Männer unbefriedigt bleiben, dass diese Umgehung der Regeln auch den Männern dient, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen.

⁵⁷⁰ Haas. Die Braut-Frau, S. 110.

⁵⁷¹ Claudot-Hawad: Matriarchale Gesellschaft, S. 115.

⁵⁷² Bernus, Edmond / Durou, Jean-Marc: Touaregs. Un Peuple du Desert, Paris 1996, S. 194.

⁵⁷³ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 165 u. 168.

Lacoste-Dujardin beschreibt ein weiteres Fest, wo auch jungen Frauen Freiheiten eingeräumt werden. Die Mädchen besuchen diese Feier in Begleitung ihrer Mütter und Großmütter auf der Suche nach einem potentiellen Ehemann. Auch wenn diese Tradition keine sexuellen Freiheiten zulässt, so bekommen die Mädchen zumindest die Möglichkeit, ihren Partner in einem kontrollierten Rahmen selbst auszusuchen.⁵⁷⁴ Im Gegensatz zu diesem Brauch genießen die unverheirateten Mädchen im Djebel Amour, im Süden Algeriens, tatsächliche sexuelle Freiheiten. Den ersten Geschlechtsverkehr haben sie bereits vor der Ehe, in der Zeit wo sie die Mitgift für ihre Hochzeit organisieren. Hier ist es zulässig, in gewisser Weise von Prostitution zu sprechen, da sie aus den vorehelichen Verbindungen einen finanziellen Nutzen ziehen. All diese Feste, wo Frauen Privilegien und Freiheiten eingeräumt werden, führt Lacoste-Dujardin, auch wenn eindeutige Beweise fehlen, auf vorislamische Fruchtbarkeitsriten zurück, die durch das Vordringen des Islams kontinuierlich überlagert wurden.⁵⁷⁵

9.2 FRAU IN KAMPFHANDLUNGEN

Die vorislamischen Berbergesellschaften kannten kein Staatswesen im eigentlichen Sinn, da sie keine streng abgegrenzten Gebiete beherrschten. Kriege kamen deshalb nur sehr selten vor, aber wie in der *Jahiliya* der vorislamischen Araber gab es bei den Berbern zahlreiche Fehden, wo auch Frauen beteiligt waren.⁵⁷⁶ Aus antiken Quellen wissen wir, dass Berber-Frauen vor der Islamisierung an Kampfhandlungen teilnahmen. Der byzantinische Chronist des Vandalenkrieges, Prokopios von Kaisereia, berichtet im 6. Jahrhundert über eine Unterstützung der Krieger durch die Frauen. Er erzählt über Kamele, die als Lasttiere für die Frauen und für den Transport der Versorgungsmittel in diesem Krieg eingesetzt wurden. Er informiert ferner, dass Frauen und auch Kinder bei der Verteidigung des Lagers mitwirkten.

„Sie bildeten aus Kamelen einen Kreis,... und machten die Front etwa 12 Tiere tief. Auch ließen sie Frauen mit ihren Kindern innerhalb des Kreises sich lagern; denn die Marusier nehmen herkömmlicherweise auch einige Frauen samt ihren Kindern in die Schlacht mit, die sich dann um die Verschanzungen und Zelten annahmen, sachkundig die Pferde pflegen und die Fütterung der Kamele besorgen. Ferner schärfen sie die

⁵⁷⁴ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 166.

⁵⁷⁵ Merner: Das Nomadentum, S. 166f.

⁵⁷⁶ Brandes: Geschichte der Berber, S. 76.

Eisenteile an den Waffen und nehmen damit den Männern viel Arbeit im Schlachteinsatz ab.“⁵⁷⁷

Daraus ist erkennbar, dass sie zunächst auf Grund der Pflege der Tiere unersetzbar waren, aber auch im Verteidigungsfall des eigenen Lagers eine wichtige Stütze darstellten. Eine weitere interessante Erwähnung über die Teilnahme der Frauen an Kriegshandlungen findet sich bei Corippus. Er beschreibt im 6. Jahrhundert n. Chr. die schrillen Gesänge der Frau im Zuge von Opferhandlungen, profanen Feierlichkeiten, aber auch vor Schlachten, um die Krieger zu motivieren und um, wie Schuster anmerkt, „*die Integration*“ zu fördern. Dieser kriegerische Gesang war auch ein fester Bestandteil der (semi)nomadischen Beduinenstämme Arabiens und zeigt den Einfluss der Frauen in diesen Stämmen.⁵⁷⁸

Auch Ibn Khaldūn berichtet über Frauen, die in der Epoche der Islamisierung und Arabisierung gegen die Muslime kämpften. In den Jahren 698-702 fand ein großer Aufstand im Aurés-Gebirge statt, der von einer Frau, der die Muslime den Titel *Kahena*, Zauberin, gaben, angeführt wurde. Nach Ibn Khaldūn ist ihr richtiger Name Dihya. Sie führte den Stamm Djeraoua gegen die Truppen des ägyptischen Kalifen Abd-el-Mélek unter der Führung des Gouverneurs Hassan-Ibn-en Noman-el-Ghassani an. Sie konnte sich behaupten und regierte fünf Jahre lang über Ifrikyā. Als Hassan zurückkam, um erneut die Eroberung Ifrikyas zu leiten, ließ *Kahena* die Farmen und Dörfer zerstören. Den Berbern missfiel die Zerstörung ihrer Ländereien und ihres Eigentums und sie entzogen der Anführerin die Unterstützung. Darauf hin nutzte Hassan die Uneinigkeit der Berber und zog gegen jene, die nach wie vor die Priesterin unterstützten, in den Kampf und fügte ihnen eine empfindliche Niederlage zu. Die Besiegten nahmen das Angebot einer Generalamnestie in Anspruch. Als Gegenleistung mussten sie zum Islam konvertieren, den arabischen Gouverneur anerkennen und Hassan ein zwölftausend Mann starkes Heer zur Verfügung stellen.⁵⁷⁹

Auch en-Noweiri, ein ägyptischer Autor des 14. Jahrhunderts, berichtet von der Seherin *Kahena*, die seinen Erzählungen nach die Schlacht gegen Hassan vorhergesehen hat. Als Herrscherin der gesamten Ifrikyā tyrannisierte sie die Einwohner dieser Region. Nach en-Noweiri sagte *Kahena* nach erneuten Angriffen Hassans zu den Bewohnern:

⁵⁷⁷ Prokopios von Kaisereia zitiert nach Schuster: Die Berber Nordwest-Afrikas, S. 362.

⁵⁷⁸ Schuster: Die Berber Nordwest-Afrikas., S. 371f u. 399.

⁵⁷⁹ Ibn Khaldūn: Histoīr des Berbères, S. 213f.

*„Les Arabes veulent s’emparer des villes, de l’or et de l’argent, tandis que nous, nous ne désirons posséder que des champs pour la culture et le pâturage. Je pense donc qu’il n’y a qu’un plan à suivre: c’est de ruiner le pays afin de les décourager.“*⁵⁸⁰

Gleichermaßen wie Ibn Khaldūn weiß auch en-Noweiri von Plünderungen und Verwüstungen zu berichten, die von *Kahena* angeordnet wurden, um die Araber auszustechen.⁵⁸¹ Die Bauern sahen Hassan somit als Befreier an. Nach seinem Sieg, so schreibt Brentjes, wurden die Aufstände im Maghreb zukünftig unter dem Banner des Islams fortgeführt.⁵⁸²

Die Beteiligung der Frau an kriegesischen Auseinandersetzungen vor allem in vorislamischer Zeit erklärt die Sonderrolle, die die Frau in einigen Stämmen des Maghreb auch nach der islamischen Eroberung einnahm. Wie auch in Arabien blieben einige Traditionen der präislamischen Zeit erhalten, die den Frauen Emanzipationsmöglichkeiten einräumten. Das nächste Kapitel über „Frau und Politik“ wird die politische Partizipation der Berberinnen auch in islamischer Zeit aufzeigen.

9.3 FRAU UND POLITIK

Im Zusammenhang mit dem geschilderten Beispiel von *Kahena* war es nach Brentjes in den Berberstämmen üblich, dass sich Frauen auch an politischen Handlungen beteiligten, da sie seiner Meinung nach mutterrechtlich organisiert waren. *Kahena* war eine gute Rednerin und Organisatorin, die nach der Niederlage ihres Vorgängers Kasila ihren eigenen Stammesverband aufbaute.⁵⁸³ Die Frauen übten ferner die Tätigkeiten von Priesterinnen und Prophetinnen aus und erreichten durch ihre kultischen Funktionen großes Ansehen in den Sippen.⁵⁸⁴ Vor allem die Tradition des Weissagens beeinflusste den politischen Alltag. Aus den Aufzeichnungen von Prokopius im 6. Jahrhundert wissen wir:

„Gerieten die Maurusier in Angst, ließen sie sich durch die Frauen weissagen. Bei diesem Volke ist es nämlich nicht Sitte, dass ein Mann weissagt, Frauen vielmehr,

⁵⁸⁰ En-Noweiri in Ibn Khaldūn: *Histoire des Berbères*, S. 340

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Brentjes: *Die Mauren*, S. 63.

⁵⁸³ Ebd.

⁵⁸⁴ Schuster: *Die Berber Nordwest-Afrikas*, S. 399. Der Glaube an Geister und Magie ist mit bestimmten Festen im Jahr verbunden. Die Riten widersprechen dem Islam nicht notwendigerweise, sondern fügen sich in den muslimischen Glauben ein. Neumann: *Die Berber. Einheit und Vielfalt*, S. 165.

*durch heilige Handlungen in Verückung versetzt, sagen ihnen die Zukunft voraus, ebenso wie es die alten Orakel taten.“*⁵⁸⁵

Die Magie ist neben der weiblichen Sexualität bis heute ein wichtiges Mittel, um sich in der männlichen Sphäre zu behaupten. In den ruralen Gebieten wird die Zauberei verwendet, um Druck auf die Männer auszuüben. Auch hier zeigt sich, dass die älteren Frauen und Witwen mit Hilfe dieser Praktiken zu großem Ansehen gelangen können. Auch unverheiratete oder kinderlose Frauen bedienen sich der Magie, die ihnen ermöglicht, eine anerkannte Position in der Gesellschaft zu erreichen. Männer sollen mit Hilfe der Wahrsagerei und Zauberei dem Willen der Frau gehorchen, wie zum Beispiel eine Frau zu heiraten, die sie ausgewählt hat. Die Furcht der Männer, von den Magierinnen impotent gemacht zu werden, gilt als ihr wichtigstes Druckmittel.⁵⁸⁶ So lautet ein maurisches Sprichwort: „*What the devil does in a year an old woman does in an hour.*“⁵⁸⁷

Auch die Macht des bösen Blickes, der vor allem den Frauen zugeschrieben wird, ist in der islamischen Welt verbreitet. Edward Westermarck berichtet in seiner Arbeit über die „heidnischen“ Überreste im Islam in Marokko, wo vor allem alten Frauen und den zukünftigen Ehefrauen die Macht des bösen Blicks zugeschrieben wird. Auch dass Frauen bei festlichen Veranstaltungen zuerst essen dürfen, erklärt sich aus dem großen Respekt vor dem bösen Blick. Man glaubt, das Böse gelange mit dem Essen in den Körper.⁵⁸⁸

Magie wird von Frauen auch gegen Konkurrentinnen eingesetzt, um sich zum Beispiel unliebsamer Rivalinnen zu entledigen. Dies wird meistens von Schwiegermüttern praktiziert, um unangenehme Schwiegertöchter los zu werden oder sie unfruchtbar zu machen. Hier spielt nach wie vor die Wirkung von Amuletten eine entscheidende Rolle.⁵⁸⁹ Obwohl diese Praktiken von den strenggläubigen Muslimen verurteilt werden, ist dieses weibliche Wissen eine wichtige Waffe, um sich in der patriarchalen Gesellschaft zu behaupten.⁵⁹⁰ Die Existenz Schwarzer Magie bekämpften die Vertreter des traditionellen

⁵⁸⁵ Prokopius von Caisereia zitiert nach Schuster: Die Berber Nordwest-Afrikas, S. 463.

⁵⁸⁶ Lacoste-Dujardin: Mütter gegen Frauen, S. 139.

⁵⁸⁷ Westermarck: Pagan Survivals, S. 92.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 25f.

⁵⁸⁹ Neumann: Die Berber. Einheit und Vielfalt, S. 169f. Amulette zeigen häufig Abbildungen beseelter Wesen, die auf Grund islamischer (nicht koranischer) Gesetzgebung verboten waren. Im Iran, Indien, Ägypten und Spanien ignorierten die Muslime diese Vorschrift. Im Maghreb beschränkten sich die Gläubigen auf die Abbildung von Händen, dem Herzen, Augen oder dem Gesicht. Auch Tierdarstellungen, Himmelskörper sowie Pflanzen und Mineralien schmücken die Amulette. Haas: Die Braut-Frau, S. 57-62.

⁵⁹⁰ Lacoste-Dujardin: Frauen gegen Mütter, S. 139.

maghrebinischen Islams durch die Tötung der Hexer und der Hexen, obwohl Amulette laut koranischen Texten gegen Zauberei eingesetzt werden dürfen.⁵⁹¹

Um diesen Abschnitt kurz zusammenzufassen, sei einerseits festgestellt, dass die Islamisierung und Arabisierung die Bevölkerung des Maghreb auf sehr unterschiedliche Weise prägten. Die städtische Bourgeoisie und vor allem die Oberschicht usurpierten sehr schnell islamische Sitten, die unter anderem das Leben der Frau entscheidend beeinflussten. Im Gegensatz zu den Unterschichten und der ländlichen Bevölkerung, die viel stärker an die Gewohnheitsrechte der Stämme gebunden waren, wurden die muslimischen Frauen der städtischen Mittel- und Oberschicht ausgegrenzt und unterdrückt. Die Gewohnheitsrechte am Land ermöglichten der Frau zumindest in einigen Stämmen gewissen Freiheiten, die auf Grund des berberischen Substrats erklärbar sind. Dieses Substrat wird in weiterer Folge für al-Andalus interessant, da die islamisierten Berber auch auf der Iberischen Halbinsel Fuß fassten und die Sitten und Gebräuche der einheimischen Bevölkerung beeinflussten.

X. AL-ANDALUS

Das maurische Spanien und der Maghreb zeichneten sich über Jahrhunderte als kulturelles und wissenschaftliches Zentrum aus, wo ein Wechselspiel zwischen europäisch-christlichen, mediterranen und orientalischen Einflüssen stattfand. Auf Grund der politischen und geographischen Sonderstellung fand in al-Andalus eine Entwicklung statt, die den rigiden orthodoxen Bestrebungen des Islams den Nährboden nahm. Das Einhalten der Toleranz gegenüber den „Besitzern des Buches“, das bereits Mohammed im 7. Jahrhundert forderte, war eine wichtige Voraussetzung der Akkulturations- und Assimilationsphänomene nicht nur im hispano-arabischen Bereich, sondern in der gesamten mediterranen Welt. Trotz der Rivalitäten der unterschiedlichen Kulturkreise kristallisierte sich al-Andalus als „Melting Pot“ unterschiedlicher kultureller und sozialer Einflüsse heraus. Diese Entwicklungen sollten auch an der Rolle der Frau nicht spurlos vorbeigehen.⁵⁹²

⁵⁹¹ Brett / Formann: Die Mauren, S. 70.

⁵⁹² Brentjes: Die Mauren, S. 180. In der Antologie Ibn al-Khatībs ist das Gedicht von Abd al-Wahhāb al-Miqātī enthalten, der den Tod seines christlichen Freundes beweint. Hier wird der enge Kontakt der Kulturen ersichtlich: „*Aunque no eres mi hermano por religión lo eres por el amor, y, en ocasiones, un hermano por el amor es igual que un familiar...*“ Ibn Lisān al-dīn ibn al-Jatīb: Libro de la magia y de la poesía. Antologie spanisch-arabischer Dichter und Dichterinnen, Edition und Übersetzung J. M. Contente Ferrer, Madrid 1981, S. 65.

1. HISTORISCHER HINTERGRUND

Trotz des heftigen Widerstands der Berbevölker aus den Bergregionen und den Wüstengebieten des Maghreb war die Ausbreitung des Islams in Nordafrika nur eine Frage der Zeit. Als schließlich auch die Iberische Halbinsel unter dem Banner des Islams erobert wurde, teilte ein Großteil der Halbinsel dasselbe Schicksal wie die unterworfenen Gebiete Persien, Syrien und Ägypten, nämlich ein Leben unter muslimischer Herrschaft.⁵⁹³ Georg Bossong verwendet die Bezeichnung „Maurisches Spanien“ für eine *„historische Epoche von größter Tragweite für die iberoromanischen Nationen und für ganz Europa, eine Epoche voller Glanz und Tragik, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart reichen.“* Er verweist außerdem auf die arabische Bezeichnung *al-Andalus*, die den maurischen Einflussbereich der Iberischen Halbinsel benennt. *„Al-Andalus ist also ein zugleich historischer und geographischer Begriff; er steht für eine untergegangene Zivilisation und das Gebiet des islamisch beherrschten Hispanien.“*⁵⁹⁴

Ibn al Khatīb⁵⁹⁵ beschreibt al-Andalus als ein *„ansehnliches Stück der Ökumene, das wegen seiner mediterranen Lage als »Insel« im übertragenen Sinne bezeichnet wird. (...) Da es sich um ein ausgedehntes Gebiet handelt, das unter verschiedene Klimata fällt, sind die Landeseigentümlichkeiten mannigfaltig: (...) gesundes Klima und weiße Hautfarbe der Bewohner, scharfer Verstand und ausgeprägter Kunstsinn; rascher Witz und durchdringender Geist, solide Bebauung und Besiedlung: mit alledem hat der Himmel al-Andalus vor den meisten anderen Ländern bedacht. (...)“*⁵⁹⁶ Sozusagen als Pars pro toto und Erinnerung an vergangene Größe (zur Lebenszeit Ibn al-Kahtibs war al-Andalus fast zur Gänze wieder unter christlicher Herrschaft) beschreibt er Granada, die letzte Hauptstadt Islamisch-Spaniens. Seine Beschreibung lässt trotz mangelnder Objektivität die Stellung und die Lebensverhältnisse der Stadt innerhalb der mediterranen Welt – ob christlich oder muslimisch – erahnen. *„Granada es hoy la metrópoli de las ciudades marítimas, capital ilustre de todo el reino, emporio insigne de traficantes, madre benigna de marinos,*

⁵⁹³ Brett / Formann: Die Mauren, S. 9.

⁵⁹⁴ Bossong: Das Maurische Spanien, S. 7.

⁵⁹⁵ Ibn al Khatīb wurde 1313 in Granada geboren und überliefert uns in seinen Beschreibungen über Granada Sitten und Bräuche der granadinischen Bevölkerung. Er stammt aus einer Aristokratenfamilie, die in Toledo, Córdoba und Loja lebte. Seiner Gesellschaftschicht entsprechend genoss er eine ausgezeichnete Ausbildung, die ihm die Unterstützung Muhammad V. sicherte. Obwohl er auch in Geschichte, in der Mathematik, der Poesie, der Botanik und der Medizin bewandert war, konzentrierte er sich in seinen Werken auf die Beschreibung seines Heimatlandes. Lafuente Alcántara, Miguel de: Historia de Granada, comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días in 5 Bänden, Band 3, Granada 1844 - 1847, S. 113.

⁵⁹⁶ Ibn al-Khatīb: Über al-Andalus, zitiert nach Liedl; Gottfried: Dokumente der Araber in Spanien. Zur Geschichte der spanisch-arabischen Renaissance, Band 2, Wien 1993, S. 228.

albergue de viajeros de todas las naciones, verjel perpetuo de flores, espléndido jardin de frutas, encanto de las criaturas, erario público, ciudad celebrísima por sus campos y fortalezas.”⁵⁹⁷ Er berichtet ferner über die reichhaltige Landwirtschaft, das Vorkommen von Bodenschätzen und anderen Reichtümern. Die Charaktereigenschaften Granadas am Ende des Mittelalters spiegeln die Bedeutung der Stadt und des gleichnamigen Reiches auf dem Gebiet der Agrikultur, aber auch des Handels mit den italienischen Stadtstaaten wider, allen voran mit Genua. Außerdem erwähnt al-Khatīb die zahlreichen Reisenden, die unterschiedliche kulturelle Einflüsse nach Granada brachten.⁵⁹⁸

Wie das spätmittelalterliche Granada war Al-Andalus zur Zeit seiner politischen und kulturellen Blüte fast schon so etwas wie eine „Nation“,⁵⁹⁹ die freilich nicht ausschließlich islamisch war, sondern ein Konglomerat dreier monotheistischer Religionen beherbergte. Ein kurzer Exkurs in die Vorgeschichte dieser „Nation“ erscheint somit angebracht. Das Jahr 711, das Jahr der Eroberung Spaniens durch bereits islamisierte Berber, die unter der Führung Tarik Ibn Ziyad den letzten Westgotenkönig Rodrich besiegten, gilt als Beginn der maurischen Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel.⁶⁰⁰ Der Umayyadenprinz 'Abd al-Rahmān b. Mu'āwiya b. Hišām b. 'Abd al-Malik b. Marwān b. al-Hakam, besser bekannt als 'Abd al-Rahmān al-Dājil., der einzige Überlebende des Gemetzels der Abbasiden an den Umayyaden in Damaskus, errichtete 756-757 auf den Trümmern des Westgotenreiches ein zunächst vom Orient formal abhängiges Emirats in Córdoba, das im 10. Jahrhundert ein eigenständiges Kalifat wurde und islamische und westmediterrane Einflüsse verband. Erst die Abkömmlinge der Familie der Idrisiden aus Marokko eroberten 1016-1017 Córdoba, ermordeten den Kalifen al-Musta'in und beendeten die Herrschaft der Umayyaden. Auf Grund innerer Unruhen rissen verschiedene Gouverneure die Macht an sich, ließen sich in verschiedenen Provinzen nieder und etablierten kleine eigenständige Reiche, die *reinos de taifas*.⁶⁰¹ Erst mit der Vereinigung der Kleinkönigreiche durch die berberische Bewegung der Almoraviden, einer Dynastie aus der Stammeskonföderation der Lamtuna, und anschließend durch ihre Gegner, die Almohaden 1156-1157⁶⁰², wurde die arabische Herrschaft in Spanien durch eine weitgehend berberische Befehlsgewalt abgelöst.⁶⁰³ Auch

⁵⁹⁷ Ibn al-Khatīb zitiert nach Lafuente Alcántara: Historia, Band 3, S. 113f.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Liedl spricht von „(proto)national“. Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 27.

⁶⁰⁰ Bossong: Das Maurische Spanien, S. 9 u. 14f.

⁶⁰¹ Al-Qalqashandi: Subh al-a'sha fi Kitabat (Sina'at) al-insha', Editionen: a. Kairo 1913-1919 (14 Bände; Band 5 Granada) Granada 1942, S. 58-63.

⁶⁰² Ebd., S. 74.

⁶⁰³ Gaiser: Berberstämme, S. 32. Vgl. auch Brentjes: Die Mauren, S. 70.

Brandes teilt diese Meinung. Seiner Auffassung folgend, ist Spanien ab dem Ende des 11. Jahrhunderts nicht mehr „*ibero-arabisch*“, sondern „*ibero-berberisch*“, obwohl die arabische Sprache und ihre Kultur sowie der islamische Glaube nach wie vor das einende Band Hispaniens darstellten.⁶⁰⁴ Erst die Bevölkerung der letzten spanisch-islamischen Dynastie der Nasriden kann wieder als eher arabisch charakterisiert werden.⁶⁰⁵ Diese behaupteten sich ab 1237 für 250 Jahre als Vasallenstaat Kastiliens. Erst 1492 konnte das letzte maurische Königreich unter den Reyes Católicos eingenommen werden.⁶⁰⁶ Granada setzte sich über viele Generationen gegen ihre christlichen Gegner als ein Königreich von vielen in der Méditerranée durch.

Das 13. Jahrhundert war geprägt durch die Entstehung kleiner Staaten, die durch enge Handelskontakte und auf Grund von Bündnissen und Diplomatie überleben konnten. Große Herrschaftskomplexe, die auf Grund ihrer religiös-politischen Konzeptionen bestanden, setzten sich in der Méditerranée nicht durch. Die Beziehungen zwischen den Kleinreichen führen nach Liedl zu einem „*frühen Beispiel der Globalisierung*“.⁶⁰⁷ In dieser neuen mediterranen Ordnung nimmt auch Granada seinen Stellwert ein. Dieses Reich als islamische Bastion abzuspeisen, würde gegen die Entwicklungen dieser Epoche sprechen und den kulturellen, politischen und sozialen Entwicklungen nicht gerecht werden.

In diesem Kapitel werde ich die Rolle der Frau in al-Andalus an Hand unterschiedlicher Beispiele aufzeigen. Sehr konkrete Quellen sind vom 13. und 14. Jahrhundert aus dem Königreich Granada erhalten, die ein relativ genaues Bild von der Frau rekonstruieren lassen. Das Reich der Nasriden umfasste im 14. Jahrhundert die Provinzen Almería, Granada und Malaga.⁶⁰⁸ Durch das stetige Voranschreiten der Reconquista musste das islamische Reich immer wieder große Gebietesverluste hinnehmen. Toledo wurde bereits 1085⁶⁰⁹ zurückerobert, Córdoba fiel 1236, Valencia kapitulierte 1238, Murcia 1243 und Sevilla 1248, um nur einige wichtige Städte zu nennen.⁶¹⁰ Dennoch entwickelte sich das

⁶⁰⁴ Brandes: Geschichte der Berber, S. 110f.

⁶⁰⁵ Gaiser: Berberstämme, S. 32.

⁶⁰⁶ Brentjes: Die Mauren, S. 135. Muhammad I. unterstellte Granada 1246 im Vertrag von Jaén unter die Herrschaft Kastiliens, das von Ferdinand III. regiert wurde. Liedl bezeichnet den Vertrag als „*Gründungsurkunde eines Staates*“. Damit verweist er auf die Tatsache, dass durch dieses Dokument Granada als autonomes islamisches Königreich die Chance verwirklichte, noch weitere 250 Jahre zu bestehen. Liedl: Dokumente, S. 18.

⁶⁰⁷ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 53.

⁶⁰⁸ Lafuente Alcántara: Historia, Band 3, S. 94.

⁶⁰⁹ Clot, André: Al Andalus. Das Maurische Spanien. Aus dem Französischen von Harald Ehrhardt, Düsseldorf / Zürich 1999, S. 228.

⁶¹⁰ Harvey, L. P.: Islamic Spain 1250 to 1500, University of Chicago, Chicago / London 1990, S. 9-11.

Reich der Mauren im letzten Jahrhundert seiner Existenz zu einem kulturellen und wirtschaftlichen Zentrum.⁶¹¹

2. MELTING POT – AL-ANDALUS

Al-Andalus unterscheidet sich auf Grund vieler Faktoren vom Orient, durch die Nähe zu den christlichen europäischen Nachbarn, durch die große Distanz und auch auf Grund der natürlichen Beschaffenheit der Halbinsel. Al-Andalus entwickelte sich zu einer eigenständigen, vom Orient unabhängigen islamischen „Insel“, dessen Charaktereigenschaften die Politik, die Kultur und den sozialen Rahmen beeinflussten.⁶¹² Als sich die Umayyaden-Herrschaft einer immer stärkeren Bedrohung durch die Abbasiden und Fatimiden ausgesetzt sah, verstärkte sich nach Menéndez Pidal die Isolierung des maurischen Hispaniens.⁶¹³

Greus beschreibt die Zivilisation im maurischen Spanien als Resultat des Zusammenlebens der jüdischen, christlichen und islamischen Bevölkerung, die wiederum verschiedene Einflüsse in ihrer Kultur absorbierte, nämlich byzantinische, persische, hinduistische und chinesische.⁶¹⁴ Vor allem das letzte maurische Königreich, das Reich der Nasriden, lässt sich als Schmelztiegel definieren, wo unterschiedliche Ethnien und Religionen aufeinandertrafen und zu einer homogenen Bevölkerung, die durch den Islam zusammengehalten wurde, verschmolzen. Die Einflüsse waren vielfältig: orientalisches, westliches, christliches, islamisches, aber auch römisches und westgotisches. Aus diesem kulturell-ethnischen Konglomerat entwickelte sich eine individuell-geprägte andalusische Bevölkerung mit spanischen Wurzeln.⁶¹⁵

Die Sonderrolle der Frau in al-Andalus ist im Vergleich mit dem Maghreb nicht durch die inhärente Präsenz des Gewohnheitsrechtes der verschiedenen Stämme begründet, sondern auf Grund der kulturellen Osmose: al-Andalus, als „melting-pot“, ein fruchtbarer Nährboden für die Herausbildung von Sonderwegen, die unter anderem auf die rasche Urbanisierung und auf das Auflösen der tribalen Strukturen zurückzuführen ist. In anderen Worten, die Akkulturations- und Assimilationsphänomene in unterschiedlichen Bereichen,

⁶¹¹ Lafuente Alcántara: Historia, Band 3, S. 94.

⁶¹² Lévi-Provençal, E.: La civilisation arabe en Espagne. Vue générale, Paris 1961³, S. 3.

⁶¹³ Lévi-Provençal, E.: España Musulmana (711-1031). Instituciones, Sociedad, Cultura, in: Jover Zamora, José María (Hg.), Menéndez Pidal, Ramón (Begründer): Historia de España, Band V, Madrid 1990⁶, S. 105.

⁶¹⁴ Greus, Jesús: Vida Cotidiana. Así vivían en Al-Andalus, Madrid 2001¹⁰, S. 4.

⁶¹⁵ Clot: Al Andalus, S. 200.

zum Beispiel in der Mode, der Dichtung, der Architektur und der Kultur, sind das Resultat des engen Zusammenlebens unterschiedlicher Kulturen, die auch die Position der Frau – Christin und Maurin gleichermaßen - betrafen.⁶¹⁶ Dieses Zusammenleben wurde trotz der Existenz einer fanatisch-religiösen Elite (*ulama*) durch eine weitreichende(,) „*reziproke Toleranz*“ bestimmt.⁶¹⁷

Obwohl die historische Kontroverse über die Andersartigkeit von al-Andalus bis heute keine Einigung hervorbrachte, werde ich in diesem Kapitel aufzeigen, dass die religiös-juristischen Bestimmungen weniger restriktiv waren beziehungsweise auf eine strenge Durchführung der Gesetze verzichtet wurde und, wie auch Lévi-Provençal feststellt, demnach die Granadiner ihre Frauen besser behandelten als die orientalischen Muslime. Er begründet seine These auf Grund ihrer Partizipation bei Familiendiskussionen und des ausschließlich vereinzelt Vorkommens polygamer Haushalte.⁶¹⁸ Über die Verbreitung polygamer Familien in al-Andalus gibt es nur wenig Quellenmaterial. Basierend auf demographischen Erhebungen vermutet Ávila, dass polygame Strukturen in den städtischen Mittel- und Unterschichten nicht üblich waren. Dies begründet sie mit der niedrigen Anzahl der Kinder pro Familie.⁶¹⁹ Polygamie trat wahrscheinlich ausschließlich in der Oberschicht auf.⁶²⁰ Wir können heute davon ausgehen, dass verheiratete Frauen polygame Familienverhältnisse eher ablehnten, wie folgendes Sprichwort errahnen lässt: „*It is better to enter the grave than to go to another woman's house.*“⁶²¹

Was waren nun die konkreten Faktoren der Akkulturationsphänomene? Die „*kulturelle Durchlässigkeit*“⁶²² in Hispanien verdanken die Menschen der „*frontera*“, die nicht nur einen militärischen Grenzbegriff beschreibt, sondern ein „*labiles Gleichgewicht, als den Zustand ständiger Nähe zum Feind*“.⁶²³ Die *frontera* ist „*ein durchlässiger Raum zwischen zwei Kulturen (...), den man in beiden Richtungen gleich leicht passieren kann.*“⁶²⁴ Aber nicht nur die Nähe zu den Christen, die Migrationswellen aus Nordafrika, hier vor allem

⁶¹⁶ Brett / Formann: Die Mauren, S. 20.

⁶¹⁷ Lafuente Alcántara: Historia, Band 2, S. 126.

⁶¹⁸ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 36.

⁶¹⁹ Ávila, María Luisa: The Structure of the Family in al-Andalus, in: Conrad, Lawrence I. / Marín, Manuela, The Formation of the Classical Islamic World, Band 46, 469-4823, Aldershot / Brookfield USA / Singapore / Sydney 1998, S. 475.u. S. 477.

⁶²⁰ Croutier Lytle: Harem, S. 145.

⁶²¹ Lachiri, Nadia: Andalusí Proverbs on Women, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs): Writing the Feminine. Women in Arab Sources 41-48, London / New York 2002, S. 45

⁶²² Liedl: Dokumente, S. 39.

⁶²³ Ebd.: S. 39f u. 45.

⁶²⁴ Ebd., S. 265.

die Berber aus Marokko und die Araber der arabischen Halbinsel und aus Syrien, die unter anderem aus Solidarität mit dem Umayyadenprinzen 'Abd al-Rahmān nach Spanien flohen, brachten neue kulturelle Elemente nach al-Andalus.⁶²⁵ Ferner darf das Substrat der autochthonen zunächst römischen, dann westgotischen Bevölkerung nicht unterschätzt werden. Pierre Guichard vertritt in seinem Aufsatz „The Social History of Muslim Spain“ den Standpunkt, dass am Beginn der maurischen Herrschaft eher von einem Nebeneinanderleben der unterschiedlichen Volksgruppen gesprochen werden müsse und erst allmählich eine Bevölkerungsdurchmischung erfolgte.⁶²⁶

Die kulturelle Verschmelzung war ein Produkt des Konkubinats⁶²⁷ und der Heirat zwischen Muslimen und Christinnen. Ziel war es zunächst, das Anwachsen der islamischen Bevölkerung zu forcieren. Die romanischen und gotischen Eliten zeigten sich im Bezug auf Mischehen in den Worten Gottfried Liedls „kooperativ“. Konfessionelle Differenzen waren demnach kein Hindernis für interkulturelle Eheschließungen. Bereits am Beginn der Umayyaden-Herrschaft (756-1031) stammten die Thronfolger unter anderem von christlichen Müttern ab.⁶²⁸ Doña Iñiga, die Großmutter von Abd ar-Rahmān III., war christlicher Herkunft. Auch al-Mansūr heiratete eine Christin, nämlich die Tochter Sancho II. von Navarra.⁶²⁹ Die interkulturellen Verbindungen werden an Hand unterschiedlicher Gedichte wie jenes des Dichters Abû 'Abd Allâh Ibn al-Haddâd deutlich, der in Guadix am Hof wirkte und eine junge Christin mit dem Namen Gamîla verehrte:

*„Parmi les Chrétiennes (masîhiyyât), il est [une jeune fille inabordable
comme] une Samartaine; il est bien invraisemblable qu'elle s'approche
[un jour] du Musulman unitaire (hanîf) que je suis.
C'est une adoratrice le la Trinité don't Allâh a rendu unique la beauté,
Mais c'est en dualistes que l'amour et la tristesse ont pris possession de mon coeur...“*⁶³⁰

In al-Andalus schätzte man die Ehe zwischen Muslimen und Christinnen, da das Entstehen eines neuen andalusischen Typs als positives Ergebnis der kulturellen Osmose gewertet

⁶²⁵ Guichard, Pierre: The Social History of Muslim Spain from the Conquest to the End of the Almohad Régime (Early 2nd/8th-Early 7th/13th Centuries), in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 679–708, Leiden / New York / Köln 1992, S. 682.

⁶²⁶ Ebd., S. 679-708, siehe vor allem Seite 699.

⁶²⁷ Pérès Henri: La Poésie Andalouse en Arabe Classique au XI Siècle. Ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire, Paris 19532, S. 254.

⁶²⁸ Brett / Formann: Die Mauren, S. 20.

⁶²⁹ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 109f.

⁶³⁰ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 280.

und dementsprechend der christlichen Frau große Bedeutung beigemessen wurde. Diese Einstellung spricht wider die Vorstellung der islamischen Welt, dass allein der Mann für die „Qualität einer Rasse“ verantwortlich war. Clot definiert die Situation für Spanien wie folgt: *„In Spanien schufen die unzähligen Mischverbindungen und das daraus resultierende Ineinanderwirken der muslimischen und christlichen Zivilisationen eine Gesellschaft, in der die Toleranz über den Fanatismus die Oberhand gewann, ...“*⁶³¹

Noch in der Zeit der Nasriden bestiegen Söhne christlicher Konkubinen den Thron, wie zum Beispiel Muhammad V. In Granada war die Bevölkerung vermutlich schon im 13. Jahrhundert romanisch-spanischen Ursprungs. Dies lässt sich durch die Analyse der Familiennamen festmachen. Im Gegensatz zu den orientalischen und maghrebinischen Muslimen stand der Granadiner im 15. Jahrhundert zu seiner Abstammung und erfand keine komplizierten Ahnentafeln, um seine orientalische Herkunft zu beweisen.⁶³² Lafuente Alcántara beschreibt den Ursprung der granadinischen Bevölkerung als fantastisch und obskur *„La civilizacion granadina aparece sin embargo fa(n)tástica ú oscura, y al buscar en la historia de España su verdadero origen, su desarrollo y su apogeo, desmaya el ánimo al descubrir el velo del error extendido aun sobre acontecimiento tan memorable.“*⁶³³ Henri Pérès fasst die Situation wie folgt zusammen: *„Les femmes chrétiennes sont bien celles qui par leur multitude ont contribué à former une race qu'on ne peut plus appeler arabe, berbère, slave ou juive; le qualificatif qui lui conviendrait le mieux serait celui d'andalous ou d'espagnol.“*⁶³⁴

Neben den Konvertiten, die nach Pérès den Großteil der muslimischen Bevölkerung darstellten, und deren Nachkommen (*Muwallad*)⁶³⁵, darf ferner der mozarabische Einfluss nicht unterschätzt werden. Viele Christen blieben in den islamisierten Gebieten und beeinflussten auf Grund ihrer christlichen europäischen Wurzeln die Kultur der Mauren. Menschen dieser Bevölkerungsgruppe schafften es, als Sekretäre (*kuttāb*) in die oberste islamische Bürokratie aufzusteigen. Außerdem existierten in den ländlichen Gegenden große christliche Gemeinden, die vermutlich das Familienleben – Stichwort monogame

⁶³¹ Clot: *Al Andalus*, S. 201.

⁶³² Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 24f. Die Mimesis ist auch im Bezug auf Vornamen zu finden. In einer maurischen Testamentsvollstreckung des Jahres 1487 erbte unter anderem die Schwester des Verstorbenen, Maryam, einen Teil des Vermögens. Wichtig ist hier der Vorname Maryam, da es sich bezeichnenderweise um den christlichen Vornamen Maria handelt. Liedl: *Dokumente*, S. 256.

⁶³³ Lafuente Alcántara: *Historia*, Band 3, S. 94f.

⁶³⁴ Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 283.

⁶³⁵ Ebd.

Familienstrukturen – beeinflussten.⁶³⁶ Gleiches vermutet auch Pérès, indem er behauptet, dass die *Muwallad* nie ihren engen Kontakt mit den Mozarabern verloren haben „*au contraire, rien ne semble indiquer que les uns et les autres n'aient pas continué à se fréquenter et à vivre comme par le passé, en relation constante, quotidienne, surtout dans les grandes villes.*“⁶³⁷ Ferner zeigt er sich überzeugt, dass „*Cette vie commune nous permet de mieux comprendre la tolérance des Musulmans d’Espagne à l’égard des populations chrétiennes espagnoles,*“⁶³⁸ Der Autor sieht demnach den christlichen Einfluss als einen der Gründe für die relativ liberale Einstellung des Mauren in al-Andalus gegenüber der Frau.⁶³⁹

Wenn wir nun speziell das Bevölkerungskonglomerat des letzten maurischen Königreiches betrachten, muss auch die Rolle der Stadt Granada als »Flüchtlingslager«, „*als Magnet für alle Kräfte der Dissidenz*“ betrachtet werden. Juden, Genuesen sowie Kastilier lebten als Konvertiten im Emirat der Nasriden. Immerhin waren ein Viertel der Städter christliche Renegaten, die zum Islam konvertierten.⁶⁴⁰ Nicht nur Renegaten, auch kastilisch-aristokratische Oppositionelle sowie jüdische Flüchtlinge und marokkanische Berberfamilien emigrierten auf Grund von Unruhen nach Granada. Trotz dieser großen kulturellen Unterschiede gelang es der Herrschaft, einen funktionierenden homogenen Staat zu schaffen, wo verschiedene Ethnien zu einer Einheit verschmolzen.⁶⁴¹ Es darf in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden, dass unzählige maurische Flüchtlinge aus christlichen Landesteilen nach Granada strömten, um Repressalien zu entgehen. Diese lebten Jahrzehnte unter dem Einfluss christlicher Herrschaft und drückten der granadinischen Kultur ihren eigenen Stempel auf. Sie usurpierten europäische Einflüsse und brachten sie nach Granada. Basierend auf Aufzeichnungen über die Vertreibung der Morisken⁶⁴² (*el censo de la expulsión de los moriscos*) kann eine Gesamtbevölkerungszahl von 3 bis 4 Millionen für das Königreich Spanien angenommen werden.⁶⁴³

⁶³⁶ Guichard: *The Social History*, S. 687f.

⁶³⁷ Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 274.

⁶³⁸ Ebd.

⁶³⁹ Ebd., S. 399.

⁶⁴⁰ Diese Renegaten waren in vielen Fällen christliche Gefangene des nasridischen Königreiches, die, um einer langen Gefangenschaft zu entgehen, zum Islam konvertierten. Arié, Rachel: *El reino nasrí de Granada (1232-1492)*, Madrid 1992, S. 134f. Somit war der Glaube an sich nicht die Hauptmotivation für die Konversion. Vor allem die Steuererleichterungen waren Grund genug, dem islamischen Glauben den Vorzug einzuräumen. Clot: *Al Andalus*, S. 194.

⁶⁴¹ Liedl: *Mediterraner Islam 2*, S. 26f.

⁶⁴² Mauren unter christlicher Herrschaft

⁶⁴³ Lafuente Alcántara: *Historia*, Band 3, S. 99.

Ferner spielten die Sklaven eine Rolle im Akkulturationsprozess. Diese stammten aus Europa oder dem Sudan.⁶⁴⁴ Guichard vermutete, dass speziell in den ersten Jahrzehnten maurischer Herrschaft eine beachtliche Zahl an Sklaven nach Spanien importiert wurde - auf christlicher und maurischer Seite.⁶⁴⁵ Der arabische Adel bevorzugte weitgehend weiße, blonde Sklaven (*saqaliba*) aus nördlichen, europäischen Regionen.⁶⁴⁶ Diese waren weitgehend germanischer oder slawischer Abstammung und wurden aus Mittel- bzw. Osteuropa nach Spanien importiert.⁶⁴⁷ Der Großteil dieser europäischen Sklavinnen diente als Konkubinen in wohlhabenden Familien. Sie beeinflussten die kulturelle Entwicklung der Bevölkerung, da sie in den Familien der Aristokratie ein hohes Ansehen genossen. Konkubinen, die dem Hausherren Kinder gebaren und folglich ihre Freiheit erlangten, blieben häufig nach dem Tod des Herren in der Familie, da sie jede Verbindung zu ihrer Heimat verloren hatten.⁶⁴⁸ Seltener waren schwarze Sklaven, die demnach praktisch keinen Einfluss auf die hispanische Bevölkerung ausübten, obwohl sie im Gegensatz zum osmanischen Serail auch als Konkubinen und legitime Frauen im andalusischen Harem vertreten waren. Die Mischlingskinder, die aus diesen Verbindungen entstanden, waren in der Gesellschaft kurioserweise nicht gern gesehen.⁶⁴⁹

Ein weiterer Grund für die relativ liberale Religionsausübung im Königreich Granada war der Niedergang der *ulama*,⁶⁵⁰ die durch die Kriege und auf Grund der Vertreibungen aus unterschiedlichen Landesteilen sehr geschwächt war. Die Beamten der höfischen Bürokratie, oft spanisch-romanischen Ursprungs, übernahmen die Aufgaben der religiösen Eliten.⁶⁵¹ Die religiöse Freiheit wurde zum Beispiel bei den Ernährungsgewohnheiten der Andalusier sichtbar, die trotz islamischem Verbot dem Genuss von Wein frönten.⁶⁵² Weingedichte existierten bereits in der altarabischen Dichtung, vor allem bei den Beduinen, die den Islam bewusst verschmähten.⁶⁵³ Al-Qalqashand berichtet in dem Werk „Subh al-

⁶⁴⁴ Lévi-Provençal: Instituciones, S. 115.

⁶⁴⁵ Guichard: The Social History, S. 699.

⁶⁴⁶ Brett / Formann: Die Mauren, S. 20.

⁶⁴⁷ Clot: Al Andalus, S. 192f.

⁶⁴⁸ Lévi-Provençal: Instituciones, S. 116.

⁶⁴⁹ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 262.

⁶⁵⁰ Nach Continente Ferrer war die religiöse Elite, die den juristischen Apparat kontrollierte, unter der Herrschaft der hegemonialen Großreiche, wie jener der Mameluken, Meriniden und Nasriden, ein wichtiger Bestandteil der strengen sozialen Hierarchie. Al-Jatīb: Libro de la magia, S. 29.

⁶⁵¹ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 26.

⁶⁵² Arié: El reino nasrí, S. 252. Ein traditionelles Weingedicht mit „*theologisch-sufimäßiger Libertinage*“ lautet „*Schenk mir nach, denn schon dämmt der Morgen und der Stern erlischt. Noch hab' ich etwas Wein. Ihn zu trinken nennen sie Sünde: für mich ist's ein Ritual. So schenk mir nach, lieber Freund, freudigen Herzens Wein zu trinken ist ja so süß! (..)*“. Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 45.

⁶⁵³ Liedl: Dokumente, S. 264f.

a'sha fi Kitabat (Sina'at) al-insha'" von dem Dichter Ibn Sadra, der folgende Verse rezitierte:

*„¡En vuestra tierra es lícito para nosotros
omitir la oración y berber vino a pesar de ser cosa prohibida,
para refugiarnos en el fuego del Infierno
que es más suave y más piadoso con nosotros que Sierra Nevada.
si mi Señor me arroja al Infierno
en un día como éste el Infierno parecerá delicioso!“*⁶⁵⁴

Die kulturelle Verschmelzung in Hispanien war seit Beginn des umayyadischen Emirats in Córdoba spürbar und setzte sich weitere 500 Jahre fort. Die christlichen und maurischen Könige akzeptierten die Aufnahme unterschiedlicher Einflüsse bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, als die Inquisition nach dem Auslöschen des maurischen Einflusses strebte.⁶⁵⁵ Die Inquisition stellte eine Zäsur dar, die nach Liedl der einfachen Formel: „Islam = Häresie = Heidentum“⁶⁵⁶ folgte. Die relativ freie Religionsausübung als Resultat der unterschiedlichen Einflüsse zeigte sich in Granada besonders stark, vor allem im Bezug auf die Behandlung der Frau.⁶⁵⁷ Im anschließenden Kapitel zeige ich, wie der Malikismus, die in al-Andalus etablierte Rechtsschule, an die spanisch-maurischen Gegebenheiten angepasst wurde, um der Lebensweise der Bevölkerung zu entsprechen.

3. DER ANDALUSISCHE MALIKISMUS

In Spanien war seit dem 9. Jahrhundert die malikitische Schule die dominierende islamische Denkrichtung, die von den herrschenden Autoritäten unterstützt wurde. Grundsätzlich verfolgten die Malikiten eine sehr strenge Auslegung des Korans und der Sunna. Diese Rechtsschule (Rite) hält streng an den Taten und Aussagen des Propheten fest. Beim andalusischen Malikismus handelte es sich um eine flexible, weniger konservative Auslegung der malikitischen Schule, die sich den historischen und militärischen Gegebenheiten auf der Iberischen Halbinsel vor allem im 13. und 14.

⁶⁵⁴ Ibn Sadra zitiert nach Al-Qalqashandi: Subh, S. 20.

⁶⁵⁵ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 129f.

⁶⁵⁶ Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 77.

⁶⁵⁷ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 129f.

Jahrhundert anpasste.⁶⁵⁸ Diese religiöse Emanzipation wirkte sich rasch auf das Alltagsleben der Menschen aus: auf ihre Traditionen, die Kunst und die Kultur.⁶⁵⁹

Die malikitische Schule erlaubte der Frau das Studium religiöser Lehren, dennoch war sie politisch und rechtlich nicht gleichgestellt. Selbst in diesen Bereichen gelang ihr jedoch eine gewisse Emanzipation. Allerdings darf auch im Falle al-Andalus nicht außer Acht gelassen werden, dass es trotz der eigenständigen Entwicklung ein muslimisches Herrschaftsgebiet mit patrilinearen sowie patriarchalen und polygamen Strukturen war und die Emanzipation nur im Rahmen dieser Gesellschaftsstrukturen stattfinden konnte.

Unter der Herrschaft der Umayyaden-Emire Hishām I. (788-796) und seinem Sohn al-Hakam I. (796-822) gelangte der orthodoxe Malikismus aus Medina nach Spanien und konstituierte sich als die anerkannte *Rite*. Sie wurde mit großer Begeisterung aufgenommen, da sich das muslimische Spanien mit seiner Hilfe von der moralischen Bevormundung der Abbasiden in Bagdad lösen konnte. Lévi-Provençal beschreibt die Anfänge des Malikismus in al-Andalus wie folgt: *„So erscheint der muslimische Staat Andalusien von frühestem Anbeginn an als Verteidiger und Verfechter einer eifersüchtigen Orthodoxie, der zunehmend in blindem Respekt vor einer starrer Doktrin verknöcherte und schon die geringsten Versuche rationalen Denkens argwöhnisch witterte und im voraus verurteilte.“*⁶⁶⁰

Erst der Niedergang des Kalifats in Córdoba am Ende des 10. Jahrhunderts erlaubte den Abfall vom traditionellen orthodoxen Malikismus.⁶⁶¹ Bis in das 9. Jahrhundert war dieser die einzig offiziell anerkannte Schule. Die andalusische Literatur war dementsprechend von malikitischen Denkrichtungen gefärbt und durchwegs promalikitisch eingestellt. Kritiken wurden auf Grund dieser Einseitigkeit immer lauter, da die herrschenden religiösen Eliten den Einfluss auf den Emir bzw. Kalifen zu ihren Gunsten ausnutzten und umgekehrt. Andererseits akzeptierten immer mehr Herrscher wie Muhammad I. (852-886) oder al-

⁶⁵⁸ Arié, Rachel: L’Espagne musulmane au temps des Nasrides 1332-1492, Paris 1973, S. 420f.

⁶⁵⁹ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 15.

⁶⁶⁰ Lévi-Provençal zitiert nach Ye’or, Bat / Bostom, Andrew G.: Andalusischer Mythos, eurabische Realität Geschichtsklitterung & Gegenwartsleugnung (21. April 2004), online unter: »<http://europenews.dk/de/node/2811>« (06. Mai 2009).

⁶⁶¹ Lévi-Provençal: La civilisation arabe, S. 61-63.

Hakam II. (961-976) verschiedene Einflüsse, die den orthodoxen Malikismus als vorherrschende religiöse Strömung zunächst noch nicht gefährden konnten.⁶⁶²

Im Gegensatz zu Nordafrika, wo das Gewohnheitsrecht neben der islamischen Gesetzgebung und der Maraboutismus das Leben in den Familien regelten, war es in al-Andalus vor allem der Sufismus, der die Denkweise der Gläubigen beeinflusste. Die Synthese von traditionellem Gedankengut und sufistischen Denkrichtungen überflutete alle muslimischen Gebiete, unter anderem die Iberische Halbinsel.⁶⁶³ Das sufistische Modell al-Ghazālīs wurde auf Grund seines synkretistischen Charakters, der die spirituelle Geschichte des Islams vereinte, wegweisend für al-Andalus. Nur wenige andalusische Autoritäten opponierten gegen die Auffassung al-Ghazālīs, folglich konnte sich die Mystik rasch im breiten Volk manifestieren.⁶⁶⁴

Vertreter der mystischen Strömungen bildeten eine Opposition zur konservativ-orthodoxen *ulama* und zu der vom Herrscher legitimierten islamischen Doktrin. Das mystische Gedankengut erhielt sehr schnell Unterstützung aus den ruralen Regionen, die weniger streng von den städtischen *fuqaha* (Rechtsgelehrten) kontrolliert wurden.⁶⁶⁵ Eine Vielzahl an Poeten und Gelehrten fühlten sich neben al-Ghazālī zu den Lehren der Mystik hingezogen, wie zum Beispiel Abu Bakr Mohammed ibn al-Arabi al-Hatimi Muhyi al-Din (1165-1240)⁶⁶⁶. Viele Mystiker gehörten allerdings den unteren Gesellschaftsschichten an und betätigten sich als Gärtner, Handwerker oder Weber.⁶⁶⁷ Auch in Spanien konnten Frauen durch die Mystik an gesellschaftlicher Bedeutung gewinnen, wie zum Beispiel Umm al-Fuqarā („Sonne, Mutter der Armen“) aus Marchena de los Olivos, Sevilla, die im 13. Jahrhundert lebte.⁶⁶⁸

Ferner flossen „heidnische“ Bräuche, Magie und Aberglaube in den islamischen Glauben ein. Wie im Maghreb spielten Amulette eine große Rolle, um zum Beispiel Kinder vor dem

⁶⁶² Lévi-Provençal: Instituciones, S. 305f.

⁶⁶³ Guichard: The Social History, S. 697.

⁶⁶⁴ Urvoy, Dominique: The ‘Ulama’ of al-Andalus, in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 849-877, Leiden / New York / Köln 1992, S. 866f.

⁶⁶⁵ Guichard: The Social History, S. 697.

⁶⁶⁶ Brentjes: Die Mauren, S. 191.

⁶⁶⁷ Arié: L’Espagne musulmane, S. 420f.

⁶⁶⁸ Viguera Molíns: A Borrowed Space, S. 169.

„Bösen Blick“ zu schützen. Hier zeigte sich das berberische Substrat, das den Islam der Iberischen Halbinsel beeinflusste.⁶⁶⁹

4. DIE FRAU IN AL-ANDALUS

Wenn wir über die Frau in al-Andalus sprechen, beziehen wir uns, ohne dass wir es vielleicht intendieren, auf verschiedene Kulturen und Ethnien sowie auf unterschiedliche soziale Schichten und Religionen. Hier lebten Araberinnen, Berberinnen, indigene Frauen, Muslima, Motzaraberinnen, Jüdinnen, Frauen der Oberschicht (*khāssas*), Frauen aus dem Volk (*ʿāmmas*) sowie Städterinnen und Bewohnerinnen ländlicher Regionen neben- und miteinander.⁶⁷⁰

In diesem Abschnitt benutze ich den Begriff Muslima oder die Bezeichnung- die Frau in al-Andalus- für die Muslimin im Allgemeinen, ohne zwischen verschiedenen Ethnien zu unterscheiden. Um die Rolle der Frau möglichst konkret darzustellen, werde ich unterschiedliche Quellen heranziehen, die das Bild der islamischen Frau nicht nur rekonstruieren, sondern viel mehr ihre exzeptionelle Rolle zeigen sollen. Juristische Verträge und Dokumente als Spiegelbild der gesellschaftlichen Realität, Sprichwörter, biographische Wörterbücher, Chroniken sowie Reiseberichte sollen einen Einblick in das Alltagsleben geben. Auch Gedichte sind ein Bestandteil meiner Analyse. Sicherlich muss hier beachtet werden, dass Poesie immer stilisierte Inhalte präsentiert und der Einbildung und Vorstellungskraft des Dichters entspringt. Dennoch lassen sich historische Wahrheiten herauslesen, die für dieses Kapitel relevant sein werden. In den Worten Henri Pérès: „*Qu’il y ait une part de fiction, cela ne fait aucun doute, mais que ces sentiments élevés n’aient trouvé aucun fondement dans la réalité, voilà qui peut paraître invraisemblable.*“⁶⁷¹

5. DAS FAMILIENRECHT

Obwohl der Koran in religiöser und ethnischer Hinsicht die Gleichheit der Geschlechter festschreibt, hatte die Frau in den politischen und juristischen Bereichen das Nachsehen. Sie durfte weder die Tätigkeit als Richter (*qadi*) oder Prediger (*ḡatīb*) übernehmen noch ein Gebet leiten oder als Muntwalt (*walī*) bei einer Hochzeit fungieren. Die Vormundschaft für ihre Kinder erhielt sie nur dann, wenn der Ehemann ihr diese erteilte. Auch bei der

⁶⁶⁹ Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 296f u. 307.

⁶⁷⁰ Viguera Molins, María Jesus: *Asluhu Li ‘L-Ma’ Ālī. On the Social Status of Andalusī Women in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 709-724*, Leiden / New York / Köln 1992, S. 715.

⁶⁷¹ Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 400.

Vererbung hatte sie nach orthodoxer malikitischer Gesetzgebung das Nachsehen. Das Erbe belief sich auf einen Bruchteil jenes, das ihren Söhnen zustand.⁶⁷²

Dieser kurze Einblick in die islamisch-malikitische Jurisprudenz soll zeigen, dass die Gesetzgebung im Allgemeinen der Frau keine Möglichkeit auf Emanzipation beziehungsweise Gleichberechtigung ermöglichte. In diesem Kapitel werde ich zeigen, inwiefern der andalusische Malikismus diese rigiden patriarchal-orthodoxen Bestimmungen unterwanderte. Um auf konkrete Beispiele hinweisen zu können, analysiere ich verschiedene Dokumente: Testamente, Kaufverträge und Eheverträge, die beweisen, dass Frauen in al-Andalus in juristischen Belangen mehr Rechte genossen, als ihnen die malikitische Schule zugestand. Die Dokumente stellen ein Spiegelbild der tatsächlichen Verhältnisse im Mittelalter dar und präsentieren somit eine wichtige Quelle über die Situation der Muslima im Alltagsleben.⁶⁷³ Neben den juristischen Dokumenten werde ich auch Sprichwörter heranziehen, die ein besseres Bild über die Einstellungen und das Alltagsleben der andalusischen Gesellschaft ermöglichen.⁶⁷⁴

Über die Sonderrolle der Frau in al-Andalus differieren die Meinungen in der Literatur. María Luisa Ávila bezweifelt auf Grund der Analyse unterschiedlicher Schriftstücke eine Sonderrolle. Ávila räumt ein, dass ausschließlich Witwen – vor allem unterer Gesellschaftsschichten – gezwungenermaßen mehr Freiheiten besaßen, da sie durch einen etwaigen Tod des Mannes seine Aufgaben, das heißt Aufgaben außerhalb des Hauses erledigen musste.⁶⁷⁵ Diese Auffassung teilt auch Cristina Segura Graiño. Arme Witwen mussten ihre weibliche Rolle in gewisser Weise hinter sich lassen, das heißt die Aufgaben des privaten Bereiches, um die Familie ernähren zu können. In sehr bescheidenen Lebensverhältnissen, wo der Mann nicht alleine für die Familie aufkommen konnte, war die Frau ebenso gezwungen, männliche Tätigkeiten zu übernehmen. War ein Sohn in der Familie vorhanden, übernahm dieser ab einem gewissen Alter die Rolle des Verpflegers und die Mutter konnte wieder ihre für sie vorgesehene Rolle im Haus einnehmen.⁶⁷⁶

⁶⁷² Arié, Rachel: *Aperçus sur la femme dans l’Espagne musulmane*, in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 137-160*, Universidad de Granada 1993, S. 138.

⁶⁷³ Marín, Manuela: *Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía*, in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Christianas. Mujeres en la Europa Medieval*. Universidad de Granada 1993, S. 50.

⁶⁷⁴ Eine sehr ausführliche Sammlung von Proverben stammt von Zajjālī al-Qurtubī aus dem 13. Jahrhundert. Viguera Molíns: *Asluhu*, S. 715.

⁶⁷⁵ Ávila: *The Structure of the Family*, S. 475.

⁶⁷⁶ Segura Graiño: *Mujeres públicas*, S. 61.

Auch Lévi-Provençal zeichnet ein negatives Bild vom Leben der spanischen Muslima, zumindest für das 10. Jahrhundert: „*El jefe de la familia, cualquiera que fuese su categoría social, era señor absoluto de la casa. Su mujer, que se consideraba su humilde sierva, no le hablaba más que con respecto, sobre todo delante de los niños.*“⁶⁷⁷ Diese unterwürfige Grundhaltung mag vielleicht auf die Frau im 10. Jahrhundert zutreffen. Dennoch belegen die hier verwendeten Dokumente, dass in Granada des 14. Jahrhunderts diese Unterwürfigkeit zunehmend degenerierte.

5.1 DIE EHE

Die Ungleichberechtigung der Frau im Islam drückt sich auch heute noch vor allem in der Sexualität aus. Die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter zeigt sich in der Ehe, den polygamen Familienstrukturen und der Scheidung / Verstoßung. Die Ehe ist keine religiöse Institution, sie wird aber vom Koran empfohlen.⁶⁷⁸

„*Und verheiratet diejenigen von euch, die (noch) ledig sind, und die Rechtschaffenen von euren Sklaven und Sklavinnen!...*“ (Koran: 24:32)

Das Zeremoniell bestand aus zwei Teilen: dem Unterschreiben des Ehevertrages und der Konsumation der Hochzeit, das heißt dem geschlechtlichen Akt und der damit in Verbindung stehenden Defloration. Die Ehe galt als das wichtigste Ereignis für die muslimische Frau. Die Zustimmung zur Ehe erfolgte mündlich durch das Brautpaar oder den Muntwalt. Der Muntwalt handelte meistens die Bestimmungen des Ehevertrages im Beisein von Zeugen aus. Oft war sogar die physische Präsenz des Brautpaares überflüssig.⁶⁷⁹ Im Ehevertrag wurde neben dem Brautgeld (*mahr*) auch die Aussteuer festgelegt, der Beitrag, den die Braut für das Zustandekommen der Ehe zur Verfügung stellen musste: Kleidung, Schmuck oder bei reichen Familien Teppiche. Die Feierlichkeiten dauerten meistens eine ganze Woche. Sie begannen im Haus der Frau und endeten in dem des Mannes.⁶⁸⁰ Eine Hochzeit bedeutete einen Autoritätswechsel. Nicht mehr der Vater beziehungsweise der Vormund besaß die Autorität über die Tochter, sondern der Ehemann. Obwohl die Frau laut islamischen Regeln dem Mann unterworfen

⁶⁷⁷ Lévi-Provençal: Insituciones, S. 258.

⁶⁷⁸ Ruiz-Almodóvar: La Mujer en la Legislación, S. 68f.

⁶⁷⁹ Ebd, S. 69.

⁶⁸⁰ Greus: Vida Cotidiana, S. 21.

ist, zeigen verschiedene Dokumente des mittelalterlichen Granadas, dass dieses Unterdrückungsverhältnis nicht der Realität entsprach.

In Spanien verkörperte der Ehevertrag, abgesehen von ökonomischen Bestimmungen, rechtliche Absicherungen für die Braut. Dieser schützte sie unter anderem vor den eigentümlichen Launen des Gatten. Frauen besaßen ihre eigenen Güter, wie Sklavinnen und Ammen, oder in der Oberschicht auch Immobilien und waren zumindest wirtschaftlich nicht komplett abhängig. Ferner hatten sie das Recht, bei ungerechten Behandlungen gegen ihren Mann zu prozessieren. Sie konnten ihn im Ehevertrag verpflichten, keine weiteren Ehefrauen und Konkubinen zu nehmen.⁶⁸¹

„Der Verheiratete verspricht seiner Gattin NN – und zwar aus freiem Willen und Entschluß, um ihre Liebe zu gewinnen und ihre Freude zu erwecken - , 1. keine weitere Frau hinzuzuheiraten, 2. keine surrīya⁶⁸² hinzuzunehmen und 3. keine umm walad zunehmen; wenn er es doch tut, so kann sie ihr Verhalten selbst entscheiden.“⁶⁸³

Das Zusammenleben in polygamen Familien gestaltete sich oft schwierig. Die Frauen buhlten um die Gunst des Ehemannes und versuchten, sich mit Hilfe unlauterer Mittel den Platz als Favoritin zu sichern. Der Kampf um die Position der Lieblingsfrau war vor allem in den Harems sehr reicher Männer hart umkämpft. Wenn es die Größe der Familie zuließ, nahmen die Familienmitglieder das Essen gemeinsam ein. In den luxuriösen Gemächern der aristokratischen Oberschicht hatte nur die Favoritin die Möglichkeit, gemeinsam mit ihrem Ehemann zu speisen, und genoss somit – wider islamische Gesetzgebung – eine privilegierte Stellung unter den Ehefrauen.⁶⁸⁴ Auf Grund der Streitigkeiten wird verständlich, warum die Frau auf diese Regelung im Ehevertrag beharrte. Stellte diese Möglichkeit nicht eine weitreichende Emanzipation dar?

Weiters wurden im andalusischen Ehevertrag die Bestimmungen über eine eventuelle Abwesenheit des Mannes sowie die Vormundschaft über die Kinder geregelt.⁶⁸⁵ Ich

⁶⁸¹ Ferrandis-Torres, José: La vida en el Islam Español, in: Gamillscheg, Ernst (Hg.): Vom Leben und Wirken der Romanen, 1. Spanische Reihe, Heft 10, Jena / Leipzig 1936, S. 18f.

⁶⁸² Eine *surrīya* ist eine als Konkubine ausgewählte Sklavin. Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos, herausgegeben und übersetzt von Hoenerbach, Wilhelm, Berkley / Los Angeles 1965, S. 56.

⁶⁸³ Hoenerbach (Hg.): Spanisch-islamische Urkunden, S. 58.

⁶⁸⁴ Ferrandis-Torres: La vida, S. 18f.

⁶⁸⁵ Frank: El Motivo, S. 84.

erwähnte bereits, dass diese Vormundschaft vom Vater ausdrücklich gewünscht werden musste. Dies bedeutete aber nicht, dass die Frau keinen Einfluss auf diese Entscheidung hatte. Bei Viguera Molíns liest man, dass die Frau auf keinen Fall als Muntwalt bei einer Hochzeit auftreten durfte.⁶⁸⁶ Heiratsurkunden aus al-Andalus des 15. Jahrhunderts beweisen das Gegenteil. In diesem hier vorliegenden Dokument Nummer 43 verheiratete der Vater Ali ibn Mūsā seine jungfräuliche Tochter Fātima. Die Verlobung war bereits rechtskräftig, ob ihres Alters stand sie noch unter der Vormundschaft ihres Vaters. Interessant ist in diesem konkreten Fall die Rolle der Mutter des Bräutigams, da sie als Muntwalt auftrat.⁶⁸⁷ Dieser Ehevertrag ist kein Einzelfall. Es gibt eine Vielzahl solcher Heiratsverträge, die auf die Rolle der Mutter als Muntwalt hinweisen. Liedl bekräftigt, dass die Nennung der Mutter als Vormund in dieser vermutlich gut situierten Familie nach islamisch-arabischen Prinzipien ungewöhnlich ist. „(...) eine »Vermögensvormundschaft« (*wilāyat al-māl*), also ein Recht, das klassischerweise dem Vater oder Großvater des Kindes bzw. dem (geschiedenen) Gatten der Mutter zu steht, erscheint hier wie selbstverständlich von der Mutter ausgeübt.“ Er vermutet, dass der Einfluss des Römischen Rechts die islamische Gesetzgebung in al-Andalus beeinflusste.⁶⁸⁸

Nach orthodoxem malikitischem Recht haben unverheiratete (Jung)frauen kein Entscheidungsrecht, dieses wird ihnen erst nach der Vermählung zugesprochen. Ihre Rechte waren speziell in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Belangen eingeschränkt. Sie brauchten die Erlaubnis des Mannes, um das Haus zu verlassen oder juristische Entscheidungen zu treffen.⁶⁸⁹ Witwen und geschiedene Frauen, mit anderen Worten Deflorierte, genossen in der andalusischen Gesellschaft wie auch in anderen islamischen Regionen mehr Rechte als junge unverheiratete Mädchen. Sie wurden vom Muntwalt auf ihren ausdrücklichen Wunsch als Altjungferliche oder Deflorierte in eine neue Ehe übergeben.⁶⁹⁰

Nach andalusischen Sprichwörtern zu urteilen, hatten jedoch auch junge unverheiratete Mädchen größere Freiheiten, was ihre Eltern zur Verzweiflung trieb: „*Worry for girls ends*

⁶⁸⁶ Viguera Molíns, María Jesus: A Borrowed Space: Andalusí and Maghribí Women in Chronicles, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.), Writing the feminine. Women in Arab Sources 165-180, London / New York 2002, S. 169.

⁶⁸⁷ Seco de Lucena (Hg.). Textos arábigos-granadinos, Dokument 4, S. 7f, zitiert nach Liedl: Dokumente, S. 253f.

⁶⁸⁸ Liedl: Dokumente, S. 254.

⁶⁸⁹ Puente, Christina de la: Juridical Sources for the Study of Women: limitations of the Female's Capacity to Act According to Mālikī Law, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the feminine. Women in Arab Sources 95-126, London / New York 2002, S. 10f.

⁶⁹⁰ Hoenerbach (Hg.): Spanisch-islamische Urkunden, S. 52.

only in the grave“.⁶⁹¹ Die Mädchen, so schreibt Lachiri, waren sich in der Pubertät ihrer Sexualität und ihres eigenen Körpers bewusst. Jene, die ihre sexuellen Kenntnisse verleugneten, wurden in vielen Sprichwörtern kritisiert: „*When the unmarried girl of Luk saw a man’s testicles, she asked if they were cherries!*“ oder „*An unmarried women who has just delivered a child*“.⁶⁹² Lachiri sieht letzteres als eindeutigen Hinweis auf voreheliche Sexualität der jungen Maurinnen. In der patriarchalen Gesellschaft waren prämatrimoniale Beziehungen schwierig durchzusetzen, allerdings informieren Sprichwörter über voreheliche Praktiken: „*She went to the public baths and was away for seven days*“.⁶⁹³ Trotz dieser Proverben betont die Autorin die Wichtigkeit der Jungfräulichkeit in der andalusischen Gesellschaft. Deshalb wurde den Mädchen „empfohlen“, sich adäquat zu verhalten, obwohl folgendes Sprichwort an den moralischen Wertvorstellungen spanischer Muslime zweifeln lässt: „*Kiss and pinch, but let the husband’s place be untouched*“.⁶⁹⁴ In biographischen Quellen lesen wir sehr häufig, dass viele Frauen jungfräulich verstorben sind, da sie niemals verheiratet waren. Dass ein fehlendes Eheleben die Garantie für die Jungfräulichkeit war, muss hier entschieden angezweifelt werden.⁶⁹⁵

Auch im Falle von minderjährigen Waisen berichtet Hoenerbach Erstaunliches. Diese Eheschließungen waren entweder von Beginn an ungültig oder nur bedingt gültig. Das bedeutet, dass das Mädchen, wenn es die Volljährigkeit erreicht hatte, die Ehe lösen oder bei ökonomischen Problemen der Ehe zustimmen konnte und sie erst dann für unbedingt gültig erklärt wurde. Demnach war wirtschaftliche Sicherheit ein Grund, eine Hochzeit zu lösen, da die junge Frau eigenständig für ihre Versorgung garantieren konnte. Demzufolge war die Vererbung an Waisenmädchen in der Gesellschaft verwurzelt und keiner ablehnenden Haltung der männlichen Autoritäten unterworfen.⁶⁹⁶ Die Rechte der Waisen wurden detailliert im Ehevertrag aufgelistet, hier ein kurzer Ausschnitt:

⁶⁹¹ Lachiri: Andalusí Proverbs S. 43.

⁶⁹² Ebd., S. 43f.

⁶⁹³ Ebd., S. 44.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ Lachiri, Nadia: La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 103-121, Universidad de Granada 1993, S. 120.

⁶⁹⁶ Hoenerbach (Hg.): Spanisch-islamische Urkunden, S. 53 u. 72. Hoenerbach erwähnt fünf Personengruppen, die ohne Zustimmung verheiratet werden durften: die jungfräuliche Tochter, der minderjährige Sohn, Sklaven, minderjährige Waise und Sklaven von Personen unter der Vormundschaft eines Muntwalt. Ebd. S. 60f.

„... *Ferner sagst du ob sie eine Jungfrau ist... Gegebenenfalls sagst du, daß sie eine vaterlose Waise und volljährig ist; bei einer Minderjährigen Waisen hebst du diesen Umstand hervor und sagst, daß sie (materieller Unterstützung) bedürftig und zehn Jahre alt oder drüber ist.*“⁶⁹⁷

Aus andalusischen Sprichwörtern können wir außerdem Informationen über die Ehe im Allgemeinen entnehmen, die in juristischen Dokumenten nicht enthalten sind. Trotz möglicher arrangierter Hochzeiten stand das Glück in einer solchen Verbindung an erster Stelle, obwohl auch ein sehr sorgfältig gewählter Ehemann keine Garantie für eine gute Ehe darstellte. In einigen dieser Proverben wird dem Mann abgeraten, den Ehefrauen zu trauen: *„Too much trust and you are a cuckold“* oder *„Although the keys are in my pocket, there are people in my room“*.⁶⁹⁸ Dieses Sprichwort zeigt, dass es sich schwierig gestaltete, Frauen erfolgreich zu kontrollieren, da sie trotz ihres Eingesperrtseins Mittel und Wege fanden, ihre Absichten durchzusetzen. Ehebruch scheint bei Paaren mit großem Altersunterschied vermehrt aufgetreten zu sein, da sich junge Männer auf Abenteuer mit der jungen Braut freuen durften: *„When an old man marries a young girl, young men in village are happy“*.⁶⁹⁹ Auch die Verse des Poeten al-Gazāl, die Ibn 'Abd al-Barr in *„Bahyat al-Ma'yālis“* zitiert, bekräftigen die Ablehnung junger Mädchen gegenüber älteren Männern. Falls diese vorgaben, ihn zu lieben, wollten sie ihn, seiner Meinung nach, wahrscheinlich hintergehen und betrügen.⁷⁰⁰

Auf den ersten Blick verwunderlich ist auch die Tatsache, dass in Spanien eine verhältnismäßig große Anzahl an Junggesellinnen existierte, was Abd al-Azīz al-Ahwānī untersuchte. Diese Tatsache ist nicht auf die größere Freiheit der spanischen muslimischen Frauen zurückzuführen, sondern auf anhaltende Kriege, die einen demographischen Rückgang der männlichen Bevölkerung nach sich zogen. Auch die Überrepräsentanz europäischer und afrikanischer Sklavinnen beeinflusste das Ungleichgewicht der Geschlechter. Lachiri vermutet ferner die Kosten für die Hochzeit und die Homosexualität als Ursachen für diese Krise.⁷⁰¹ Möglicherweise waren es auch die wenigen polygamen Haushalte, die die große Anzahl an Junggesellinnen erklären.

⁶⁹⁷ Hoenerbach (Hg.): Spanisch-islamische Urkunden, S.60f.

⁶⁹⁸ Lachiri: Andalusī Proverbs, S. 45.

⁶⁹⁹ Ebd.

⁷⁰⁰ Al-Gazāl: Bahyat al-Ma'yālis, 2. Teil, zitiert nach Lachiri: La vida cotidiana, S. 109.

⁷⁰¹ Abd al-Azīz al-Ahwānī: Amthāl al-'āmma fī l-Andalus, zitiert nach Lachiri: Andalusī Proverbs, S. 47.

5.2 DAS SORGERECHT

Wie bereits im Abschnitt über die Ehe diskutiert, konnte die Frau das Sorgerecht der Kinder übernehmen und als Muntwalt bei Hochzeiten auftreten. Auch der Koran spricht sich für diese Möglichkeit aus, was jedoch von den patriarchalen Autoritäten islamischer Länder immer wieder umgangen wurde, da Frauen und Kinder oftmals als unmündig dargestellt wurden. Dokumente aus Granada bezeugen die Handhabung des Sorgerechts in al-Andalus. Frauen wurden, falls der verstorbene Gatte keinen Vormund bestimmt hatte, im Zuge von gerichtlichen Verhandlungen als solcher eingesetzt. Die erste Ehefrau hatte im spanischen Malikismus die Möglichkeit, mit Zustimmung eines Richters das Sorgerecht für sich zu beanspruchen.⁷⁰²

In diesem konkreten Dokument, einer Zeugenaussage vom 15. September 1421 (15 ramadān 842), bestimmten 10 männliche Zeugen über das Schicksal fünf minderjähriger Geschwister, die, da sie noch keinen neuen rechtlichen Vormund hatten, als Waisen bezeichnet wurden.

*„... Los susodichos testigos estiman que la persona adecuada para ejercer la tutela judicial sobre los citados huérfanos es la propia madre de los mismos, la bendita 'Ā'iṣa bt. Ibrāhīm b. Tābit, habida cuenta de la confianza que les inspira por su fidelidad, su celo y su aptitud para el desempeño de la tutoría. A este criterio ajustan su dictamen porque conocen las circunstancias y a las personas...,“*⁷⁰³

Den Aussagen der Dokumente folgend war auch eine Verantwortungsteilung möglich. Ein Vater erklärte sich im Dokument 41 vom 17. Jänner 1481 nach dem Tod seiner Ehefrau bereit, die finanzielle Fürsorge für die minderjährige Tochter 'Ā'iṣa zu übernehmen. Die Schwester Umm al-Fath bt. Muhammad al-Salubānī übernahm die Obsorge.⁷⁰⁴

Durch das Erlangen des Sorgerechts über ihre Kinder wird meiner Meinung nach der Einfluss der Frau im Familienleben ersichtlich, dessen sich der Mann sehr wohl bewusst war. Im Testament von Abū Ya'far Ahmad bekam seine zweite Frau die Vormundschaft über seinen geistig zurückgebliebenen Sohn aus erster Ehe, Muhammad, zugesprochen, da

⁷⁰² Frank: El Motivo, S. 84

⁷⁰³ Documentos arábigo-granadinos, Edition und Übersetzung: Luis Seco de Lucena, Madrid 1961, Dokument 1, S. 3.

⁷⁰⁴ Seco de Lucena (Hg.): Textos arábigos-granadinos, Dokument 41, S. 80.

er, wie uns der Verfasser des Dokuments versicherte, ein sehr großes Vertrauen in seine Ehefrau hatte:

*„...el testador tiene confianza en la piedad de su esposa y está satisfecho de su fidelidad, porque espera que ella acepte y jure el legado de tutoría cuando el que lo instituye haya fallecido ...“*⁷⁰⁵

5.3 DAS ERBRECHT

Testamentsvollstreckungen aus Granada zeigen, dass das Erbe an männliche und weibliche Verwandte gleichermaßen aufgeteilt wurde. Die Bestimmungen über das Erbrecht von Frauen wurden in der islamischen Welt sehr oft ignoriert beziehungsweise umgangen. In Spanien, wie auch der weiter oben zitierte Fall über die Waisen zeigte, wurde das Gesetz eingehalten. In den Testamenten waren ebenso Spenden für wohltätige Zwecke vermerkt, die speziell an Waisenmädchen gerichtet waren. Erinnern wir uns, in Arabien wehrte sich die patriarchale Gesellschaft gegen die Berücksichtigung von Kindern, und vor allem elternlosen Mädchen in der Erbfolge. In al-Andalus wurden diese im Testament von Abu Yazīd Jālid vom 12. Dezember 1430 (27-rabī' I 834) mitbedacht.⁷⁰⁶

*„... Una mitad del resto del tercio se distribuirá entre los musulmanes cautivos que se hallen necesitados y la otra mitad entre las muchachas doncellas que, siendo huérfanas de padre, también lo estén, a razón de diez dinares de la citada clase, para cada persona, de unos y otras...“*⁷⁰⁷

Ebenso wurden in den Testamenten die Ehefrauen als erbberechtigte angeführt. Auf Grund der hier vorliegenden Dokumente kann davon ausgegangen werden, dass alle Frauen eines Haushaltes am Erbe beteiligt waren. In dem Dokument vom 4. Juli 1452 erfahren wir, dass der Verstorbene Abu-l-Hasan 'Alī b. Ahmad b. Abī-l-Hasan den beiden Witwen Bargeld vererbte.

„... Queda para la partición, a distribuier entre los herederos, la cantidad líquida de novecientos veinticinco dinares y cuatro dirhames, de la cual corresponden a cada una

⁷⁰⁵ Seco de Lucena (Hg.): Textos arábigos-granadinos. Dokument 46, S. 90

⁷⁰⁶ Seco de Lucena (Hg.): Textos arábigos-granadinos. Dokument 7c, S. 14.

⁷⁰⁷ Ebd.

*de las citadas esposas, por pago de su respectiva hijuela, cincuenta y siete dinares, ocho dirhames y tres octavos de dirham; ...*⁷⁰⁸

In diesem Testament versuchte der Verstorbene auch die Liegenschaften gerecht zu verteilen. Ebenso wird aus unterschiedlichen Dokumenten ersichtlich, dass Ehefrauen ihren eigenen Besitz hatten und diesen auch selber verwalteten. Umm al-Hasan nannte ihren Ehemann und ihre beiden Kinder als Erben ihres Eigentums. Zu diesem zählten neben Geld ein Haus in Granada und eine Parzelle eines Weinberges in Monachil außerhalb der Stadt. In diesem Dokument erfährt der Leser auch interessante Details über die Familienverhältnisse der Frau. Sie war zweimal verheiratet und brachte ihren Sohn Muhammad aus erster Ehe in die neue Familie mit. Er wurde gleichermaßen im Erbe mitbedacht und genoss innerhalb der neuen Familie die gleiche Behandlung wie seine Halbgeschwister.⁷⁰⁹

Über mögliche Besitzverhältnisse der Frau erfahren wir auch aus Kaufverträgen. Am 9. Dezember 1480 verkaufte Abu-l-Hasna seiner Stieftochter Umm al-Fath in Granada eine *almacería*, eine Wohnung im Obergeschoss.⁷¹⁰ Frauen hatten die Möglichkeiten, ihren Besitz ohne männliche Zustimmung weiterzuverkaufen. Aus dem Dokument 81b wird ersichtlich, dass Kaufverträge auch mit Interessenten anderer Kulturkreise abgeschlossen wurden. Fatima bt. Abī-l-Qāsim al-Abbār verkaufte an den christlichen Richter, den König von Castilla, den Corregidor Andrés Calderón ein Bauland, dass im heutigen Arrabal de los Alfareros lag.⁷¹¹

5.4 SCHEIDUNG

Im orthodoxen Malikismus unterstanden Jungen und Mädchen der Autorität des Vaters. Zwangsverheiratungen ohne Zustimmung der beiden Parteien waren an der Tagesordnung. Der Junge unterstand bis zur Pubertät der Autorität des Vaters, die Tochter wechselte nach der Hochzeit in die Autorität des Ehemannes. Diese Autoritätsverhältnisse zeigten sich auch im Falle einer Scheidung. Der Ehemann konnte sich, wenn er mit der Hochzeit, die womöglich von seinen Eltern bestimmt wurde, nicht einverstanden war, ohne große

⁷⁰⁸ Seco de Lucena (Hg.): Textos árabigos-granadinos. Dokument 8, S. 21.

⁷⁰⁹ Seco de Lucena (Hg.): Textos árabigos-granadinos. Dokumente 21 und 22, S. 46-49.

⁷¹⁰ Seco de Lucena (Hg.): Textos árabigos-granadinos. Dokument 39a, S. 75.

⁷¹¹ Seco de Lucena (Hg.): Textos árabigos-granadinos. Dokument 81b, S. 135.

Probleme von seiner Frau trennen.⁷¹² Die Verstoßung der Frau war im Malikismus mit dem Verlust ihrer Rechte verbunden. Der Mann musste weder ihre Versorgung garantieren, noch hatte sie die Möglichkeit, sich gegen die Verstoßung zu wehren.⁷¹³ Ihr stand rechtlich nur der verbleibende Teil des *mahr* zu, der im Falle einer Scheidung oder eines Todesfalles ausgezahlt werden musste. Die malikitische Schule legte ein Minimum von ¼ Dinar oder 3 Dirhams beziehungsweise einen gleichwertigen Ersatz für diese Summen fest.⁷¹⁴

Der Frau war es nur in Ausnahmesituationen gestattet, die Scheidung vor einem Gericht zu erbeten. Sie hatte, in Übereinstimmung mit dem Malikismus, zwei Möglichkeiten: sie bot ihrem Ehemann eine Entschädigung in Form von Geld oder Besitz an - in den meisten Fällen war es der gänzliche Verzicht des *mahr* - oder sie bat einen *kadi* um die Scheidung. Diese konnte bei physischen Problemen wie Hautkrankheiten und Impotenz des Mannes gefordert werden. Auch bei zu langem Fernbleiben des Ehemannes von der Familie, das heißt bei mehr als sechs aufeinander folgenden Monaten, wurde ihr das Recht auf Scheidung zugesprochen.⁷¹⁵ In diesem Fall musste die Bittstellerin ein Dokument mit den Unterschriften zweier Zeugen vorlegen, die seine Abwesenheit bezeugten und beide Ehepartner gut kannten. Zamoña betont, dass die Gesetze in al-Andalus von Region zu Region unterschiedlich interpretiert werden konnten und in diesem Fall keine Vereinheitlichungstendenzen zulässig sind. In Córdoba durfte eine Frau die Hochzeit nicht lösen, falls ihr Mann auf Grund der Dienste für den Herrscher länger als sechs Monate abwesend war. In Toledo hingegen spielte der Grund keine Rolle. Ausnahmen bis zu drei Jahren gab es bei der Pilgerreise nach Mekka, falls der Ehemann in dieser Zeit die ökonomische Versorgung seiner Familie garantieren konnte.

Im spanischen Malikismus wurden der Frau weitere Möglichkeiten auf die Scheidung eingeräumt: physische und psychische Gewalt sowie die Vernachlässigung der ehelichen Pflichten oder bei Verabsäumung der Ausbezahlung des Brautgelds. Ferner konnte die Frau ihren Mann verlassen, falls dieser ihr nicht den gleichen Lebensstandard bieten konnte, den

⁷¹² Ruiz-Almodóvar: La Mujer en la Legislación, S. 69.

⁷¹³ Zomeño, Amalia: Abandoned Wives and their Possibilities for Divorce in al-Andalus: The Evidence of the Wathā'iq Works, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the Feminine. Women in Arab Sources 111-126, London / New York 2002, S. 115.

⁷¹⁴ Ruiz-Almodóvar: La Mujer en la Legislación, S. 69f.

⁷¹⁵ Dieser ambivalente Zeitraum ist auf ein Gespräch zwischen Umar b. al-Khattāb und seiner Tochter zurückzuführen. Er fragte, sie wie lang eine Frau ertragen könne, ohne Ehemann auszukommen, worauf sie die Frage mit sechs Monaten beantwortete. Zomeño: Abandoned Wives, S. 115.

sie in ihrem elterlichen Haushalt genoss.⁷¹⁶ Die Bedingungen für eine eventuelle Scheidung mussten explizit im Ehevertrag festgeschrieben werden. Die Frau in al-Andalus hatte die Möglichkeit, über ihren *wali* ihre Rechte im Ehevertrag mitzubestimmen. Eine erfolgreiche Scheidung war unwiderruflich und die Frau hatte die Möglichkeit, sich erneut zu vermählen, ohne Stigmatisierungen unterworfen zu sein.⁷¹⁷

Außerdem genossen die Frauen spezielle Rechte, wenn der Mann die Scheidung aussprach. Die Verträge, die in Hispanien im Falle einer Verstoßung ausgehandelt wurden, zeugen von großer Genauigkeit im Bezug auf finanzielle Regelungen, Schwangerschaft und Sorgerecht. Auch die Rechte über das gemeinsame Haus und die Handhabung bei einer noch auftretenden Schwangerschaft wurden vorab rechtlich geklärt.⁷¹⁸

*„... En el caso de que en la esposa apareciesen indicios de preñez, dicha esposa renuncia a los derechos que le corresponden por encontrarse en tal estado, hasta que dé a luz y después de dar a luz hasta que [la criatura] alcance la pubertad, si se trata de un varón, o consuma el matrimonio, si se trata de una hembra.”*⁷¹⁹

In diesem Vertrag wurde der Ehefrau außerdem das Sorgerecht ihrer Tochter Fatima zugesprochen, die auch wirtschaftlich für die Tochter aufkommen musste. Der Vater hatte keine Verpflichtungen. Der Vertrag wurde mit Zustimmung beider Ehepartner geschlossen, die Ehefrau wurde nicht gegen ihren Willen zu diesen Vereinbarungen gezwungen. Ferner waren ihre Eltern anwesend, die erneut die Verantwortung über ihre Tochter übernahmen. Erst als der Vertrag aufgesetzt war, sprach der Ehemann endgültig die Scheidungsformel aus.⁷²⁰

6. FRAUEN IN ÖFENTLICHEN BEREICHEN

Auch die Partizipation der Frau am öffentlichen Leben nahm in al-Andalus Sonderformen an. Dennoch war die Konstruktion der Häuser nach islamischen Prinzipien ausgerichtet, das heißt die Frauen konnten zwar das Treiben auf den Straßen mitverfolgen, allerdings selber nicht gesehen werden.⁷²¹ Reiche sowie bescheidene Häuser waren mit einem

⁷¹⁶ Ruiz-Amodóvar: *L. Mujer en la Legislación*, S. 74.

⁷¹⁷ Zomeño: *Abandoned Wives*, S. 114-123.

⁷¹⁸ Seco de Lucena (Hg.): *Textos arábigos-granadinos*, S. 152.

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Ebd., S. 153.

⁷²¹ Clot: *Al Andalus*, S. 272.

Innenhof (*patio*) ausgestattet, dem Zentrum des familiären Geschehens, wo die Frau geschützt vor fremden Blicken ihre täglichen Pflichten erledigen konnte.⁷²² Abwechslung boten Feste wie Hochzeiten und Trauerfeiern.⁷²³ Ein- bis zweimal in der Woche besuchte sie das öffentliche Bad, wo sie Freundinnen und Bekannte traf. Freitags verrichtete sie ihr Gebet in der Moschee, da an diesem Feiertag das gemeinsame Mittagsgebet verpflichtend war. Auch die Besuche am Friedhof lenkten die muslimischen Frauen von ihrem eintönigen Leben in ihrer „beschützten“ Welt ab.⁷²⁴ Ferner ermöglichten ihnen die Marktbesuche, die in der Gesellschaft als nicht ehrenhaft betrachtet wurden, oft aber unvermeidlich waren, der Eintönigkeit des Alltags zu entrinnen.⁷²⁵ Andere wichtige öffentliche Tätigkeiten wie das Waschen der Wäsche mussten in von Männern abgetrennten Bereichen stattfinden. Für reiche Frauen war dies kein Problem, da sie ihre Sklavinnen für diese Arbeiten einteilten.⁷²⁶ Diese öffentlichen Tätigkeiten übernahmen jene Sklavinnen, die dem Herren nicht als Konkubinen dienten, da ihre Bestimmung ebenso wie jene der freien Frau das Leben im abgeschirmten privaten Bereich war. Die Sklavinnen, die für den Haushalt zuständig waren, dienten den freien Musliminnen und den Konkubinen als Informantinnen, da sie Neuigkeiten von der Außenwelt mitbrachten. Aus Dankbarkeit erhielten sie Belohnungen, mit diesen sie sich in manchen Fällen aus der Sklaverei freikaufen konnten.⁷²⁷

Dass viele Männer in al-Andalus generell nicht mit dem öffentlichen Auftreten der Frau einverstanden waren, zeigt Henri Pérès an folgendem Beispiel. Abû 'Abd Allâh Ibn Musâdif ar-Rundî vertritt im 11. Jahrhundert die Ansicht, dass den freien Frauen das häufige Auftreten in der Öffentlichkeit verboten werden solle.

„1. Empêche tes femmes légitimes (karâ'im) de sortir et quand elles le feront ne montre pas un visage serein. ...“⁷²⁸

Pérès vermutet, anlehnend an dieses Beispiel, dass Frauen im 11. Jahrhundert am öffentlichen Leben teilnahmen, da dieses Verhalten die repressiven Äußerungen erst provozierte. Er unterstreicht diese Behauptung mit folgender Anekdote. Ar-Ramâdî, der in

⁷²² Greus: *Vida Cotidiana*, S. 17.

⁷²³ Puente: *Juridical sources*, S. 101-104.

⁷²⁴ Greus: *Vida Cotidiana*, S. 22 u. 28.

⁷²⁵ Arié: *Aperçu sur la femme*, S. 143.

⁷²⁶ Puente: *Juridical sources*, S. 101-104.

⁷²⁷ Frank: *El motivo*, S. 80. Arié unterscheidet zwei Typen von Sklavinnen: jene, die für die Hausarbeit zuständig waren (*yāwārī al-jadam*), und jene, die als Konkubinen selber ihre eigene Dienerschaft besaßen (*yāwārī al-ladda*). Arié: *Aperçu sur la femme*, S. 146.

⁷²⁸ Abû 'Abd Allâh Ibn Musâdif ar-Rundî zitiert nach Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 398.

Córdoba durch den Garten von Banû Marwân spazierte, überredete ein junges Mädchen namens Halwa zu einem Treffen. Ihre Unterhaltung provozierte keine öffentliche Empörung, obwohl nach islamischer Etikette Frauen das Gespräch mit fremden Männern meiden sollten. Auch wenn diese Geschichte auf fiktiven Handlungen beruht, spiegelt sie, nach der Auffassung des Autors, die Verhältnisse der damaligen Zeit wider. Pérès berichtet ferner von dem sevillanischen Taifa-Prinzen Muhammad b. Abbad al-Mu'tamid aus der Familie der Banu Hamusk, der von 1068 bis 1091 regierte. Er ging mit Ibn 'Ammâr im Viertel der Gipsy und Kalkbrenner, das heißt in einem Arbeiterviertel spazieren, als er auf eine Frau traf, die sich mit ihm auf eine sehr freie, uneingeschränkte Weise unterhielt.⁷²⁹

Das relativ freie Auftreten der Frauen in der Öffentlichkeit ist, wie dieses Beispiel zeigt, vor allem bei Frauen der unteren Schichten möglich. Ibn Sa'id berichtete über eine dreiste Dirne, die den Dichter Ibn Quzmân für ihre Zwecke ausnutzte. Diese lockte den Dichter, dem ein scheeles Auge nachgesagt wurde, zu einem Silberschmied in Sevilla. Sie bestellte einen Ring mit einem „Teufelstein“. Da der Schmied das Motiv nicht kannte, verlangte er eine Vorlage. Als die Dirne das Auge des Dichters sah, fand sie in ihm das passende Motiv für ihren Stein und benutzte das Auge als Modell.⁷³⁰ Eine weitere Version dieser Anekdote beim Silberschmied könnte sich so abgespielt haben: „*«Male mir den Teufel drauf.» - Jener antwortete: «Verschaffe mir ein Muster!» - Als nun Ibn Quzmân ihr nachging, brachte sie ihn angeführt und rief: «Genau so!»*“ Als der Schmied das verdutzte Gesicht des Dichters sah, erklärte dieser die Situation.⁷³¹

Die „richtige“ Version der Geschichte spielt in diesem Zusammenhang keine große Rolle. Einerseits zeigt dieses Beispiel das freie Auftreten der normalen Frau in der Öffentlichkeit und andererseits beweist diese Erzählung, dass Frauen selber Geschäfte abschließen konnten. Bezeichnend ist, dass sie ihr Vorhaben mit einer Dreistigkeit durchsetzte, die sich eine unterdrückte Frau wohl kaum leisten hätte können.

Die Quellen zeigen jedoch kein einheitliches Bild der freien muslimischen Frau in der Öffentlichkeit. Es existieren auch Belege, die für eingeschränkte Möglichkeiten der freien Frau sprechen. Dies lässt sich entweder auf ihre sozio-kulturelle Herkunft zurückführen oder

⁷²⁹ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 398f. Siehe auch Fußnote.

⁷³⁰ Nafh II, zitiert nach Hoenerbach, Wilhelm: Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der A'mâl al-a'lâm und ergänzende Texte, Zürich / Stuttgart 1970, S. 636.

⁷³¹ Ebd., S. 506.

eventuell auf die religiösen Ansichten der Familie. Eine weitere Geschichte handelt von dem Dichter Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī, der sich mit Khawla, einer freien andalusischen Frau, am Markt traf. Khawla ging als Sklavin verkleidet zu diesem Treffen, da sie sich als freie Frau nicht mit einem Mann in der Öffentlichkeit verabreden durfte. Er rühmte sie in seinen Gedichten, als er aber erfuhr, dass sie keine Sklavin war, hörte er auf, über sie zu schreiben. Es war verpönt, Liebesbeziehungen mit freien Frauen zu dokumentieren, weil die Verse als satirisch verstanden werden konnten und die Ehre der Familie verletzt hätten.⁷³² Auch Sprichwörter beschreiben ihren Status: „*A hidden prostitute is better than a well-known free woman*“.⁷³³ Demnach sollte sie bescheiden auftreten und nicht die Aufmerksamkeit auf sich lenken oder Unterhaltungen mit Männern in der Öffentlichkeit führen. Sie galt, wie auch in der Literatur erwähnt, als *hurma* >unantastbar<.⁷³⁴

Dass im hispano-arabischen al-Andalus die Situation der Frau in der Öffentlichkeit dennoch weniger restriktiv war, zeigt das folgende Kapitel. Es gilt jedoch zwischen urbanen und ländlichen Bereichen zu differenzieren, da rurale Produktions- und Lebensweisen das islamische Recht noch stärker für ihre Zwecke formten. Ferner muss auch zwischen freien und unfreien Frauen unterschieden und die sozio-ökonomische Stellung der Familien berücksichtigt werden. In dem nächsten Kapitel beziehe ich mich größtenteils auf Frauen der Oberschicht, da für die Mittel- und Unterschicht sehr wenig Quellenmaterial⁷³⁵ vorhanden ist. Viguera Molíns zeigt die Problematik bezüglich der Quellen auf, da in den Chroniken vor allem Namen von Frauen der umayyadischen, almoravidischen, almohadischen und nasridischen Herrscher- und Aristokratenfamilien aufscheinen, allerdings fehlen konkrete Personenangaben aus der Mittel- und Unterschicht.⁷³⁶ Sie vermutet auf Grund der mangelhaften Erwähnung von Frauen, dass sie wenige emanzipatorische Schritte durchsetzen konnten.⁷³⁷

Ich ziehe daraus jedoch andere Schlüsse. Da die Aufzeichnungen über die muslimischen Frauen hauptsächlich von Männern niedergeschrieben wurden, waren es auch die Männer, die über die Auswahl und Dokumentation der Viten entschieden. In einer patriarchal-

⁷³² Garulo: *Women in Medieval Classical Arabic Poetry*, S. 32 u. 36.

⁷³³ Lachiri: *Andalusi Proverbs*, S. 43.

⁷³⁴ Ebd.

⁷³⁵ Encarnación Motos Guirao untersucht archäologisches Quellenmaterial, das auf Grund der fehlenden Intentionalität zahlreiche Informationen über das Volk preisgibt. Motos Guirao, Encarnación: *Aproximación a la Mujer* in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, Universidad de Granada 1993, S. 91.

⁷³⁶ Viguera Molíns: *A borrowed Space*, S. 164.

⁷³⁷ Viguera Molíns: *Asluhu*, S. 713 u. 717.

agnatischen Gesellschaft wäre es meiner Ansicht nach nicht verwunderlich, wenn viele Leistungen nie aufgezeichnet worden wären und somit für die Nachwelt verloren gingen. Ich beziehe mich hier auf unterschiedliche Bereiche, wie zum Beispiel die Medizin, die Literatur, die Astronomie usw. Allerdings kann ich diese Vermutung im Zuge dieser Arbeit nicht beweisen. An dieser Stelle muss ich auch die Frage aufwerfen, an welchen Faktoren diese AutorInnen die Emanzipation der Frau messen. Selbstverständlich können nicht aktuelle Maßstäbe für das Bewerten der Musliminnen im Mittelalter herangezogen werden. Meiner Meinung nach können die Leistungen und das Auftreten der islamischen Frau in al-Andalus, wenn man sie aus dem historischen Kontext des Mittelalters betrachtet, als emanzipatorisch anerkannt werden.

6.1 DER SCHLEIER

Die andalusische Variante des Islams drückte sich auch in der Kleidung der Bevölkerung aus. Sie pflegten einen eleganten Stil, den Liedl als „*international*“⁷³⁸ beschreibt. Männer und Frauen vernachlässigten in der Öffentlichkeit die orientalisch-islamischen Kleidervorschriften. Bereits in der Unterhaltung al-Umarîs mit Ibn Sa'id erfahren wir, dass ebenso wenige Männer den Turban trugen⁷³⁹, wie Frauen den Gesichtsschleier verwendeten.⁷⁴⁰ Dennoch lassen Sprichwörter erkennen, dass das Tragen des Schleiers in der Gesellschaft hoch angesehen war: „*Would a woman who does not cover her face be able to educate anybody's child?*“⁷⁴¹

Die Tatsache, dass Frauen dennoch ohne Schleier auf den Straßen promenierten, geht unter anderem aus Gedichten hervor, wie aus jenem von Abendarrach de Cazalilla. Er starb 976, demnach war der Schleier bereits im 10. Jahrhundert in Spanien nicht mehr zwingend.

„... *Apareció sin velo en la noche, y las tinieblas nocturnas, iluminadas por su rostro, también levantaron aquella vez sus velos...*“⁷⁴²

Je nach Herrscherdynastie wurden die religiösen Vorschriften unterschiedlich streng ausgeführt. Die Almohaden, die als fanatische religiöse Bewegung galten, führten den

⁷³⁸ Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 36.

⁷³⁹ Al-'Umarî: *Masâlik*, S. 234.

⁷⁴⁰ Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 35-37. Vgl. auch Arié: *El reino nasrí*, S. 252. Arié: *L'Espagne musulmane*, S. 382f.

⁷⁴¹ Lachiri: *Andalusi Proverbs*, S. 48.

⁷⁴² Abendarrach de Cazalilla zitiert nach Ferrandis Torres: *La vida*, S. 16.

Schleier als gesetzliche Verpflichtung ein.⁷⁴³ Auch in Texten der *hisba* wird das Tragen des Schleiers, von dem nur Prostituierte und Sklavinnen ausgeschlossen waren, vorgeschrieben, wie zum Beispiel im *hisba*-Traktat von Ibn 'Abd al-Ra'ūf, der jene Ehemänner verurteilte, die den Frauen erlaubten, vor fremden Männern den Schleier abzunehmen.⁷⁴⁴ Rachel Arié lässt grundsätzlich an der strengen Einhaltung dieses Brauches zweifeln.⁷⁴⁵ Auch Levi-Provençal ist von einem freieren Status der muslimischen Frau in Spanien vor allem in den sozio-ökonomisch ärmeren Schichten überzeugt. Bereits Berichte des 11. Jahrhunderts beschreiben Handwerkerfrauen, die gänzlich ohne Schleier arbeiteten oder nur ein Tuch trugen, das das Gesicht frei ließ.⁷⁴⁶ Entschleierte Gesichter waren vor allem ab dem 12. Jahrhundert in den armen Vorstädten üblich, wo sich die Frau wie selbstverständlich in der Öffentlichkeit zeigte. Schon während der Herrschaft der Almoraviden begegneten sich Mann und Frau in diesem Milieu auf öffentlichen Plätzen vor allem während des Gebets und Hochzeitszeremonien, ohne dass dieses Verhalten die moralische Etikette gesprengt hätte.⁷⁴⁷ Ibn Hazm versichert, dass Frauen ohne Schleier auch im Alltag auf offener Straße oder auf den Märkten anzutreffen waren, wo sie ungeniert fremde Männer ansprachen.⁷⁴⁸ Für das 14. Jahrhundert sind Berichte von Ibn al-Khatīb erhalten, der Zeugnis über das unverschleierte Auftreten urbaner Frauen bei der Ankunft Yūsuf I. in Guadix (1354) ablegt. Anstatt des Schleiers zeigten sich die Frauen mit wertvollem Schmuck und edlen Stoffen.⁷⁴⁹

Neben dem berberischen Substrat war es wahrscheinlich die enge Nachbarschaft zu den Christen, die eine gegenseitige Einflussnahme zur Folge hatte und im Falle al-Andalus den Verzicht des Schleiers zunächst im einfachen ländlichen Milieu forcierte. Auf das Phänomen der Akkulturation machte auch Ibn Khaldūn aufmerksam:

„Wenn ein Volk in der Nachbarschaft eines anderen, übermächtigen Volkes lebt, so lassen sich viele derartige Ähnlichkeiten und Nachahmungen bei den Unterlegenen feststellen, wie das augenblicklich (im christlichen 14. Jahrhundert) in al-Andalus der Fall ist. So beobachtet man eine Angleichung der Mauren an die Bewohner des

⁷⁴³ Hoenerbach: *Islamsische Geschichte*, S. 90.

⁷⁴⁴ Arié: *Aperçus sur la femme*, S. 147f.

⁷⁴⁵ Arié: *L'Espagne musulmane*, S. 366.

⁷⁴⁶ Arié: *Aperçus sur la femme*, S. 147f.

⁷⁴⁷ Arié: *L'Espagne musulmane*, S. 366. Vgl. auch Arié: *Aperçu sur la femme*, S. 143.

⁷⁴⁸ Ibn Hazam: *Tawq al-Hamāma*, zitiert nach Lachiri: *La Vida Cotidiana*, S. 119f.

⁷⁴⁹ Arié: *L'Espagne musulmane*, S. 366 u. 388.

*christlichen Nordens, was Kleidung, Schmuck und zahlreiche Gewohnheiten und Lebensumstände betrifft...*⁷⁵⁰

Auch Frauen aus der Oberschicht verwehrt das Schleiertragen. Die Prinzessin und Dichterin Wallāda bint al-Mustakfī, eine Prinzessin aus Córdoba des 13. Jahrhunderts, empfing in ihrem Salon unverschleiert Dichter und Literaten und riskierte somit, ihre Ehre und jene ihrer Familie zu verletzen. Sie ist als erste Frau Andalusiens dokumentiert, die den Schleier ablehnte und dadurch andere Frauen inspirierte.⁷⁵¹ Henri Pérès schreibt ihr sogar eine totale Emanzipation gegenüber dem „starken“ Geschlecht zu.⁷⁵²

6.2 BERUFE

Aus Sprichwörtern erhalten wir eine Idee, womit Frauen im spanisch-islamischen Mittelalter ihr Geld verdienten. Reiche Frauen verdienten ihr Geld als Ärztinnen, Sekretärinnen (*kātiba*) und Dichterinnen, diese Aufgabe konnte von freien Frauen und Sklavinnen gleichermaßen durchgeführt werden. Lachiri erwähnt ferner die Tätigkeit als Abschreiberin, die zum Beispiel Ā-iša bint Ahmad b. Muhammad b. Qādim oder al-Bahā' bint 'Abd al-Rahmān ausübten.⁷⁵³ Sie konnten ebenfalls als Wissenschaftlerinnen und Lehrerinnen arbeiten, wie ich in dem Kapitel über „Kultur und Dichtkunst“ noch genauer aufzeigen werde.

Abgesehen von den intellektuellen Berufen, finden sich in al-Andalus Tätigkeiten, die keiner sozialen Schicht zuzuordnen waren, wie zum Beispiel jene als Maklerin von Objekten, Friseurin, Wahrsagerin, Botin, Weberin, Stickerin und Näherin.⁷⁵⁴ Frauen aus Handwerkerfamilien arbeiteten meistens im Haus.⁷⁵⁵ In manchen Fällen wurden sie als Dienstmädchen eingestellt und, wenn sie am Land lebten, halfen sie bei den Erntearbeiten. Die Frauen konnten mit dem verdienten Geld ihre eigenen Hütten und Wohnungen mieten oder kaufen. Oft verstecken sie einen Teil ihres Einkommens vor den Männern, um ihre Autonomie zu sichern.⁷⁵⁶

⁷⁵⁰ Ibn Khaldūn zitiert nach Hoenerbach: *Islamische Geschichte*, S. 90.

⁷⁵¹ Lachiri: *La Vida Cotidiana*, S. 113f. Vgl. auch Moral, Celia del: *Poesía de mujer, poesía de hombre: la diferencia del género en la lírica andalusí*, in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 173-193*, Universidad de Granada 1993, S. 183.

⁷⁵² Pérès: *La Poésie Andalouse*, S. 428.

⁷⁵³ Lachiri: *La Vida Cotidiana*, S. 115.

⁷⁵⁴ Ebd., S. 116.

⁷⁵⁵ Arié: *Aperçus sur la femme*, S. 144.

⁷⁵⁶ Frank: *El motivo*, S. 80.

Ibn Hazm erwähnt ferner Tätigkeiten als Gewürzverkäuferin und Aderlasserin. Ibn Quzmān beschreibt außerdem seine Schneiderinnen, die für seine Garderobe verantwortlich waren.⁷⁵⁷ Wir erfahren auch über Berufe, die uns heute in Erstaunen versetzen, so zum Beispiel jenen der professionellen Klagefrau, die den Tod eines Menschen beweint. Weiters werden die Berufe der Hebamme und der Prostituierten erwähnt.⁷⁵⁸ Lévi Provençal berichtet von komplizierten Geburten, wo speziell ausgebildete Ärztinnen (*tabiba*) den Geburtvorgang betreuten. In reicheren Familien stillten Ammen die Kinder. Manchmal wurden die Nachkommen bis zur Entwöhnung einer Dorfbewohnerin anvertraut, die die Kinder mit aufs Land nahm. Diese Frauen erhielten ein monatliches Gehalt und wurden vom Vater eingekleidet.⁷⁵⁹

6.3 FESTE

Das hispano-islamische Alltagsleben differierte in vielen Bereichen von den orthodoxen Vorstellungen des Orients. Der Prophet Mohammed, der den Muslimen den Wein und das (Glücks)spiel⁷⁶⁰ verbot, fand in der andalusischen Welt wenig Gehör. Fernando Torrís beschreibt das Leben in Spanien als leichter und er schreibt den Mauren einen starken Genießerdrang zu: „*Se aspira a un bienestar (...) y de un fuerte deseo de gozar, la vida hispano-musulmana adquiere un matiz especial...*“⁷⁶¹

Abgesehen von den bereits erwähnten Hochzeitsfesten, zählten auch die kanonischen Feste zu Ereignissen, wo Frauen am gesellschaftlichen Leben teilnahmen, das monotone Alltagsleben kurzzeitig vergessen konnten und die ganze Familie Ausflüge aufs Land unternahm.⁷⁶² Die beiden wichtigsten religiösen Feste hatten in al-Andalus eine individuelle Prägung. Das Fest des Fastenbrechens und das Opferfest wurden öffentlich im Beisein der Frauen und Männer zelebriert. Die Festlichkeiten erstreckten sich bis tief in die Nacht, die möglicherweise leicht betrunkenen Menschen bespritzten sich gegenseitig mit parfümiertem Wasser und warfen mit Blumensträußen und Orangen. Das Treiben wurde von Musik und Tanz begleitet, an denen sich beide Geschlechter uneingeschränkt

⁷⁵⁷ Rubiera Mata, María Jesús (Hg.): *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid 1190, S. 9.

⁷⁵⁸ Lachiri: *Andalusi Proverbs*, S. 46.

⁷⁵⁹ Lévi-Provençal: *Instituciones*, S. 261.

⁷⁶⁰ „Ihr Gläubigen! Wein, das Losspiel, Opersteine und Lospfeile sind (ein wahrer) Greuel und des Satans Werk...“ (Koran 5:90)

⁷⁶¹ Ferrandis Torres: *La vida*, S. 21.

⁷⁶² Greus: *Vida Cotidiana*, S. 22.

erfreuten.⁷⁶³ Diese Feierlichkeiten wurden von der religiösen Elite abgelehnt, da sie in ihren Augen nicht den Vorstellungen Allahs entsprachen.⁷⁶⁴

In einem *hisba*-Traktat entrüstete sich Ibn 'Abdun aus Sevilla im Jahre 1100 über Frauen, die am Fluss (vermutlich am Guadalquivir) Feste „*beuveries*“ veranstalteten.⁷⁶⁵ Auch während der ursprünglich persischen Feste *Nayruz*, das nicht wie im Orient am 1. März, sondern in den ersten Jännertagen veranstaltet, und *Mahrayan*, das am 24. Juni statt im September gefeiert wurde⁷⁶⁶, feierten die Familien am Guadalquivir. Geschenke und typische Gerichte begleiteten die Festlichkeiten. Auch Wein durfte nicht fehlen. Am Abend verkleideten sich die Leute und die Bevölkerung veranstaltete in den Innenhöfen Feste mit Tanz, Flautenmusik, Trommeln und Schellen. Die jungen Männer nutzten die Dunkelheit, um die Mädchen zu verführen.⁷⁶⁷ Diese Verführungskünste wurden vor allem freitags eingesetzt, wenn Frauen und Männer gemeinsam in der Moschee beteten und die Friedhöfe besuchten. Galante Herren, die nach Abenteuer suchten, umschmeichelten hier die alleinstehenden Frauen.⁷⁶⁸

Auch in al-Andalus waren es ledige ältere oder meist reiche verwitwete Frauen, die besondere Privilegien genossen. An Feiertagen organisierten sie Volksfeste und Wallfahrten, wo sie in der Öffentlichkeit um die Aufmerksamkeit der Männer buhlten.⁷⁶⁹ Wie bereits erwähnt, waren auch die Friedhofbesuche eine willkommene Abwechslung vom Alltagsleben. Diese wurden von Frauen, so informiert das *hisba*-Traktat von Ibn 'Abdūn, ausgenutzt, um sich heimlich mit Männern zu treffen.⁷⁷⁰ In diesem Zusammenhang muss ein weiterer Aspekt der Witwenschaft erwähnt werden. Diese Frauen traten als Kupplerinnen auf, die in Spanien bei Mann und Frau gleichermaßen akzeptiert, aber (un)beliebt waren. In der Dunkelheit überbrachten sie die geheimen Nachrichten der Verliebten.⁷⁷¹

⁷⁶³ Arié: *El reino nasrí*, S. 253. Vgl. auch Arié: *Aperçus sur la femme*, S. 144. Greus: *Vida Cotidiana*, S. 73.

⁷⁶⁴ Greus: *Vida Cotidiana*, S. 73.

⁷⁶⁵ Arié: *El reino nasrí*, S. 253.

⁷⁶⁶ Lévi-Provençal: *Instituciones*, S. 283. Vgl. auch Pérès: *La Poésie Andalous*, S. 303.

⁷⁶⁷ Greus: *Vida Cotidiana*, S. 74.

⁷⁶⁸ Lévi-Provençal: *Instituciones*, S. 284f.

⁷⁶⁹ Greus: *Vida Cotidiana*, S. 22.

⁷⁷⁰ Guichard: *The Social History*, S. 701.

⁷⁷¹ Frank: *El motivo*, S. 84.

6.4 DIE BADEHÄUSER (HAMMĀM)

Bäder spielten im islamisch-arabischen Mittelalter eine sehr große Rolle, da die Menschen in diesen Institutionen einen nicht unbedeutenden Teil ihrer Freizeit verbrachten. Die Badehäuser waren für jedermann zugänglich. Hier widmeten sich die Gäste nicht nur der Körperhygiene, die Geselligkeit und das Vergnügen waren ebenso mit dem Badebesuch verbunden. Die Öffnungszeiten vom frühen Morgen bis in die tiefe Nacht bezeugen die Wichtigkeit der *hammāms*. Oft waren sie sogar durchgehend geöffnet.⁷⁷² Grotzfeld, auf den ich mich in diesem Kapitel immer wieder beziehen werden, offeriert eine Studie über unterschiedliche Quellen, die ein sehr ausführliches Bild über die Bäder im Mittelalter ermöglicht. Er analysiert neben *hammām*-Traktaten, *hisba*-Handbüchern,⁷⁷³ *fiqh*-Werken auch Aufzeichnungen von Geschichtsschreibern, Annalisten, Biographen und Geographen, auf die ich in weiterer Folge ebenfalls verweisen werde.⁷⁷⁴ Mit den erwähnten Traktaten versuchten die Polizei sowie die religiöse Elite die öffentliche Moral zu kontrollieren. Diese Dekrete enthalten zum Beispiel Vorschriften zur Benutzung der Badeanstalten und Bestimmungen über eine adäquate Kleidung.⁷⁷⁵

Nach islamischer Tradition sind die Körperhygiene und die Reinheit oberste Priorität. Waschungen vor dem Gebet gehören zu den Pflichten der Gläubigen. Das heißt neben hygienischen Gründen nahmen auch die rituellen Waschungen einen wichtigen Stellenwert im Leben der Mauren ein.⁷⁷⁶ Vermutlich resultiert aus der Verpflichtung, sich vor dem Gebet in der Moschee zu waschen, die Gewohnheit, regelmäßig Badehäuser zu besuchen.⁷⁷⁷ Nicht nur die aristokratischen Familien, die ihre eigenen Badeanstalten besaßen, auch die Menschen der urbanen Mittel- und Unterschicht so wie die Landbevölkerung besuchten regelmäßig öffentliche Badehäuser.⁷⁷⁸ Auf Grund der nicht fix festgelegten Eintrittspreise konnten sich alle Menschen den Besuch des Bades leisten. Es existierte jedoch ein Durchschnittspreis, der von armen Menschen und Kindern unterboten werden konnte. Die Reichen waren angehalten, diesen Wert zu überbieten.⁷⁷⁹

⁷⁷² Grotzfeld: Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter, Wiesbaden 1970, S. 7 u. 85.

⁷⁷³ *Hisba*, ist die Pflicht jedes Moslems einzuhalten, was recht ist, und zu verwerfen, was falsch ist in Anlehnung an den Koran. Marín beschreibt die *hisba*-Traktate als das Marktrecht, das gleichermaßen Informationen über den Sklavenhandel wie auch über die Prostitution enthielt. Marín: Las mujeres en al-Andalus, S. 50.

⁷⁷⁴ Grotzfeld: Das Bad, S. 2.

⁷⁷⁵ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 31.

⁷⁷⁶ Grotzfeld: Das Bad, S. 8.

⁷⁷⁷ Greus: Vida Cotidana, S. 35.

⁷⁷⁸ Arié: El reino nasrí, S. 253.

⁷⁷⁹ Grotzfeld: Das Bad, S. 113f.

Aus einigen Textdokumenten wird ersichtlich, dass der Besuch des Badehauses für Frauen nicht immer selbstverständlich war, wie jene des Andalusiers Yahyā b. 'Umar, der im 9. Jahrhundert n. Chr. in Ifrikyā lebte, zeigen. In seiner *fatwā* verurteilt er Badehausbesitzer, die gesunden Frauen oder jenen, die gerade entbunden hatten, Eintritt gewährten. Eine Großzahl religiöser Rechtsgelehrter erlaubte ausschließlich kranken Frauen, die *hammāms* zu besuchen. Auch Männer, die ihren Frauen Eintrittsgeld für das Bad zur Verfügung stellten, mussten sich Beschimpfungen gefallen lassen.⁷⁸⁰ Allerdings war diese Meinung, die in unterschiedlichen Traktaten niedergeschrieben ist, die Auffassung weltfremder *fuqahā* (>Gelehrte< Einzahl: *faqih*), die nicht mit der Realität übereinstimmten.⁷⁸¹ Diese Lehrmeinungen lassen sich womöglich auf die Anfänge des Islams zurückführen. Die Existenz von Badeanstalten am Beginn des Islams ist trotz der Wichtigkeit in späteren Jahrhunderten umstritten. Es finden sich Zeugnisse über Aussagen von Bädern im *hadith*. Die *isnād*, die Beweiskette, muss allerdings angezweifelt werden. Stimmen die Aussagen über Bäder nur annähernd, muss davon ausgegangen werden, dass Mohammed diese nicht guthieß. Aischas Aussagen nach zu urteilen, verurteilte der Prophet zunächst für beide Geschlechter den Besuch dieser Anstalten:

„Der Prophet hatte den Männern und Frauen das Betreten der Bäder verboten. Dann erlaubte er es den Männern, sie mit einem Schurz bekleidet zu besuchen. Den Frauen hat er es aber nicht erlaubt.“ Ferner sagte sie zu einer Gruppe von Frauen, die sich ein Bad gönnen wollten: *„Vielleicht gehört ihr zu den Frauen, die die Bäder besuchen. Ich habe den Gesandten Gottes sagen hören: Wenn eine Frau ihre Kleider ablegt in einem andern Haus als dem ihres Gatten, so zerreißt sie die Bindung zwischen ihr und Gott.“*⁷⁸²

Auch wenn sich diese Aussagen Aischas – ob wahr oder falsch – gegen Badehausbesuche der Frauen richteten, wurden diese ein wichtiger Bestandteil aller arabisch-islamischer Kulturen. Die Frauen besuchten das Bad meistens in Begleitung von Nachbarinnen und Freundinnen.⁷⁸³ Da es den freien verheirateten Frauen nach islamischer Vorstellung verboten war, das Haus ohne wichtigen Grund zu verlassen, waren die Aufenthalte in den Badehäusern für sie wichtiger als für die Männer, die ihre sozialen Kontakte in den

⁷⁸⁰ Puente: Juridical Sources, S. 104.

⁷⁸¹ Nur der Kalif der Fatimiden al-Hākim nahm sich die Meinung der *fuqahā* zu Herzen und verbot den Frauen den Besuch des Bades. Grotzfeld: Das Bad, S. 97.

⁷⁸² Abū Dā'ūd, Sunan, k. al-hammām zitiert nach Grotzfeld: Das Bad, S. 22.

⁷⁸³ Grotzfeld: Das Bad, S. 108f.

Moscheen oder auf den Märkten pflegten. Hier schlossen die muslimischen Frauen nicht nur neue Freundschaften, die Suche nach einer Schwiegertochter war ebenso ein wichtiger Bestandteil der Badehausbesuche, wie ich bereits im Falle des Maghreb erwähnt habe. Nachdem die Hochzeit beschlossen war, konnten hier bereits Hochzeitsvorbereitungen getroffen werden. Ebenso veranstalteten die Frauen im Bad eine Feier zu Ehren der Braut, die unter Begleitung von Liedern, Klatschen und Trommeln in das Bad begleitet und für die Hochzeit vorbereitet wurde. Für diese Feierlichkeiten, die den ganzen Tag dauern konnten und denen – zumindest bei reichen Familien – mehrere hundert Frauen beiwohnten, wurde das ganze Bad gemietet. Jene aus den unteren Schichten mussten sich auf Grund ihrer finanziellen Möglichkeiten mit einem halben Tag begnügen, oder sie veranstalteten das Fest gemeinsam mit einer anderen Brautfamilie.⁷⁸⁴

Auf der Iberischen Halbinsel ist der *hammām* im Hochmittelalter in Mode gekommen und war vermutlich eine Weiterführung der römischen Thermen.⁷⁸⁵ Die Frauen durften zunächst nur nachmittags, das heißt vom Mittagsgebet bis zum ersten Abendgebet die *hammāms* aufsuchen. Manche großen Städte offerierten eigene Einrichtungen für das weibliche Geschlecht. Die *mu'allima* begrüßte die weiblichen Gäste. In Bädern, die von reichen Kundinnen besucht wurden, kleidete sie sich in teure Gewänder, um mit den Kleidern der Damen mithalten zu können. Die Frauen zeigten sich beim Besuch der Badeanstalt mit ihren schönsten Roben und ihrem besten Schmuck. Die Klagen der *fuqahā* über diesen Schönheitswettbewerb unterstreichen diese Tatsache. Neben Ibn al-Hāgg entrüstet sich auch Y. B. 'Abdalhādi im 15. Jahrhundert:⁷⁸⁶

*„Viele Frauen ziehen in unserer Zeit, wenn sie ins Bad gehen, allen Schmuck an, den sie besitzen, aber zu hause tragen sie ihre allerschlechtesten Kleider.“*⁷⁸⁷

Den erotischen Vorstellungen der Männer, dass sich Frauen im Bad schamlosen Vergnügungen hingeben, muss an dieser Stelle widersprochen werden. Selten kam es zu

⁷⁸⁴ Grotzfeld: Das Bad, S. 101-103.

⁷⁸⁵ Arié, Rachel: L'Espagne musulmane au temps des Nasrides 1332-1492, Paris 1973, S. 392 u. 395. In Kastilien geriet der Besuch von Badehäusern in der christlichen Bevölkerung unter Alfons dem Waisen in Verruf und wurde als Verweichlichung der Menschen betrachtet. Unter Philippe II. wurde am 17. November 1566 ein Edikt erlassen, das den Morisken die Benutzung der Badehäuser untersagte. Das Edikt beinhaltete gleichermaßen das Verbot der arabischen Sprache, muslimischer Zeremonien und Bräuche. Ab 1567 wurden die *hammāms* systematisch geschlossen. Ebd., S. 395f.

⁷⁸⁶ Yūsuf B. 'Abdalhādi vollendete 1480 in 50 Kapiteln ein *hammām*-Traktat, wo er medizinische und juristische Fragestellungen erörtert. Grotzfeld: Das Bad, S. 137.

⁷⁸⁷ Y. B. 'Abdalhādi zitiert nach Grotzfeld: Das Bad, S. 100.

sexuellen Beziehungen zwischen den Frauen. Sie widmeten sich im Normalfall ausschließlich der Körperpflege, dem Epilieren der Haare und der Pflege der Haut.⁷⁸⁸ Allerdings florierten Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen in den Badehäusern. Ein Anonymus des 11. Jahrhunderts beklagt in einigen Strophen das Weggehen seiner Geliebten:

„1. Je ne suis pas entré au bain le jour où mon amie est partie pour y chercher du plaisir, j'avais eu toute satisfaction des baisers (bûs) qu'elle m'avait donnés.

*2. mais pour quem es larmes pussent couler tranquillement et que je pusse pleurer sans quem on compaignon [de hasard] le lût.“*⁷⁸⁹

Das Bad entwickelte sich im 14. Jahrhundert immer mehr zu einer öffentlichen Vergnügungsstätte. Im Zusammenhang mit den *hammāms* fiel auch das Tabu der sexuellen Beschränkungen vor allem im Bezug auf die Frau.⁷⁹⁰ Nach malikitische Recht durften Frauen das Bad nur dann besuchen, wenn es für Männer gesperrt war.⁷⁹¹ Es wurde versucht, eine Geschlechtertrennung zu gewährleisten, zum Beispiel durch die bereits erwähnten unterschiedlichen Öffnungszeiten oder auch durch räumliche Separationen. Diese Versuche schienen jedoch nicht wirksam gewesen zu sein. Die Kommunikation zwischen den Geschlechtern funktionierte häufig über schwarze Sklavinnen, die die Aufgabe als Vermittlerinnen innehatten.⁷⁹² Ibn 'Abdûn, ein sevillanischer Gelehrter, fasst die Situation bereits im 12. Jahrhundert wie folgt zusammen:

*„In den Bädern herrscht ein einziges Motiv: das des >fleischlichen Handels< und der ehebrecherischen Verbindungen!“*⁷⁹³

Die sexuelle Freizügigkeit und der Versuch der Erhalt der ewigen Jugend sind auch den christlichen Nachbarn nicht entgangen.

⁷⁸⁸ Y. B. 'Abdalhādi zitiert nach Grotzfeld: Das Bad, S. 100.

⁷⁸⁹ Pérès; La Poésie Andalouse, S. 340.

⁷⁹⁰ Ibn 'Abdûn: Hisba, zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 106.

⁷⁹¹ Puente: Juridical sources, S. 104.

⁷⁹² Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 106.

⁷⁹³ Ibn 'Abdûn: Hisba, zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 106.

„... *las moras y moriscas, atentas solo a realzar sus encantos naturales y agradar a sus sensuales maridos, consumían todo su tiempo en ungir, retocar y alinear sus cuerpos.*”⁷⁹⁴

Sie kritisierten auch die alten Musliminnen, die auf Grund fehlender Falten nicht altersgemäß aussahen und dieselben Ansprüche beanstandeten wie ihre jüngeren verheirateten Zeitgenossinnen. Da die Muslime ihre Frauen gerne etwas molliger hatten, unterstellten ihnen die Christen, sich jeder körperlichen Anstrengung zu entsagen und ihren Alltag ausschließlich mit Essen, Schlafen und Baden zu verbringen. Die christlichen Schriftsteller kritisierten darüber hinaus ihre farbenfrohen, erotischen Kleider, die nicht der auferlegten Sittsamkeit ihres Geschlechtes entsprachen.⁷⁹⁵

Aus christlichen Quellen lässt sich abgesehen von dem Schönheitssinn der muslimischen Frauen noch ein weiterer Rückschluss ziehen. Sie kritisieren ihr unangemessenes, libertinäres Verhalten, das nicht ihrem Geschlecht entsprach. Dies zeigt meiner Meinung nach, dass auch die Christen ihren Frauen strenge Verhaltensregeln auferlegten. Die Stigmatisierung des Islams als patriarchalische Gesellschaft trifft wie gezeigt auf viele Bereiche zu, auch wenn die Frau in bestimmten Situationen emanzipatorische Schritte setzen konnte. Allerdings zeigen christliche Dokumente, dass auch im europäischen Abendland patriarchale Strukturen vorherrschten, die die Frau in ein Unterdrückungsverhältnis zwangen und nicht ausschließlich der islamischen Welt zuzuschreiben sind.

7. KULTUR UND DICHTKUNST

Die islamischen Frauen emanzipierten sich speziell im kulturellen Sektor und erreichten innerhalb der patriarchalen Systeme großes Ansehen. Sie profilierten sich in der Dichtkunst, der Literaturwissenschaft, der Lexikografie, der Grammatik, in dem Studium des *figh* und des Hadith, in der Astronomie, der Medizin, der Metrik und der Musik.⁷⁹⁶ Ihre Reputation in der Gesellschaft stellt Henri Pérès auf Grund der Analyse von Gedichten des 11. Jahrhunderts fest, die das weibliche Geschlecht idealisierten. *„La floraison de la poésie amoureuse qui fait d’elle un être adulé et idéalisé montr assez que, confinée encore dans le*

⁷⁹⁴ Ferrandis Torres: La vida, S. 15.

⁷⁹⁵ Die vielfältige Kleidung ist vor allem dem Höhepunkt der andalusischen Textilmanufakturen in Córdoba, Sevilla, Ameria, Valencia und Granada zu verdanken. Ebd., S. 15.

⁷⁹⁶ Lajiri: La Vida Cotidiana, S. 114.

*gynécée, mais jouissant d'une liberté relative, l'Andalouse se sent presque l'égale de l'homme et revendique comme lui le droit à la vie.*⁷⁹⁷

Wie bereits kurz erwähnt, argumentieren einige AutorInnen gegen eine Sonderrolle der Frau in al-Andalus. In dem Aufsatz von María Luisa Ávila „The Structure of the Family in Al-Andalus“ analysiert die Autorin biographische Quellen und stellt der Frau auf Grund der vergleichsweise weniger häufigen Erwähnung, wie auch Viguera Molins - obwohl sie immerhin 116 gebildete Frauen erwähnt - ein schlechtes Zeugnis aus. Im Gegensatz zu Lafuente Alcántara vermutet sie, dass die Dichterinnen – ob frei oder unfrei - vor allem auf Grund ihrer Schönheit und Sexualität begehrt waren, weniger auf Grund ihrer dichterischen Fähigkeiten. „... (although even here we cannot dispel the suspicion that they stand out more for exotic interest than for their qualities as poets...), none of these “learned women” attained any recognitions or had the slightest influence on the cultural life in al-Andalus.“⁷⁹⁸ Nach Viguera Molíns fehlt es den Andalusierinnen an legalen, sozialen und ökonomischen Kapazitäten, um sich gesellschaftlich behaupten zu können. Obwohl einige Verse emanzipatorische Ansätze zeigen, sieht sie diese Versuche als „pseudo-leading role which is reduced to just a social game or an aesthetic embellishment.“⁷⁹⁹

7.1 DIE HÖFISCHEN DICHTERINNEN

Trotz dieser kritischen Anmerkung Ávilas und Viguera Molíns werde ich im folgenden Kapitel zeigen, dass sich Sklavinnen und freie Frauen gleichermaßen in kulturellen Bereichen profilieren konnten. Viele Dichterinnen stammten aus gebildeten Familien, die nach Greus besonders in der Zeit der *reinos de taifas* großes Ansehen erlangten.⁸⁰⁰ Celia del Moral versucht eine Typologie aufzustellen, die die islamische Frau in der Dichtung und in kulturellen Bereichen klassifizieren soll. An erster Stelle reiht sie die höfische Dichterin und beschreibt sie als frei, nobel und gebildet und gesteht ihr eine aktive Partizipation am sozialen und politischen Leben bei Hofe zu. Diese Damen konkurrierten öffentlich mit ihren männlichen Kollegen und konnten ein sehr freies Leben führen. Sie nennt drei Beispiele: Wallāda, Hafsa und Nazhūn.⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 428.

⁷⁹⁸ Ávila: The Structure of Family, S. 475. Vgl. auch Viguera Molíns: Aslulu, S. 718.

⁷⁹⁹ Viguera Molíns: A Borrowed Space, S. 168.

⁸⁰⁰ Greus: Vida Cotidiana, S. 22.

⁸⁰¹ Moral: Poesía de mujer, S. 187.

Nazhūn, eine Dichterin des 12. Jahrhunderts, die von ihren Biographen als die Dichterin mit der „spitzesten Zunge“ und als „schamlos“⁸⁰² beschrieben wurde, forderte in einem literarischen Wettstreit – einem Streitgedicht⁸⁰³ - ihren Lehrer, den Satiriker Abu Bakr al-Makhzumi⁸⁰⁴ heraus. Ihr Lehrer unterstellte ihr unter anderem die Vielmännerei, vermutlich in Anspielung auf die Rolle der gebildeten Konkubinen, die zweite Gruppe nach der Klassifizierung von Celia del Moral, die als Dichterinnen und Musikerinnen vor allem in der Oberschicht eine große Wertschätzung genossen. Die Biographen, die sich dem Leben Nazhūns widmeten, beschrieben sie nicht nur als „schön und elegant“, sondern auch als „libertinär“ und dem Anschein nach hatte sie für ihre Zeit ein „freizügiges Leben geführt.“⁸⁰⁵

*„Der Nazhūn Wange hat noch einen Schönheitsschein, mag sie ansonsten auch schon reichlich mürbe sein! Und wer sie will, kommt meist von anderen Mädchen her, tauscht gern sein bisschen Wasser für ein weites Meer!“*⁸⁰⁶

Der Dichter unterstellt seiner Schülerin mit diesen Zeilen, dass sie nicht nur ihre literarischen Fähigkeiten, sondern auch ihre Reize einsetzte, um sich in der Männerwelt zu behaupten. Vermutlich war sie Affären gegenüber nicht abgeneigt, was ihr auch Abū Bakr unterstellte. In dem Streitgespräch wirft er ihr zumindest ein sehr freizügiges Leben vor:

*„Zu Nazhun sprich: Was ist ihr bloß? Vor Stolz hängt sie die Schleppe los! Doch wenn sie einen ... sieht, entblößt sie – wie bei mir! – den Schoß!“*⁸⁰⁷

Wie frei sich zumindest die höfischen Frauen körperlich und sprachlich in einem von Männern dominierten Milieu bewegen konnten, zeigt die Reaktion von Nazhūn auf diese Anbietung, indem sie wenig wortkarg ihren Lehrer als „Bauerntölpel“ bezeichnet:

⁸⁰² Moral: Poesía de mujer, S. 186.

⁸⁰³ Ein Streitgedicht besteht hauptsächlich aus Spott und musste von den Kontrahenten abwechselnd mit dem gleichen Versmaß und Reim vorgetragen werden. Streitgedichte existierten bereits in vorislamischer Zeit, auch wenn sie während der Herrschaft der Umayyaden zur Blüte gelangten. Wagner: Grundzüge II, S. 31.

⁸⁰⁴ Ibn al-Khatīb beschreibt ihn in der „Ihata“ als blind und „von heftigen Hustenanfällen geplagt (...), bösartig, ein Meister der Satire, von dem der gute Ruf seiner Mitmenschen abhing, ein schlagfertiger, scharfsinniger und kluger Wortfechter, ein Sieger auf dem Felde der Satire, der, wenn er sich als Panegyriker versuchte, meist versagt haben soll.“ Ibn al-Khatīb, zitiert nach Hoenerbach: Isalmische Geschichte, Nafh I 117-119, S. 496.

⁸⁰⁵ Ortega, José / del Moral, Celia: Diccionario de Escritores Granadinos, Siglos VIII – XX, Universidad de Granada 1991, S. 168.

⁸⁰⁶ Al-Maqqari: Nafh at-tib min ghusn, I, S. 117-119, zitiert bei Hoenerbach: Islamische Geschichte, S. 496-498.

⁸⁰⁷ Hoenerbach: Islamische Geschichte, Nafh I 117-119, S. 499.

„Dem Flegel sag’ ich nun ein Wort das bis zum Jüngsten Tag lebt fort: Aus dieser Rundburg⁸⁰⁸ kommst du her, die ist wie Mist nur stinkt sie mehr, wo Bauerntölpelei sich regt und stolz den runden Steiß bewegt! [...] An dein Lied häng ich meines an. Nun sage, wer es besser kann. Bin ich dem Leibe nach ein Weib, so bin ich doch im Dichten Mann!“⁸⁰⁹

Bezeichnend ist der Vergleich ihres Könnens mit jenem der Männer in der letzten Zeile. Oder in den Worten Celia del Morals: „... la autoafirmación no es precisamente como mujer, sino todo lo contrario, el triste reconocimiento de una mujer de que para triunfar en el terreno de los hombres es necesario convertirse en uno de ellos.“⁸¹⁰ Dennoch zeigen die Strophen eine eindeutige Emanzipation, obwohl sie ihre rhetorische Begabung als eine männliche darstellt. Auch ihre Biographen, wie zum Beispiel Ibn al-Khatīb, und jene, die ihre Werke aufzeichneten, brachten ihren Gedichten großen Respekt entgegen.⁸¹¹

Die zugespitzten, bissigen Antworten Nazhūns zeigen, dass sich die Frauen der höfischen Gesellschaft kein Blatt vor den Mund nehmen mussten, zumindest im Bezug auf ihre literarischen Möglichkeiten. Als der blinde Lehrer auf Grund einer dreisten Antwort seiner Schülerin von einem Hustenanfall geplagt wurde, erwiderte sie „Auf baldiges Ersticken!“⁸¹², eine Antwort, die das Zwiegespräch in weiterer Folge noch mehr anheizte.

Nazhūn wird ferner in einer Anekdote des Buches „Der Glückstern“ von Ibn Sa’id, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts lebte, erwähnt. Er schilderte ein Zusammentreffen der Dichterin mit Ibn Quzmān (gest. 1160)⁸¹³ im Lustgarten des Wesirs Abū Bakr Ibn Sa’id in dem Dorf Azubia. Nazhūn macht sich über seine gelbe Mütze, die den Dichter wie einen Theologen aussehen ließ, lustig. Die folgenden Verse zeigen neben der rhetorischen Gewandtheit Nazhūns, dass die Dichterinnen in der Männerwelt auf ihr Äußeres reduziert wurden.

⁸⁰⁸ ‚Rundburg‘, Hisn al-Mudawwar ist der Ort Almodóvar.

⁸⁰⁹ Hoenerbach: Islamische Geschichte, Nafh I 117-119, S. 499.

⁸¹⁰ Moral: Poesía de mujer, S. 186.

⁸¹¹ Lied: Mediterraner Islam 2, S. 129.

⁸¹² Hoenerbach: Islamisch Geschichte, Nafh I 117-119, S. 498.

⁸¹³ Lied: Dokumente, S. 262. Ibn Quzmān lebte in Córdoba. Sein literarisches Schaffen ist in der Umbruchszeit, als die *reinos de taifa* von den Amoraviden vereinigt wurden, anzusiedeln. Er lässt in seinen vielseitigen Werken unter anderem an Alltagszenen des normalen Volkes teilhaben. Escuela de Estudios Árabes (Hg.): Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada Vol. I, Madrid / Granada 1933, S. 455f.

Nazhūn sagt: „Bravo, du Kuh-Sure, wenn du auch nicht gerade zur Freude der Betrachter gereichst!“ Dieser ließ sich diese Anmerkung nicht gefallen und erwiderte: „Aber ich gereiche zur Freude der Hörer. Freude der Betrachter wird von dir verlangt, gemeine Dirne du.“⁸¹⁴

Im 12. Jahrhundert glänzte eine weitere andalusische Dichterin. Die Granadinerin Hafsa bint al-Hagg al-Rukuniyya, die Tochter eines granadinischen Almohaden, verfasste melancholische Elegien, die von tragischen Liebesbeziehungen handelten.⁸¹⁵ Auf Grund ihrer Schönheit, ihrer Bildung und Intelligenz erreichte sie ebenso wie Nazhūn eine wichtige Stellung am Hof. Ihre lyrischen Texte sowie ihre Satiren richtete sie größtenteils an ihren Geliebten, den Dichter Abū Ŷa'far ibn Sa'īd.

*„Will you come to me or I to you? My heart will go where you wish.
You will not thirst if you ask me to come, nor will the sun burn you.
My lips are a clear, sweet spring; the branches of my hair cast deep shadow.
Answer me at once; it is not just, oh Jamīl, to keep your Buthayna waiting!“*⁸¹⁶

In einer Zeit streng religiöser Doktrinen („*doctrina netamente religiosa*“) während der Herrschaft der Almoraviden und der Almohaden präsentierte sie ihr Liebesleben in der Gesellschaft. Ihr libertinäres Auftreten als Frau in der Öffentlichkeit provozierte keine schlechte Nachrede.⁸¹⁷

Sie wurde 1135 in Granada geboren und starb 1191 in Marrakesch. Die Dichterin stammte wie auch Nazhun aus einer reichen berberischen Familie.⁸¹⁸ Greus vermutet, dass das berberische Substrat vor allem ab der Herrschaft der Almoraviden den maurischen Frauen Spaniens in kulturellen Bereichen mehr Freiheiten ermöglichte. Die Überreste matriarchaler Strukturen in den Berberfamilien beeinflussten vermutlich auch die Muslima in Spanien im Allgemeinen.⁸¹⁹ Schon bei den Berberstämmen des Maghreb waren es die Frauen, die mit Gesang und Poesie aus der Schattenwelt des Patriarchats heraustraten, was heute noch bei

⁸¹⁴ Hoenerbach: Islamische Geschichte, Nafh II 636, S. 506.

⁸¹⁵ Arié: L'Espagne musulmane, S. 367.

⁸¹⁶ Viguera Molins, María Jesus: Asluhu Li 'L-Ma' Ālī. On the Social Status of Andalusī Women in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain S. 709-724, Leiden / New York / Köln 1992, S. 711.

⁸¹⁷ Moral: Poesía de mujer, S. 188.

⁸¹⁸ Ortega / del Moral: Diccionario, S. 96 u. 167f.

⁸¹⁹ Greus: Vida Cotidiana, S. 22f.

den Tuareg der Fall ist.⁸²⁰ Viele Dichterinnen aus al-Andalus waren berberischer Abstammung. Demnach war der Einfluss des berberischen Substrats auf die weibliche Intelligenzia in al-Andalus eine unbestreitbare Tatsache.⁸²¹

Die Dichterinnen aus dem aristokratischen Milieu stellten jedoch keinen Einzelfall dar. Viele ihrer Kolleginnen, wie zum Beispiel Hamda Bint Ziyad aus Guadix und ihre Schwester Zaynab, Kinder eines Lehrers,⁸²² waren in der granadinischen Mittelschicht verwurzelt. Ihr sozialer Status und die damit in Verbindung stehenden Möglichkeiten sollen keineswegs die hervorragenden Leistungen abschwächen, aber es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Frauen aus allen sozialen Schichten die Möglichkeit zur Bildung offenstand. Fest steht, dass eine umfassende Bildung den Weg der Emanzipation sehr erleichtert hatte.⁸²³

Auffallend ist, dass neben literarischer Begabung und Kultiviertheit auch die Schönheit und das Liebesleben der Frauen eine Rolle spielten. Ibn al-Khatib rühmte im 14. Jahrhundert die granadinischen Frauen für ihre Schönheit und ihre angenehme Ausdrucksweise.⁸²⁴ Auf Grund seiner Beschreibungen haben wir ein sehr klares Bild vom Aussehen der Frau in Granada vor Augen. Er rühmte die Frauen für ihre Schönheit und ihr langes Haar „*cuidan con esmero sus largas cabelleras*“⁸²⁵ und ihre üppigen Formen.⁸²⁶ Ferner schwärmt er von „*ihrer Lebhaftigkeit, ihrer gepflegten Ausrucksweise und eleganten Konversation (...)*“⁸²⁷ An einer anderen Stelle beschreibt er die Granadinerin als:

„*graciosas, elegantes y de estatura tan esbelta, que es muy raro encontrarlas desproporcionadas. (...) el aliento de sus labios es dulce como el perfume de las flores*“⁸²⁸

⁸²⁰ Brett / Formann: Die Mauren, S. 52f.

⁸²¹ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 130-133.

⁸²² Moral: Poesía de mujer, S. 190.

⁸²³ Ortega / del Moral: Diccionario, S. 96 u. 167f.

⁸²⁴ Ibn al-Khatib zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 125.

⁸²⁵ Ibn al-Khatib zitiert nach Lafuente Alcántara: Historia de España, Band 3, S. 121. Die bevorzugte Haartracht der Frauen war während der Herrschaft der Muslime in Spanien sehr unterschiedlich. Bis zum 9. Jahrhundert wurde das Haar der Frau lang getragen. Im 9. und 10. Jahrhundert, vor allem während der Herrschaft der *reinos de taifas*, trugen die Frauen ihr Haar kurz. Während der Herrschaft der Nasriden bevorzugten die Frauen erneut langes Haar, wie auch al-Khatib berichtet. Greus: Vida Cotidiana, S. 33.

⁸²⁶ Ibn al-Khatib zitiert nach Arié: El reino Nasrí, S. 127.

⁸²⁷ Ibn al-Khatib zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 125.

⁸²⁸ Ibn al-Khatib zitiert nach Lafuente Alcántara: Historia, S. 121.

Aus seinen Worten spricht einer große Wertschätzung für die Frauen, die wahrscheinlich unverschleiert auf der Straße promenierte. Ihre Schönheit wird unter anderem in andalusischen Gedichten gewürdigt, wo ihr schönes Gesicht mit dem Antlitz des Mondes, ihre roten Lippen mit dem Wein und ihre Zähne mit Margariten verglichen wurden.⁸²⁹ Trotz der Wertschätzung, die al-Khatīb den Granadinerinnen entgegenbrachte, klingt an manchen Stellen Kritik am exzessiven Schönheitskult der Frauen durch.

*„Es lamentable sin embargo que alcancemos un tiempo, en que las granadinas hayan elevado sus vestidos y adornos á una altura de lujo y magnificencia que raya en delirio.“*⁸³⁰

Schönheit und Affären mit hohen Würdenträgern sowie Intelligenz und, um es in den Worten Liedls zu sagen, „ein gesundes Maß an Skrupellosigkeit“, waren also die Waffen der Frau, um sich in einer patriarchalen Gesellschaft durchzusetzen.⁸³¹ Die Themen Liebe und Affären finden auch in zahlreichen arabisch-andalusischen Gedichten Eingang, wie zum Beispiel in jenem von Ibn Hazm aus Córdoba (994-1031), der über den Besuch der Geliebten schreibt.

*„ (...) Y, aunque era aún de noche, con tu venida brilló en el horizonte el arco del Señor, vestido de todos los colores, como la cola de los pavones“*⁸³²

Es ist bezeichnend, dass gerade in den Viten, die in vielen Fällen tragisch endeten, dem Liebesleben der Damen eine besondere Bedeutung beigemessen wird.⁸³³ Nach männlicher Auffassung waren die Frauen Verführerinnen, die ihre Leidenschaft nicht kontrollieren konnten. 'Alī b. Ahmad b. Sa'īd b. Hazm (994 - 1064 n. Chr.) beschreibt Frauen und Männer in dem Werk „Tawq al-Hamāma“ („Die Halskette des Täubchens“) jedoch als gleich gefährdet, ungesetzliche Liebschaften einzugehen.⁸³⁴

Von Nazhūn und Hafsa sind Liebesbeziehungen zu höchsten Politikern der damaligen Zeit überliefert. Hafsas Affaire mit dem Dichter Abū Ḥafṣar ibn Sa'īd nahm eine tragische

⁸²⁹ Fernandís Torres: La vida, S. 14f.

⁸³⁰ Ibn al-Khatīb zitiert nach Lafuente Alcántara: Historia, S. 122.

⁸³¹ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 132f.

⁸³² De Ben Hazm: La visita de la amada, zitiert nach García Gómez: Poemas arabigoandaluces, S. 49.

⁸³³ Ortega / del Moral: Diccionario, S. 95.

⁸³⁴ Giffen, Lois A.: Ibn Hazm and the Tawq al-Hamāma, in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain S. 420-442, Leiden / New York / Köln 1992, S. 432f.

Wendung, als sich der Almohaden-Gouverneur Abū Saʿīd Utmān, der Sohn des Kalifen ʿAbd al-Muʿmin, in die viel ältere Dichterin verliebte. Sie erwiderte seine Liebe, da sie die Affären ihres Geliebten mit einer schwarzen Sklavin nicht ertragen konnte. Möglicherweise war auch der Druck des Prinzen oder ihrer Familie ausschlaggebend für die Wahl.⁸³⁵ Laut dem Neffen des Dichters Abū ʿĪsā Ibn Saʿīd al-Magribi schickte Hafsa dem Poeten folgende Zeilen, um ihre Enttäuschung kundzutun:

*„Tú, el más gentil entre los hombres
antes de la situación que te ha eparado el destino,
te has encaprichado de una mujer negra,
como noche que encubre los dones de la belleza,
en cuya negrura no se le puede ver la sonrisa clara,
ni tan siquiera puede notársele en sonrojo....”*⁸³⁶

Die Dreiecksbeziehung hatte verheerende politische Folgen. Abu ʿĪsā ibn Saʿīd unterstützte auf Grund seiner Eifersucht einen Aufstand gegen die Almohaden und rebellierte gegen den Prinzen. Er wurde 1163 in Málaga hingerichtet.⁸³⁷ Hafsa kleidete sich als Witwe und trauerte in der Öffentlichkeit um ihren Geliebten, einen Verräter, der auf Grund politischer Intrigen hingerichtet worden war.⁸³⁸ Ob sie es beabsichtigte oder nicht, Ortega und del Moral schreiben Hafsa eine bedeutende Rolle in der höfischen Politik zu, aus der sie sich nach dem Tod ihres Geliebten zurückzog. Erst nach ihrem Umzug nach Marakesch übte sie wieder eine Tätigkeit am Sultanshof aus, nämlich als Erzieherin der Prinzen.⁸³⁹

7.2 DIE BILDUNG

Die dritte Gruppe in der Klassifikation von Celia del Moral waren die Dichterinnen aus der gebildeten Mittelschicht, die in intellektuellen Familien aufwuchsen: in Familien von *qadis*, Literaten, Ärzten oder Lehrern, wo nicht finanzieller Reichtum, sondern die Bildung der ausschlaggebende Faktor war. Diese Frauen lebten im Gegensatz zu den höfischen Damen ein „normales“ Leben, frei von Skandalen und Affären. Sie bildeten jene Gruppe, die den strengsten religiösen Auflagen folgen mussten, im Gegensatz zu den Aristokratinnen, den

⁸³⁵ Moral: Poesía de mujer, S. 188f.

⁸³⁶ Hafsa zitiert nach Moral: Poesía de mujer, S. 183.

⁸³⁷ Ortega / del Moral: Diccionario, S. 95.

⁸³⁸ Moral: Poesía de mujer, S. 189.

⁸³⁹ Ortega / del Moral: Diccionario, S. 95.

Sklavinnen oder den Frauen der unteren Gesellschaftsschichten. Der Großteil dieser Frauen aus der Mittelschicht war unverheiratet, so informieren zumindest die Biographen. Dies muss hier ausdrücklich erwähnt werden, da die verheiratete Frau dieser sozialen Schicht die geringsten Emanzipationschancen hatte.⁸⁴⁰

Nadia Lachirir beschäftigt sich in dem Aufsatz „La Vida Cotidiana de las Mujeres en al-Andalus“ mit verschiedenen Textquellen, die unterschiedliche Schlüsse bezüglich der Bildung der Frau zulassen. Sie erwähnt *fatwas* (Rechtsgutachten), die die Ausbildung der Mädchen eindeutig ablehnten. Dennoch unterstützen einige Rechtsexperten das Recht auf eine Ausbildung der Frau, damit sie zumindest die religiösen Rechte und Pflichten gewissenhaft erledigen konnte. Jene, die in den biographischen Quellen vermerkt sind, genossen den Unterricht meistens zu Hause gemeinsam mit ihren männlichen Verwandten bei familieninternen Lehrern. Die Ausbildung außerhalb des familiären Kreises wurde nur in seltenen Fällen gestattet.⁸⁴¹ Lachiri nennt als Beispiel die Situation von Umm al-Hasan bint al-qādī Abū ŷa’far al-Tanŷālī, die von ihrem Vater unterrichtet wurde, im Gegensatz zu Fātima bint Muhammad b. ’Alī b. Šarī a al-Lajmi, die dieselbe Ausbildung wie ihr Bruder bei fremden Lehrern genoss und selber die Lizenz als Lehrerin erlangte (*iŷāza*).⁸⁴² Frauen wurden in den meisten Fällen von männlichen Angehörigen begleitet, obwohl einige biographische Quellen zeigen, dass Frauen auch alleine Unterricht bei fremden Gelehrten genossen. Viele Schülerinnen erhielten den Unterricht hinter einem Vorhang, um den nötigen Respektsabstand zu bewahren, wie zum Beispiel Rayhāna aus Almería, die von dem Koranleser Abū ’Amr al-Dānī unterrichtet wurde.⁸⁴³

Lachiri berichtet von der Lehrerin Umm Šurayh, die ebenfalls hinter einem Vorhang die Texte von Nāfi’ lehrte. Sie merkt allerdings an, dass die Separation durch einen Vorhang nicht der allgemeingültigen Norm entsprach.⁸⁴⁴ Auch Ávila berichtet über Frauen, die ihren Lehrern beziehungsweise Schülern ohne das Vorhandensein eines Vorhanges gegenüber saßen. Trotz der Möglichkeit durch die *iŷāza* üben, wenn wir uns auf die vorhandenen Quellen stützen, vergleichsweise wenige Frauen den Beruf der Lehrerin aus. Frauen

⁸⁴⁰ Lachiri: La vida cotidiana, S. 190

⁸⁴¹ Ebd., S. 110. Vgl. auch Ávila, María Luisa: Women in Andalusí Biographical Sources, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the Feminine. Women in Arab Sources S.149-163, London / New York 2002, S. 155-157.

⁸⁴² Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 110f.

⁸⁴³ Ávila: Women in Andalusí Biographical Sources, S. 155-157.

⁸⁴⁴ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 113.

unterrichteten vor allem weibliche Schülerinnen oder Familienangehörige.⁸⁴⁵ Die Analyse biographischer Quellen von María Luisa Ávila ergab eine Anzahl von 11 unterrichtenden Frauen. Vier davon unterwiesen Familienmitglieder: ihre Söhne, Neffen und Ehemänner.⁸⁴⁶ In dem Werk „Tawq al-Hamāma“ von Ibn Hazm erfahren wir unter anderem biographische Angaben des Autors. Er wurde wie viele seiner Altersgenossen von Frauen im Koranlesen und im Schreiben unterrichtet. Erst in der Pubertät hatte er Kontakt zu anderen Männern.⁸⁴⁷ Im „Tawq“ widmete sich Ibn Hazm in gleicher Form den Gefühlen und dem Leben der männlichen und weiblichen Protagonisten. Er versuchte die verschiedenen Rollen der Frau im Alltag aufzuzeigen und ihre Interessen zu erfassen. Er zeichnete ein sehr positives Bild der Frau auf Grund ihrer weitreichenden Fähigkeiten. In wenigen Fällen übte er Kritik an ihren Schwächen und Lasten. Für ihn waren viele Geschichten und Ereignisse im Leben des weiblichen Geschlechts erzählenswert und deshalb hebt er sich von anderen mittelalterlichen Autoren und Chronisten ab.⁸⁴⁸ Die differierenden Lehr- und Lernsituationen der Haushalte zeigen die unterschiedlich strenge Handhabung der islamischen Gesetze. Daraus lässt sich vermuten, dass es von der Einstellung der Familie abhing, wie viele Freiheiten einer Tochter zugesprochen wurden.

Die Zahl 11, die in den Biographien vermerkt ist, spiegelt wahrscheinlich nur eine geringe Zahl der unterrichtenden Frauen wider und reicht somit nicht an die Realität heran. Lachiri erwähnt Abū Bakr 'Iyyād b. Baqī, der bei Umm Šurayh lernte, oder Abū Dāwud Sulaymān ben Naṣṣāh, der bei Iṣrāq al-Suwaydā, der Sklavin von Abū-l-Mutarraf 'Abd al-Rahmān ibn Galbūn, Unterweisungen in der Metrik erhielt, basierend auf den Büchern al-Nawādir des Abū 'Alī al-Qālī und al-Kāmil des al-Mubarrad. Sie kannte die Bücher auswendig und fügte eigene Kommentare hinzu.⁸⁴⁹ Es wird in den Quellen auch von der schwarzen Sklavin 'Abd al-Rahmān ibn Ghalbūns berichtet, die von ihm in Córdoba in Grammatik und Lexikographie unterrichtet wurde. Es heißt, dass ihre Fähigkeiten die ihres Herren überragten und sie nach seinem Tod 1051 seine Studenten übernahm.⁸⁵⁰ Demnach konnten auch Sklavinnen auf Grund ihrer Fähigkeiten und Begabungen zu Ansehen in der Öffentlichkeit gelangen.

⁸⁴⁵ Ávila: Women in Andalus Biographical Sources, S. 155-157.

⁸⁴⁶ Ebd., S. 157.

⁸⁴⁷ Marín: Las mujeres en al-Andalus, S. 49.

⁸⁴⁸ Giffen: Ibn Hazm, S. 432f.

⁸⁴⁹ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 114f.

⁸⁵⁰ Ávila: Women in Andalus Biographical Sources, S. 157.

Laut Rubiera Mata genossen Mädchen und Burschen unterschiedlicher Gesellschaftsschichten eine gleiche Grundausbildung, das heißt sie lernten zu schreiben, zu lesen und etwas Poesie. Fest steht, dass die Kinder in al-Andalus zunächst die Grundregeln der Sprache an Hand von Gedichten lernten, bevor sie sich dem Studium des Korans widmeten. Deshalb zeigt sie sich ob der geringen Anzahl an Dichterinnen verwundert, da beide Geschlechter von Kindesbeinen an Zugang zur Poesie hatten. Sie schlussfolgert, dass Frauen zwar Gedichte schreiben konnten, allerdings oft keine Möglichkeiten hatten, diese in der Öffentlichkeit zu verbreiten, wie zum Beispiel während der literarischen Abendveranstaltungen, wo die freie Frau keinen Zutritt hatte. Demnach war die Verbreitung ihrer Gedichte von den Männern abhängig, woraus, wie bereits an anderer Stelle vermerkt, die fehlenden Zeugnisse weiblicher Dichtkunst resultieren. Demnach stellt Rubiera fest: *„Así pues el conocimiento de la poesía árabe de las mujeres de al-Andalus viene condicionado por sus relaciones con el mundo de los hombres y no por su condición social, ya que un mayor status de clase llevaba aparejado una mayor carga de herencia económica y de linaje, y traía aparejado un mayor enclaustramiento.”*⁸⁵¹

Lachiri räumt im Gegensatz zu den Autorinnen Ávila und Marín auch den Frauen der untersten Schichten, deren Väter oft Analphabeten waren, Bildungsmöglichkeiten ein. Der Lehrer Muhammad ibn 'Ali b. Muhammad al-Fajjār (er starb 1332 n. Chr.) gab in der Moschee in Málaga von morgens bis mittags Koranunterricht, der jeder Frau zugänglich war. Die Moschee war demnach für die gewöhnliche Frau Andalusiens eine Bildungs- und Versammlungsstätte wie auch in der islamischen Frühzeit. Auch Frauen unterrichteten die Muslima des gewöhnlichen Volkes. Die Schwester des *quadis* Mundir b. Sa'īd al-Ballūti aus Fahs al-Ballūt (los Pedroches), die für ihre Frömmigkeit bekannt war, wurde von den alten und den andächtigen Frauen des Volkes aufgesucht, um über religiöse Themen zu lernen. Mariyam bint abī aus Sevilla unterwies nicht in religiösen Themen, sondern erreichte eine große Anzahl an Zuhörerinnen durch ihre Lehre von Literatur und Geisteswissenschaften.⁸⁵² Celia del Moral erwähnt ferner Dichterinnen aus der untersten Gesellschaftsschicht, wie zum Beispiel die Analphabetin al-Balliṣiyya, von der ein Liebesgedicht bekannt ist, oder die Tochter eines Obstverkäufers Muḥya bint al-Tayyānī, die im Dienste der Prinzessin Wallāda, der Tochter des Umayyadenkalifen al-Mustakfī,

⁸⁵¹ Rubiera Mata, María Jesús (Hg.): *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid 1190, S. 10-12.

⁸⁵² Lachiri: *La Vida Cotidiana*, S. 111f.

stand und von ihrer engsten Freundin zur Rivalin wurde und sie mit spitzfindigen Satiren vergrämte.⁸⁵³

Maria Jesús Rubiera bringt in diesem Zusammenhang einen weiteren interessanten Aspekt. Sie vermutet, dass der Eintritt der Frau in kulturelle Bereiche und somit in öffentlich-männliche Domänen aus dem Mangel an Söhnen in einer Familie erklärbar ist. Die andalusischen Dichterinnen Zaynab (13. Jahrhundert), Hamdūna banāt Ziyād al-Mu'addib, Nazhūn al Qulā'iya und Hafsa al-Rakūnīya hatten keine Brüder. Rubiera vermutet, dass sie die Ausbildung erhielten, die die Väter eigentlich für ihre Söhne gedacht hätten.⁸⁵⁴ Diese Auffassung kann ich auf Grund meiner bisherigen Analyse nicht teilen, da Mädchen und Burschen in den gebildeten Familien die gleiche Ausbildung erhielten.

Ferner instrumentalisierten die Frauen der gebildeten Mittelschicht die Dichtkunst, um politischen Einfluss geltend zu machen, Beschwerden einzubringen, Gefallen und Gerechtigkeit zu erbitten und sich für Geschenke zu bedanken. Demnach nutzten die Muslima die Dichtung für administrative Zwecke und als Mittel zur sozialen Kommunikation.⁸⁵⁵ Die Gedichte zeugen von einem gewissen Grad persönlicher Freiheit vor allem im Bezug auf die Möglichkeit, sich sprachlich und emotional auszudrücken, ohne einer Zensur unterworfen zu sein.⁸⁵⁶ Die Dichterin Hassāna al-Tamīmiyya, die Tochter des Dichters Abu l-Makhshi aus Elvira, lebte während der Herrschaft der Umayyaden-Emire al-Hakam I. und 'Abd ar-Rahman II. Ihre Berühmtheit erlangte sie nicht nur auf Grund ihrer Gedichte, sondern wegen eines Rechtsstreits gegen den Gouverneur, den sie ohne männlichen Beistand gewann.⁸⁵⁷ Sie beschwerte sich bei Abd al-Rahmān II. über den Gouverneur Ŷābir ibn Labīd, einen *wali* aus Elvira. Später wandte sie sich gleichermaßen an al-Hakam, den Sohn Abd al- Rahmān II., um denselben Gouverneur zu verurteilen und ihre Sichtweise darzulegen. Auch al-Šilbiyya legte bei dem Kalifen der Almohaden, Ya'qūb al Mansūr, eine Beschwerde mit Hilfe der Poesie über den Gouverneur der Stadt Silves ein.⁸⁵⁸

⁸⁵³ Moral: Poesía de mujer, S. 190.

⁸⁵⁴ M.J. Rubiera: Oficios nobles, oficios viles, zitiert nach Ávila: Women in Andalusí Biographical Sources, S. 155f.

⁸⁵⁵ Moral: Poesía de Mujer, S. 190.

⁸⁵⁶ Viguera: Asluhu, S. 709.

⁸⁵⁷ Überliefert bei Al-Maqqari, Nafh at-tib.

⁸⁵⁸ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 120f.

*„Ha llegado un momento
 en que lloran los ojos más reacios,
 y aún veo que las piedras también lloran.
 Tú que viajas a la gran ciudad y de quien tanto se espera,
 si el misericordioso ha decretado alejar la injusticia
 grita ante el príncipe cuando a su puerta te detengas:
 “Pastor, tu grey está ya aniquilada,
 la enviaste sin guarda y carece de pastos,
 y la dejaste como presa de las depredadoras fieras.
 Silves ya no es hoy como era,
 pues era un paraíso y los tiranos
 en un infierno ardiente la han trocado;
 injustamente actúan y no temen el castigo del Señor,
 mas a Dios no se le oculta lo secreto.””⁸⁵⁹*

Folglich zeichneten sich die Frauen nicht nur durch ihre Dichtkunst aus, sondern interessierten sich auch für die Politik, die Jurisprudenz und andere unterschiedliche Wissenschaften. Einige, wie zum Beispiel Ibnat Fā’iz al-Qurtubī, reisten von Stadt zu Stadt, um von den besten Lehrmeistern zu lernen. Das familiäre Umfeld beeinflusste die Interessen der weiblichen Familienmitglieder.⁸⁶⁰ Arié erwähnt die Tochter des Arztes Abu Ga’far al-Tangali aus Loja, die sich neben der Dichtkunst wie ihr Vater der Medizin widmete.⁸⁶¹ Auch Ibn-al-Khatīb erzählt über eine Ärztin, Umm al-Hasan, die ihrem Ehemann, dem Qādī von Loja, zu einem siegreichen Wettbewerb verholfen hatte.⁸⁶²

7.3 DIE FREIE MUSLIMA UND DIE SKLAVENMÄDCHEN

Konnten sich reiche und unverheiratete gebildete Frauen durch ihre künstlerischen Fähigkeiten in der Öffentlichkeit zumindest ansatzweise profilieren, lebten freie verheiratete Frauen – vor allem jene der Mittelschicht -nach islamischer Tradition im Hintergrund.⁸⁶³ Ihnen war es ebenfalls untersagt, gesellschaftlichen Abendveranstaltungen beizuwohnen. Die Männer mussten während der Feste aber nicht auf die Begleitung von Frauen verzichten. Gebildete Sklavinnen, die vor allem während der Zeit der Umayyaden

⁸⁵⁹ Al-Šilbiyya en Dīwān de las poetisas de al-Andalus, S. 92f, zitiert nach Lajiri: La Vida Cotidiana, S. 121.

⁸⁶⁰ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 112.

⁸⁶¹ Arié: L’Espagne musulmane, S. 368.

⁸⁶² Ibn al-Khatīb: Al-Ihâta, S. 438, zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam II, S. 134.

⁸⁶³ Ebd., S. 8.

teuer vom Orient eingekauft wurden, wo sie eine spezielle Gesangs- und Tanzausbildung erhielten, dienten als Unterhalterinnen. Sie unterhielten die Gäste mit ihrem Gesang, Tanz und dem Rezitieren von Gedichten.⁸⁶⁴ Auch in den literarischen Abendgesellschaften der gebildeten Klasse, wo neben Poesie auch aktuelle Ereignisse diskutiert wurden, durften diese Mädchen nicht fehlen. Selbst in den unteren Gesellschaftsschichten veranstalteten die Menschen ähnliche Feste auf offener Straße, wo Sklavinnen anwesend waren.⁸⁶⁵ Diese nächtlichen Veranstaltungen konnten diverse Formen annehmen, degenerierten aber meist zu richtigen Orgien „*verdaderas orgías*“⁸⁶⁶, wie sie Lévi-Provencal beschreibt.

Die Ausbildung der Sängerinnen war sehr variantenreich. Neben musikalischer Ausbildung erhielten sie zum Beispiel Unterricht in Philologie und Literatur. Die Musikerinnen spielten Flöte, die Laute und andere Instrumente. Als Unterhalterinnen fanden sie nicht nur am Hofe, sondern auch in den städtischen Familien der Oberschicht großen Gefallen.⁸⁶⁷ Ibn al-Kinânî, ein Sklavenhändler aus dem 11. Jahrhundert, verkaufte sehr gut ausgebildete Sklavinnen zu exorbitanten Preisen. Er pries vier christliche Sklavinnen wie folgt an:

„... *Considérez que j'ai en ma possession en ce moment quatre chrétiennes (rûmiyyât) qui, hier ignorantes, sont aujourd'hui savantes et pleines de sagesse, versées dans la connaissance del logique, de la philosophie, de la géométrie, de la musique, de l'astrolabe, de l'astronomie, de l'astrologie, de la grammaire, de la prosodie, des belles lettres, de la calligrafie. ...*“⁸⁶⁸

Selbst wenn diese Werbeinitiative eine übertriebene Darstellung ihrer Fähigkeiten sein sollte, lässt sich jedoch die Bandbreite ihres Wissens erahnen. Auch die exorbitanten Summen, die für diese Sängerinnen ausgegeben wurden, wie der Betrag von dreitausend Dinar, den Hudail ibn Razîn, der Prinz von Shala, zahlte, zeigen ihre Reputation in der Gesellschaft.⁸⁶⁹ Der Historiker und Dichter al-Andalus Ibn Bassâm beschreibt dieses Mädchen wie folgt:

⁸⁶⁴ Arié: L'Espagne musulmane, S. 366. Vgl. auch Arié: Aperçus sur la femme, S. 146f. Vgl. auch Pérès: La Poésie Andalous, S. 383.

⁸⁶⁵ Ferrandis Torres: La vida, S. 24f.

⁸⁶⁶ Lévi-Provencal: Instituciones, S. 291.

⁸⁶⁷ Pérès: La Poésie Andalous, S. 378 u. 381.

⁸⁶⁸ Ebd., S. 384.

⁸⁶⁹ Ebd. Diese Mädchen fanden auch Anklang an christlichen Höfen, wo sich christliche Prinzessinnen von den Sängerinnen unterhalten ließen.

*„Nul ne vit à son époque de femme d'allure plus gracieuse, de mouvements plus vifs, de silhouette plus fine, de voix plus douce, sachant mieux chanter, excellant plus dans l'art d'écrire, dans la calligraphie, d'une culture plus raffinée, d'une diction plus pure; elle était à l'abri de toute faute dialectale dans ce qu'elle écrivait ou chantait, tant elle savait la morphologie, la lexicographie et la métrique; elle connaissait même la médecine, l'histoire naturelle et l'anatomie, et d'autres sciences où les savants de l'époque se seraient révélés inférieurs.“*⁸⁷⁰

In den gebildeten Familien waren dieses Sklavinnen erwünscht, da sie die Männer nicht ausschließlich sexuell, sondern auch intellektuell befriedigten, da sie sich auf gleicher Ebene unterhalten konnten. Gelang es ihr, mit ihren Reizen und ihren Fähigkeiten, wie ihrer musikalischen Begabung, dem Auswendiglernen klassischer orientalischer sowie okzidentalischer Gedichte und der Improvisation, die Aufmerksamkeit der Männer auf sich zu lenken, konnte sie durch eine Heirat den Status einer freien Frau erlangen. Celia del Moral erzählt die Geschichte einer Sklavin, Rumaykiyya, die das Herz Abbad al-Mu'tamids von Sevilla eroberte, da sie einen Vers beendete, woran der Dichter Ibn 'Ammār gescheitert war.⁸⁷¹ Obwohl der Wahrheitsgehalt dieser Anekdote in der Literatur umstritten ist - Rubiera bezeichnet sie als pure Erfindung - zeigt sie das dichterische Talent dieser Sklavinnen.⁸⁷²

Speziell der Gesang und die Musik waren in al-Andalus den Sklavinnen vorbehalten. Laut Lachiri ist nur ein Beispiel freier Frauen bekannt, die sich der Musik widmeten, nämlich die Tochter eines berühmten Sängers, Hamdūna bint 'Alī b. Nāfi' Ziryāb, und ihre Schwester 'Ulayya.⁸⁷³

Berichte über diese Singmädchen gibt es hingegen unzählige. Ibrāhīm Ibn Haŷŷāy, ein Herrscher aus Sevilla, kaufte am Ende des 9. Jahrhunderts die Sängerin Qamar aus Bagdad zu einem hohen Preis, damit sie bei einem Fest auftrat. Erst als sich das Kalifat in Córdoba durchsetzte, bildete man eigene Singmädchen in al-Andalus aus. Vorher wurden sie aus Bagdad oder Medina importiert.⁸⁷⁴ Die auf der Iberischen Halbinsel ausgebildeten

⁸⁷⁰ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 384

⁸⁷¹ Moral: Poesía de mujer, S. 189.

⁸⁷² Rubiera Mata: Poesía Femenina, S. 18.

⁸⁷³ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 116.

⁸⁷⁴ Arié: L'Espagne musulmane, S. 366. Vgl. auch Arié: Aperçus sur la femme, S. 146f. Pérès: La Poésie Andalouse, S. 383.

Singmädchen waren meist christliche Sklavinnen. Manchmal kamen sie auch aus Nordafrika wie eine berberische Sängerin, ein Geschenk von Yûsuf ibn Tâšifîn an den Prinzen al-Mu'tamid von Sevilla.⁸⁷⁵ In einem Gedicht des Königs al-Mu'tamid mit dem Namen „Noche de Fiesta“ beschreibt er ein Fest, bei dem Wein und schöne Frauen nicht fehlen durften:

„Si las orgias de los guerreros esparchen tinieblas, los vasos de vino de las doncellas nos llenan de claridad.

*Y si las enclaves canton acompañándose de la cítara, las espadas de mis donceles no dejan por eso de cantar también sobre los cascos enemigos.”*⁸⁷⁶

7.4 MUWASHSHAH

*Muwashshah*⁸⁷⁷ ist die Bezeichnung für ein zweisprachiges Strophengedicht, das eine typisch hispanisch-andalusische Gedichtsform darstellt. Die Strophen schließen mit einem Gürtelreim, der *khardja* genannt wird. Dieser Endreim ist nicht in Arabisch verfasst, sondern in Romance, einer Art altkastilischem Dialekt. Für die Argumentation dieser Arbeit muss diese Gedichtsform erwähnt werden, da die Verse meistens von Frauen in Gedanken an ihren Geliebten rezitiert wurden. Auf Grund der erotischen Komponente dieser Gedichte wird ein neues Licht auf das islamische al-Andalus geworfen, nämlich jenes einer für jene Zeit „emanzipierten, individuellen“ Weiblichkeit, die aus der altarabischen, höfischen Dichtkunst geboren wurde, wo bereits die Ablehnung anderer Frauen, die ewige Liebe oder der Tod auf Grund einer tragischen Liebesbeziehung zentrale Themen waren. Das Anderssein dieser Strophen zeigt sich somit in der Aufnahme der „fremden“, nämlich romanischen Sprache und durch das Rezitieren der Verse von Frauen, die zur Heldinnen der Gedichte werden.⁸⁷⁸

„Que farayo o que serad de mibi? Habibi, non te tolgas de mibi.”

Was werde ich tun, was soll aus mir werden?

*Mein – arabischer – Liebling, geh nicht fort von mir!”*⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 383.

⁸⁷⁶ König Mutamid von Sevilla: Noche de Fiesta, zitiert nach García Gómez, Emilio: Poemas Arábigoandaluces, Madrid 1940, S. 12

⁸⁷⁷ Die Bezeichnung *Muwashshah* stammt von den zusammengesetzten Wörtern *washshah* >schmücken, verzieren< und *wishāh* >Schärpe, Schal, Gürtel<. Dieses Wort verweist wiederum auf *wash-sha'* und bedeutet soviel wie >aufwickeln< und >aufspulen<. Liedl: Dokumente, S. 262.

⁸⁷⁸ Liedl: Dokumente, S. 262-265.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 263.

Die Frau ist in diesen Gedichten nicht mehr das Objekt der Begierde, sondern das Subjekt, da es sich unter anderem um Strophen von Frauen handelt. Sie schildern ihr Verlangen nach dem Geliebten einer dritten Person, die oft die eigene Mutter gewesen ist. Ferner beschreiben sie ihre Wünsche, die auch sexuell konnotiert sein konnten: „*Bésame la boca, aprietame los pechos.*“⁸⁸⁰

Liedl verweist in diesem Zusammenhang auf Wagner, der die Vermännlichung der Frau in den Liebesgedichten feststellt. Diese Knabenmädchen werden als *ghulāmiyāt* bezeichnet, wie in dem Weingedicht von Abū Nuwās, wo eine Sklavin in Männerkleidung dem Dichter Wein offeriert. Diese knabenhaften Mädchen waren bereits unter dem orientalischen Kalifen al-Amīn bekannt. Seine Mutter schenkte ihm diese Sklavinnen, um ihn von den Affären mit den Eunuchen abzuhalten.⁸⁸¹ Auch Pérès widmet einen Abschnitt diesen bewusst ausgesuchten jungen Sklavinnen und spricht in diesem Zusammenhang von „*travesti*“. Sie trugen nicht nur Männerkleidung, sondern mussten ihr Haar kurz tragen, um knabenhaft auszusehen.⁸⁸² Auf Grund der Informationen von Ibn Šuhaid (11. Jahrhundert) erhalten wir ein genaues Bild dieser Mädchen:

„1. *C’est une antilope (zabya), dit en effet Ibn Šuhaid, sans en être une tout à fait, car après avoir coupé ses cheveux, elle est venue avec un cou long et svelte qu’elle porte sur un corps de garçon (sabī).*“⁸⁸³

Wollen wir nun den Abschnitt über die Möglichkeiten der Frau in der Dichtung und Kultur zusammenfassen, kann eindeutig festgestellt werden, dass in allen Gesellschaftsschichten eine Emanzipation in der patriarchalen Gesellschaft möglich war, obwohl die Frauen aus der Ober- und Mittelschicht und die professionellen Singmädchen die Kultur und Dichtkunst dominierten. Die Bandbreite der Tätigkeitsfelder, der die Frauen in al-Andalus nachgingen, wie zum Beispiel die Poesie, die Literatur, die Medizin, die Astronomie und die Jurisprudenz, lassen keinen Zweifel an ihren Möglichkeiten erkennen, die auch die männlichen Zeitgenossen wertschätzten. Auch die Bildungschancen waren theoretisch in allen Gesellschaftsschichten möglich. Die Väter der gebildeten Familien ermöglichten ihren Töchtern eine profunde Ausbildung in wissenschaftlichen und kulturellen Bereichen und

⁸⁸⁰ Rubiera Mata: *Poesía Andalousa*, S. 26.

⁸⁸¹ Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 116f.

⁸⁸² Pérès: *La Poésie Andalousse*, S. 372.

⁸⁸³ Ibn Šuhaid zitiert nach Pérès: *La Poésie Andalousse*, S. 372.

boten ihnen ein Sprungbrett, um in der patriarchalen Welt Fuß zu fassen. Die Lebenswelt der Dichterinnen zeigte eine nicht abstreitbare Emanzipation, auch wenn diese oftmals in Verbindung mit ihrer Schönheit und mit ihren Liaisonen zu wohlhabenden bedeutenden Männern stand. Dennoch wird vor allem aus der Vita und den Gedichten Nazhūns deutlich, dass sich viele dieser Frauen auf Grund ihres Könnens in literarischer und wissenschaftlicher Hinsicht, aber auch durch das bewusste Einsetzen ihrer Schönheit und ihrer Reize eine geachtete Stellung in den Herrschaftsschichten erarbeiteten.

Ferner hatten sie die Möglichkeit, durch ihre Gedichte ihre Gefühle und Wünsche auszudrücken. Celia del Moral beschreibt die Poesie als Träger für die Kommunikation („vehículo de expresión y comunicación social“). Auch wenn Autorinnen wie Àvila und Marín die Emanzipierung der Frau in männlichen Bereichen als Ausnahmefälle beschreiben, zeigt der Aufsatz von Celia del Moral, dass diese Sichtweise nicht zulässig ist. Dieses Kapitel möchte ich mit einem Zitat Celia del Moral abschließen, die sich die Frage stellt, wie viele Ausnahmen notwendig sind, damit sich eine Regel bestätigt. „*En definitiva, si estas mujeres eran excepcionales en su tiempo, desde mi punto de vista eran demasiadas y no sé cuantas excepciones hacen falta para que se confirme una regla.*“⁸⁸⁴

8. POLITIK UND FRAUEN

Dass die höfischen Frauen durch ihre Dichtkunst und ihre Liaison zu bedeutenden Männern die Politik beeinflussten, wurde bereits gezeigt. Ebenso wie im osmanischen Serail konnten auch die Haremsdamen der Herrscherhäuser in al-Andalus politische Bedeutung erlangen, indem sie als *umm walad* >Prinzenmutter< durch ihrer Söhne Macht ausübten.⁸⁸⁵ In dem herrschaftlichen Harem Granadas vermutet Liedl, dass der christliche und berberische Einfluss die Position der Sultanin sogar verstärkte. Die Sultanin stammte verhältnismäßig oft von Berberfamilien ab. Dieser sozio-kulturelle Hintergrund spielte eine wichtige Rolle bei ihrem gesellschaftlichen Aufstieg zur Lieblingskonkubine oder Favoritin des Sultans. Um diese Situation in den Worten Liedls zu verdeutlichen „*Unter der verstohlenen Modernité der Granadinerin verbirgt sich das berberisch-iberische Substrat ihrer familienpolitischen Macht. Und Macht bleibt Macht, auch wenn sich das mit ihrem Status als Muslimin nicht immer ganz auszugehen scheint.*“⁸⁸⁶ Eine dieser Berberfrauen, Zaynab, die bereits im 11. Jahrhundert mit vielen Berberemiren verheiratet war, erreichte großen

⁸⁸⁴ Moral: Poesía de mujer, S. 193.

⁸⁸⁵ Lévi-Provençal: La civilisation Arabe, S. 75f. Vgl. Auch Greus: Vida Cotidiana, S. 20f.

⁸⁸⁶ Liedl: Mediterraner Islam 2, S. 135.

politischen Einfluss, sodass feindliche Dynastien die Almoraviden als „*pervers*“ charakterisierten, weil sie ihren Frauen so viel Macht zugestanden.⁸⁸⁷

Auch im politischen Zusammenhang argumentieren die Autorinnen Manuela Marín und María Luisa Ávila gegen größere Freiheiten der Muslima in al-Andalus, da sie in den Quellen nur am Rande auftreten. Marín rechtfertigt ihre Behauptung wie folgt: *„Las mujeres aparecen en estas obras de una manera siempre marginal: en las listas de hijos de los emires o califas o como madres y esposas cuyo nombre incluso se omite con frecuencia. Pero también, y tal como sucede en el mundo cristiano, el cronista se ve obligado, en ocasiones, a incluir en su relato de los acontecimientos cortesanos a mujeres cuya personalidad o circunstancias no es posible dejar de mencionar. Yo no creo en esa pretendida «libertad» de la mujer andalusí respecto a la oriental...“*⁸⁸⁸ Im Bezug auf den letzten Teil der Aussage teile ich die Meinung der Autorin, da auch die muslimische Frau im Abbasiden-Kalifat und im Osmanischen Serail politische Einflussmöglichkeiten hatten. Ob diese in al-Andalus auf Grund des berberischen christlichen Substrats größer war, kann ich an Hand der vorliegenden Quellen nicht beweisen.

Marín behauptet ferner, dass die Prinzenmütter nur durch ihre Söhne und Ehemänner Macht ausüben konnten, wie im Falle Subhs, einer Sultanin baskischen Ursprungs, die Mitte des 9. Jahrhunderts lebte und für ihren debilen Sohn die Regierungsgeschäfte übernahm. Sie musste die Macht wieder abgeben, als Almanzor die Herrschaft an sich riss und konnte sich demnach nur während der Regierungszeit ihres Sohns behaupten.⁸⁸⁹ Nadia Lachiri schreibt Subh mehr Bedeutung zu. Ihrer Meinung nach, übte sie zunächst durch ihren Ehemann indirekte politische Macht aus und konnte nach seinem Tod die Regierungsgeschäfte aktiv beeinflussen. *„La conclusión a la cual quiero llegar, es que la existencia de harenes no significa que la mujer estaba totalmente recluida, pues, dentro de estos harenes eran las mujeres las que mandaban, y eso de recluir a las mujeres, se hacía a título honorífico.“*⁸⁹⁰

Eine weitere starke Frau war Maryam, die Lieblingskonkubine des Nasriden Yusuf I. (1333-1354). Sie zettelte eine Verschwörung gegen den legitimen Herrscher Muhammad

⁸⁸⁷ Viguera Molíns: A Borrowed Space, S. 167 u. 171.

⁸⁸⁸ Marín: Las Mujeres en al-Andalus, S. 44.

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 119.

V. an, um ihrem Sohn Ismail den Thron zu sichern.⁸⁹¹ Yusuf I., der achte König von Granada, zeugte mit Maryam drei Kinder. Mohammed V., dem ein sehr angenehmer, fairer Charakter attestiert wird, versuchte außen- wie innenpolitische Stabilität zu garantieren. Die Intrigen der zweiten Sultanin vereitelten zumindest den palastinternen Frieden. Mit der Unterstützung ihrer Tochter und deren Ehemannes Abu-Abdalá, des Sohnes des Sultansbruders, planten sie die Ermordung Mohammeds. 100 Verschwörer stürmten 1359 den Palast, töteten die unvorbereiteten Wachen, die Eunuchen und den Wesir und schändeten seine Töchter und Frauen. Dem König, der die Nacht zusammen mit einer Sklavin verbrachte, gelang die Flucht nach Guadix, wo er als einzig legitimer König anerkannt wurde. Bezeichnenderweise war es die Geliebte, die dem König das Leben rettete. Sie überließ Mohammed Schleier und Kopftuch und verkleidete ihn als Frau. Dadurch konnten sie in dem Tumult entkommen.⁸⁹² An diesem Beispiel werden erneut die Möglichkeiten von islamischen Frauen im Mittelalter ersichtlich. Die Verschwörung endete erfolgreich und führte zur Inthronisierung Ismaels im Jahre 1359 als neunten Königs von Granada, auch wenn die Herrschaft mit seiner Ermordung endete. Mohammed V. konnte mit 24 Jahren den Thron erneut besteigen.⁸⁹³

Lafuente Alcántara berichtet ferner über Aischa,⁸⁹⁴ die Mutter von Boabdil, die nach seiner Niederlage bei Lucena (1483) seine Freilassung erwirkte. Aischa al Hurra wird ein männlicher Verstand „*genio varonil*“ zugeschrieben. Sie war jedoch sehr eifersüchtig und hatte mit den Affären des Sultans zu kämpfen. Der Sultan Muley Hacen (arab. Abu l-Hasan Ali) verliebte sich in Isabel de Solis, die nach ihrer Konversion zum Islam als Zoraya bekannt war. Sie wurde bereits in ihren ersten Lebensjahren nach Granada verschleppt, wo sie gemeinsam mit den maurischen Prinzessinnen unterrichtet wurde. Sie war das Gegenteil von Aischa: schüchtern und den höfischen Intrigen abgeneigt.⁸⁹⁵ Harvey vermutet, dass der Streit zwischen den beiden Frauen sogar die Staatsgeschäfte beeinträchtigte.⁸⁹⁶ Tatsächlich war Aischa an der Verschwörung beteiligt, die ihren Sohn Boabdil an Stelle der Nachkommen Isabels auf den Thron befördern sollte. Vorwände gab es genug, da die

⁸⁹¹ Arié: L’Espagne musulmane, S. 368. Vgl. auch Arié: Aperçus sur la femme, S. 141.

⁸⁹² Ibn al-Kattib: Historia de Granada, S. 5, zitiert nach Lafuente Alcántara: Historia, Band 2, S. 395f. Vgl. auch Harvey: Islamic Spain, S. 209f.

⁸⁹³ Lafuente Alcántara: Historia, Band 2, S. 397-399.

⁸⁹⁴ Harvey weist darauf hin, dass der Name Aischa von romantisch eingestellten Historikern gegenüber ihrem richtigen Namen Fatima bevorzugt wurde. Harvey: Islamic Spain, S. 267.

⁸⁹⁵ Lafuente Alcántara: Historia, Band 3, S. 443 u. 388-390. Vgl. auch Lachiri: La Vida Cotidiana, S. 118. Der Herrscher lebte mit Isabel de Solís in einem kleinen Palast in der Nähe des Konvents der Franziskanerinnen mit dem Namen Santa Isabel la Real, fern ab vom höfischen Zentrum und seiner anderen Frau Aischa.

⁸⁹⁶ Harvey: Islamic Spain, S. 266-268.

verlustreichen Kämpfe gegen die Christen und das Unverständnis der Bevölkerung für die Beziehung Muleys mit einer Christin Unmut in der Staatskanzlei hervorriefen. Abu l-Hasan Ali gelang es jedoch, Aischa und ihren noch minderjährigen Sprössling in Gefangenschaft zu nehmen. Auch hier zeigt sich erneut die List Aischas, die ihrem Sohn durch ihr diplomatisches Geschick und ihre Beziehungen zur Außenwelt zur Flucht verhelfen konnte und die darauffolgende Revolte gegen den Sultan unterstützte.⁸⁹⁷ Auch die Reaktion Aischas nach ihrer Freilassung ist bezeichnend. Sie provozierte den Sultan, indem sie sich mit seinen Jungfrauen, Schätzen und Sklaven in ihren Palast im Albaicin zurückzog, da es ihre Würde nicht zuließ, mit einem undankbaren Ehemann zusammenzuleben. Als Bobadil in christliche Gefangenschaft geriet, riet sie ihrem Sohn in dem Briefverkehr, für das Erlangen seiner Freiheit den Katholischen Königen die Unterordnung Granadas anzubieten, da sie die Katholischen Könige selbst für großartige Monarchen hielt.⁸⁹⁸ In Übereinstimmung mit Harvey, beweist dieses Beispiel erneut die Auswirkungen von Haremsintrigen auf die Politik eines Reiches. In der älteren Literatur liest man vereinzelt, dass diese Intrige zum Untergang Granadas führte, diese Annahme würde laut Harvey den Tatsachen widersprechen.⁸⁹⁹

Wie die Beispiele zeigen, erreichten auch Nebenfrauen vor allem durch die Mutterrolle große soziale Anerkennung. Gerade die Herrscherfrauen konnten durch die Einflussnahme auf ihre Söhne politische Ambitionen durchsetzen.⁹⁰⁰ Die Tatsache, dass hinter schwachen Herrschern starke Mütter stehen, lässt sich aus diversen Chroniken entnehmen. 'Abd Allāh al-Zīrī, der Emir des Taifareiches Granadas, beschreibt in seinen Memoiren (Kitāb al-Tibyān) die Rolle seiner Mutter als sehr wichtig. Er charakterisiert sie als starke Persönlichkeit mit großem Einfluss. Sie hatte uneingeschränkten Zutritt zur Schatzkammer und übte die Kontrolle über das herrschaftliche Vermögen aus.

„If the emir [of the Almoravids] let me got fetch everything in person, I will do so; otherwise, my mother will take care of that in the company of the sovereign's reliable men so that there is nothing left.”

⁸⁹⁷ Lafuente Alcántara: Historia, Band 3, S. 392-394.

⁸⁹⁸ Ebd., S. 441-443.

⁸⁹⁹ Harvey: Islamic Spain, S. 266-268.

⁹⁰⁰ Brett / Formann: Die Mauren, S. 53.

Abgesehen von der Rolle der Mutter im politischen Tagesgeschäft wird in seinen Beschreibungen auch seine Zuneigung verdeutlicht. Arié fasst die Leistungen der andalusischen Prinzessinnen wie folgt zusammen: *„En dehors des dons de l’esprit, les femmes acquéraient du prestige dans l’appareil social grâce à l’influence qu’elles exerçaient dans leur milieu familial, lorsqu’elles occupaient le rang d’épouse favorite du sultan ou de concubine choyée entre toutes.“*⁹⁰¹ Die politische Partizipation der Frau, die oft als höfische Intrige degradiert wurde, um der Muslima den Erfolg ihres öffentlichen Einfluss zu nehmen, kann aus einem neutralen, retrospektiven Blickwinkel ihre Einflussmöglichkeiten nicht verleugnen. Viguera erwähnt ferner, dass sie auch den Mann in den Krieg begleiten musste, was stark an die Kriegsbegleiterinnen bei den Berbern erinnert.⁹⁰² Ihr Einfluss wird auch deutlich, wenn man, anlehnend an Ibn Khaldūn, ihre Besitzungen und ihre Schenkungen betrachtet, die sie im Hinblick auf ihre Beliebtheit und somit ihre öffentliche Reputation tätigte.⁹⁰³ Selbst wenn Maríns Behauptung, die Sultanin könne nur durch ihre Söhne Macht ausüben, stimmt, schmälert diese Tatsache nicht ihre politischen Leistungen.

XI. ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend muss festgehalten werden, dass die Sonderrolle der Frau im Westen, wie gezeigt, unterschiedlichen Ursachen entsprang. Die Rechte und Pflichten der Frau im Maghreb sind an das Gewohnheitsrecht und die unterschiedlichen Lebensgewohnheiten in der Stadt und am Land gebunden. Im Maghreb sind es vor allem die matrilinearen Stämme und die matriarchalen Spuren in patriarchalen Familien, die der Frau eine Sonderstellung ermöglichten, die in der Mutterschaft von Söhnen ihren Höhepunkt erreichte. Diese matriarchalen Spuren machten sich auch in al-Andalus bemerkbar.

In al-Andalus sind, wie auch Ibn Khaldūn feststellte, die Stammes- und Sippenverbände nicht mehr Teil der Gesellschaftsstruktur.⁹⁰⁴ Demnach existieren keine unterschiedlichen lokalen Gewohnheitsrechte. Hier sind es neben dem berberischen Einfluss das sufistische Gedankengut und der christliche Nachbar, die den andalusischen Malikismus beeinflussten und eine Sonderstellung der Muslima im Okzident ermöglichten. Bereits Ibn al-Khatīb erkannte nach Liedl, dass *„es neben der transzendental unangreifbaren*

⁹⁰¹ Arié: *L’Espagne musulmane*, S. 368.

⁹⁰² Viguera Molins: *Asluhu*, S. 717f.

⁹⁰³ Ibn Khaldūn zitiert nach Viguera: *Asluhu*, S. 718.

⁹⁰⁴ Liedl: *Mediterraner Islam 2*, S. 42.

*Religionsgemeinschaft 'Umma l-muslimin ein sehr prekäres Geschenk der Zeit gibt – Ahl al-Andalus, die eigene »Nation« und deren durch keine Religion aufzuwiegenden Besitz, die einzigartige spanische »Heimat«.*⁹⁰⁵

Somit ist der Fremde für die Bewohner Granadas nicht mehr der christliche Nachbar, sondern vielmehr sind es die nordafrikanischen und orientalischen Muslime, die sich in ihrem Auftreten viel mehr von der andalusischen Bevölkerung unterscheiden.⁹⁰⁶ „...*die Männer und Frauen des Volkes geben sich »kastilisch«.* (...) *Wo eine Cultura de doble expresión, eine doppelt verortete kulturelle Identität endemisch ist – und das war auf der Iberischen Halbinsel der Fall –, hält sich buchstäblich niemand exakt an seine »eigene Kultur«.* (...) *So fördert die kulturelle Divergenz die Freiheit des Einzelnen.*“⁹⁰⁷

Obwohl ich an Hand konkreter Beispiele zeigen konnte, dass der Frau im Westen innerhalb des patriarchalischen Rahmens Möglichkeiten zur Emanzipation offenstanden, ist dieses Thema in der Literatur sehr umstritten. Ávila zeichnet in ihren Aufsätzen ein schlechtes Bild von den Chancen der islamischen Frau im Mittelalter und bewertet die Beispiele als Einzelfälle, die nicht das allgemeine gesellschaftliche Bild geprägt haben. Lévi-Provençal schreibt der Frau zumindest im städtischen Bereich eine schrittweise Verbesserung ihrer Verhältnisse zu, die er vor allem dem kontinuierlichen Verschwinden polygamer Strukturen und dem berberischen Substrat zuschreibt.⁹⁰⁸

Die Rolle der freien verheirateten Muslima – vor allem jener der Mittel- und Oberschicht – war in al-Andalus sehr wahrscheinlich auf das Haus und ihre Tätigkeiten in diesem „inoffiziellen“ Bereich beschränkt, so wie es die islamische Etikette verlangte. Dennoch darf man daraus nicht schlussfolgern, dass in diesem Milieu Emanzipationsmöglichkeiten verwehrt blieben. Auch die freie und verheiratete Frau konnte aus den strengen islamischen Fesseln ausbrechen. Wie ich an Hand einiger Beispiele gezeigt habe, trat sie – vor allem im nasridischen Granada – unverschleiert in der Öffentlichkeit auf, unterhielt sich mit fremden Männern und nahm ausgelassen an Festen teil. Die freie Muslimin wurde auch im „liberalen“ Granada lieber im Haus gesehen, dennoch gelang es ihr zusehends, ihre Fesseln zu sprengen und freier am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren. Ebenso wie bereits im

⁹⁰⁵ Liedl: *Mediterraner Islam* 2, S. 47.

⁹⁰⁶ Ebd., S. 98.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 99f.

⁹⁰⁸ Lévi-Provençal: *Instituciones*, S. 260.

abbasidischen Kalifat waren es aber vor allem die ledigen Muslima und die Sklavenmädchen, die die Frau in der Öffentlichkeit repräsentierten. Vor allem die Sklavinnen waren nicht den Ehrbegriffen der Familie unterworfen und konnten demnach niemanden in Verruf bringen.

Ávila argumentiert allerdings, dass das Auftreten in der Öffentlichkeit und das Eindringen in männliche Domäne wenn überhaupt nur mit einer großen Distanziertheit möglich gewesen sind. Sie sieht diese Distanz am Beispiel der Unterrichtssituationen gegeben, entweder als physische durch einen Vorhang oder auch moralische durch die Begleitung eines Familienangehörigen.⁹⁰⁹ Mag sein, dass die Frau sich in den von Männern dominierten Bereichen mit großer Distanz bewegen musste. Dennoch teile ich die Auffassung Ávilas nicht uneingeschränkt. Sie selbst spricht in ihrer Analyse von Situationen, wo Lehrer/innen und Schüler/innen sich alleine ohne Vorhang gegenüber saßen und demnach das Einhalten eines Respektsabstands nicht der allgemein gültigen Norm entsprach. Auch die höfischen Dichterinnen genossen große Bewegungsfreiheit. Gleiches galt für die Partizipation der freien Frauen an Festen, dem Zusammentreffen mit Männern am Friedhof und in den Badehäusern. Das Bild einer freieren Muslimin zeichnet auch Henri Pérès, dem ich die abschließenden Worte überlasse: „... *la femme, en dépit de toutes les contraintes religieuses, joue un rôle de premier plan dont la manifestation la plus évidente est cette obsession qu'elle impose à l'esprit de l'homme.*“⁹¹⁰

XII. AUSBLICK: WIDER DEN ETHNOZENTRISCHEN BLICK. POLYGAMIE – EIN ISLAMISCHES PHÄNOMEN?

Im letzten Teil der Arbeit versuche ich, weg von einem ethnozentrischen Blick auf die islamische Welt zu einer globalen Betrachtung des Mittelmeerraums zu gelangen. In anderen Worten, in der Mediterranée ist eine ethnozentrische Analyse, die sich ausschließlich auf eine bestimmte Religion und ein dazu gehörendes Herrschaftsgebiet bezieht, unzulässig. Der letzte Abschnitt der Arbeit soll ein Versuch sein, diesen eingeschränkten Blickwinkel aufzugeben, die Analyse über die Rolle der Frau in einer patriarchalen Gesellschaft auf eine globalere Ebene zu stellen und das System der Polygamie in einem breiteren, nicht islamischen Kontext zu diskutieren. Liedl widmet sich dem grundsätzlichen Problem vieler wissenschaftlicher Arbeiten, die sich mit dem

⁹⁰⁹ Ávila: Women in Andalusi Bioraphical Sources, S. 159.

⁹¹⁰ Pérès: La Poésie Andalouse, S. 397.

Mittelmeerraum auseinandersetzen, indem er behauptet: „*Man hat die Epoche arabischer Vorherrschaft im Mittelmeerraum oft in einer Eindimensionalität sehen wollen, die als Sinn der Geschichte nur die Geschichte des Abendlandes zu akzeptieren vermochte, und hat diese Zeit so dargestellt, als hätte es sich bloß um eine Atempause zwischen Antike und Moderne gehandelt.*“⁹¹¹ Dass der Islam mehr war als diese Atempause, wird in vielen Bereichen der abendländischen Geschichte ersichtlich. Viele Akkulturationsphänomene in der Medizin, der Waffentechnik, der Architektur, der Mathematik, der Kultur oder auch der Sprache bezeugen diese Tatsache. Warum dann nicht auch in den Familienstrukturen?

Die intensiven Kontakte zwischen Christenheit und Islam auf der Iberischen Halbinsel wurden im Kapitel „Melting Pot – Al-Andalus“ bereits erörtert. Dieser Kontakt fand nicht nur hier statt, sondern muss für die ganze Mediterranée betrachtet werden, um die kulturelle Osmose in ihrer ganzen Dimension zu erfassen. Die Kontakte ereigneten sich auf unterschiedlichen Ebenen. Für die Mediterranée ist vor allem der Handel - speziell der Sklavenhandel - von Bedeutung. Auf Grund der erhaltenen Geschäftskorrespondenz von Francesco Datini (1335-1410), einem der reichsten Geschäftsmänner aus Prato erfahren wir unter anderem über die Betätigung toskanischer Kaufmänner im Sklavenhandel. Dattinis Handelsware zeichnete sich durch eine große Vielfalt aus. Er verkaufte Metalle, Waffen, Wolle, Blei, Alaun, Pilgergewänder, Gewürze, Salz, Stoffe, Seide, Leder, Orangen, Datteln und Wein. Wenn es sich ergab, handelte er auch mit menschlicher Ware, das heißt mit Sklaven, die in Italien in sehr vielen Familien eingesetzt wurden. Diese wurden im 14. und 15. Jahrhundert von Spanien, Afrika, dem Balkan, Konstantinopel, Zypern und Kreta, aber vor allem vom Schwarzen Meer in die Toskana importiert, wo sie in den Haushalten von Aristokraten oder Händlern gehalten wurden. Auch ärmere Familien leisteten sich Sklaven, die aus dem Stadtbild nicht mehr wegzudenken waren. Diese Menschen fungierten nicht ausschließlich als Arbeitskräfte. Die Frauen wurden ebenso wie im Islam zu sexuellen Beziehungen gezwungen. Das Konkubinat, so sollte man meinen, widerspricht den Vorstellungen einer frommen christlichen Familie. Allem Anschein nach interessierte das wenig, da auch Priester und Nonnen im Besitz von Sklaven waren und die katholische Kirche die Sklaverei als „*notwendiges Übel*“ tolerierte.⁹¹²

⁹¹¹ Liedl: Al-Hamrā, S. 13f.

⁹¹² Origo, Iris: „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335-1410, München 1985, S. 8, 12 u. 86. Vgl. auch Brentjes: Die Mauren, S. 321-323 u. 230. Auf Grund des Arbeitskräftemangels als Resultat der Pestepidemie von 1348 und auf Grund der Ausweitung des Handels mit dem Byzantinischen Reich stieg die Nachfrage an Sklaven in der Mediterrane. Origo: Ebd., S. 86.

Ich wage in diesem Zusammenhang die These, dass in den Familienstrukturen des christlichen Abendlandes der islamische Einfluss deutlich erkennbar war, nämlich durch die Adaption der Polygamie im christlichen Europa. Ein Blick über die Grenzen der islamischen Welt hinaus in das christliche Spanien und nach Italien bestätigt meine Vermutung: Polygamie im christlichen Abendland! Im Zuge dieses Ausblicks möchte ich zunächst, anlehnend an das Zitat Américo Castros: „...worauf es die ganze Aufmerksamkeit zu richten gilt -, ist die unleugbare Tatsache, dass es die Gesellschaft in den christlichen Reichen selber war, die sich als Spiegelbild des Andalusien der Emire und Kalifen gestaltet und hergestellt hat.“⁹¹³, folgende These formulieren: Die Haushalte der spanischen und italienischen Familien – gleichermaßen christlicher und muslimischer - folgten im aristokratischen Milieu bereits seit dem Mittelalter der Haremsideologie des Orients. Auch in den Haushalten der Ober- und Mittelschicht vermute ich polygame Strukturen und die Etablierung des Konkubinats. Hierfür ist die Aussage des Italieners Niccolò Machiavelli bezeichnend: „Ja, wir Italiener sind vorzugsweise irreligiös und böse.“⁹¹⁴ Auf welche Tatsachen spielte er hier an? Bezieht er sich ausschließlich auf die heidnischen Bräuche, die in der italienischen Renaissance das Christentum durchfluten, wie Liedl und Burckhardt argumentieren⁹¹⁵, oder verweist er eventuell auch auf islamische Einflüsse, wie zum Beispiel die Polygamie, die in den Herrscherhäusern unter anderem zur Verstärkung der politischen Macht gezielt eingesetzt wurde?

Akkulturationsphänomene in den Familienstrukturen finden wir, so behaupte ich, auch in den islamischen Familien der Mittel- und Unterschichten vor allem in al-Andalus, die nämlich monogam organisiert waren, nicht nur auf Grund der wirtschaftlichen Verhältnisse, sondern unter anderem auf Grund abendländisch-europäischer Einflüsse. Aus Ibn al-Khatībs Werk „Ihāta“ entnehmen wir den Wunsch der islamischen Frau, monogame Beziehungen zu führen, wie zum Beispiel der Frau des Emirs Ibn Hūd, der gegen die Almohaden rebellierte. Trotz seines Versprechens verliebte er sich nach der Machtübernahme in eine christliche Gefangene.⁹¹⁶

⁹¹³ Américo Castro: De la España que aún no conocía, S. 190, zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 8.

⁹¹⁴ Niccolò Macchiavelli zitiert nach Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 81.

⁹¹⁵ Liedl: Mediterraner Islam 1, S. 81-83.

⁹¹⁶ Viguera Molins: Asluhu, S. 716.

⁹¹⁶ Origo, Iris: The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: Speculum. A Journal of Mediaeval Studies, Band 30, 321-366, edited by The Mediaeval Academy of America Cambridge / Massachusetts 1955, S. 340.

In diesem Zusammenhang scheint mir eine Feststellung Louise Mirrers interessant, die sie in dem Buch „Women, Jews and Muslims in the Texts of Reconquest Castile“ darlegt: „A wide range of antifeminist cultural practices, shared by Christians, Muslims, and Jews alike, collaborated with religious and legal doctrine to inhibit women’s rights and opportunities.“⁹¹⁷ Die Behauptung, antifeministische kulturelle Praktiken – Polygamie? – in den drei genannten Religionen vorzufinden, zeigt deutlich die Situation der mediterranen Gesellschaft am Beginn der frühen Neuzeit. Die Betonung liegt auf mediterraner Gesellschaft, wohlgemerkt ohne religiöse, ethnozentrische Einschränkungen. Mirrer impliziert mit antifeministischen kulturellen Praktiken nicht ausdrücklich die Polygamie, aber ich wage hier die Behauptung, dass die Vielweiberei ebenso unter Misogynie einzuordnen ist wie die Benachteiligung der Frau in vielen anderen Bereichen der Gesellschaft. Ich beziehe mich hier nicht ausschließlich auf die großen Herrschaftsharems, wo legitime Frauen und unzählige Konkubinen gemeinsam ihren Alltag arrangieren mussten. Ich spreche von kleinen Haushalten der Mittel- und Oberschicht, wo das Konkubinat gleichermaßen etabliert war. Polygamie als islamisches Grundsatzphänomen anzunehmen, wäre demnach unzulässig.

Polygame Strukturen fanden sich im Spätmittelalter und am Beginn der Frühen Neuzeit in vielen christlichen Haushalten, wie der Aufsatz „Domestic Enemies“ am Beispiel Italiens zeigt. Diese waren nicht wie im islamischen Recht legitimiert, sondern eine Missachtung christlicher Doktrin. Origo beschreibt das Zusammenleben folgendermaßen: „*The fuoco, casa, famiglia – these were the words used to designate, not only a man’s immediate descendants, but every relative living under the same roof eating the same bread (...) In these great organisms there was a place not only for wives but concubines, not only for sons, but bastards. May a young bride, arriving in her new home, might find among the maidservants of the house some who were her husband’s concubines and others who were his sisters, and not a few respectable householders, in reporting the members of their household to the tax-collector, would quite frankly include their illegitimate children and later on, remember them in their wills.*“⁹¹⁸

In diesem Zusammenhang muss jedoch erwähnt werden, dass im Gegensatz zum islamischen Recht, wo der Status der illegitimen Kinder zu ihren Gunsten ausgelegt wurde,

⁹¹⁷ Mirrer, Louise: Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile, University of Michigan 1996, S. 9.

⁹¹⁸ Origo, Iris: The Domestic Enemy, S. 340.

im christlichen Abendland je nach Rechtslage Kinder unterschiedlichen Kategorien (Sklaven oder Freie) zugeordnet wurden. Ein Hausherr war nicht verpflichtet, das Kind mit einer Konkubine rechtlich anzuerkennen. Tat er es, sollte die Sklavin, die ihm den Nachkommen geschenkt hatte, im selben Haushalt leben dürfen. Auch in diesem Fall verhält sich das christliche Abendland weit grausamer als seine islamischen Nachbarn. Einem gewissen Antonio Guinigi de' Rizzi aus Florenz und seiner Frau Laudomira wurde das Sorgerecht für das Kind der Konkubine Caterina rechtlich zugesprochen, die von ihrem Spross getrennt, aber nicht freigelassen wurde.⁹¹⁹

Auf der anderen Seite erfahren wir bei Burckhard, dass die Bastarde der Herrscherhäuser als Condottieren (Söldnerführer) oft größeren Einfluss erreichen konnten als ihre legitimen Brüder. Im Kapitel über die Tyrannis im 15. Jahrhundert thematisiert er die illegitime Erbfolge der Condottieren, die es bis zum Staatengründer schaffen konnten.⁹²⁰ „Während man im Norden, im Haus Burgund etwa, den Bastarden eigene, bestimmt abgegrenzte Apanagen, Bistümer u. dgl. zuwies, während in Portugal eine Bastardlinie sich nur durch die größte Anstrengung auf dem Throne behauptete, war in Italien kein fürstliches Haus mehr, welches nicht in der Hauptlinie irgendeine unechte Deszendenz gehabt und ruhig geduldet hätte.“⁹²¹ Demnach existierten in weiten Teilen des christlichen Abendlandes Bastardenlinien, um die Worte Burckhards zu benutzen, allerdings erreichten sie, wie es scheint, in Italien ihre Blütezeit. Auf Grund der Minderjährigkeit legitimer Nachfolger setzten die Herrscher vermehrt ihre illegitimen Söhne auf den Thron. Bruckhardt argumentiert weiter: „Die Zweckmäßigkeit, die Geltung des Individuums und seines Talentes sind hier überall mächtiger als die Gesetze und Bräuche des sonstigen Abendlandes. War es doch die Zeit, da die Söhne der Päpste sich Fürstentümer gründeten!“⁹²²

Die Existenz des Konkubinats lässt sich auf Grund vieler Beispiele nachweisen. Von dem bereits erwähnten Geschäftsmann Francesco Datini sind Zeugnisse seines zügellosen Lebens bekannt. In Avignon hatte er neben seiner Ehefrau Margaritha sexuelle Beziehungen zu einer anderen Frau und darüber hinaus zeugte er mehrere illegitime

⁹¹⁹ Origo, Iris: *The Domestic Enemy*, S. 344f.

⁹²⁰ Burckhardt, Jakob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Vollständige Textausgabe mit einem Anhang aus der Kunst der Renaissance auf 80 Tiefdrucktafeln, Jaspert, Reinhard (Hg.), Berlin 1941, S. 10-16.

⁹²¹ Ebd., S. 12.

⁹²² Ebd., S. 13.

Kinder: „ ... ich hielt mir eine Frau und aß jeden Tag Rebhühner“. ⁹²³ Ginevra, seine Tochter, die aus der Verbindung mit einer Sklavin hervorging, wurde von Margaritha wie ihre eigene aufgezogen. ⁹²⁴

Aus dem Hause Niccoline, so erfahren wir aus seiner Familienchronik des Jahres 1433, pflegte der Hausherr neben der Beziehung zu seiner Ehefrau Cosa Guasconi ein Verhältnis zu der Haussklavin Lucia, die ihm zwei Söhne gebär und alle unter seinem Dach wohnten. ⁹²⁵ Das Konkubinat stieß bei den toskanischen Frauen allerdings nicht auf Zustimmung. Die Klagen florentinischer Damen beeinflussten Antoni Pucci, folgendes Sonett zu schreiben:

„It was the slaves – cried the ladies in his poem – who always had the best of it. They needed no dowry, not they, to get a man! They wore no wedding-ring, yet found it easy enough to arouse a man’s desires and “checkmate” his lawful wife. Why, they could even spoil the food unrebuked! No fault would be found with tem, as with a poor Fiorentina.“ ⁹²⁶

Dass das Eheglück auf Grund unehelicher Kinder gefährdet war, zeigt folgender Brief eines Kunden Dattinis aus Pistoia:

„Und da nun der Vater nicht ausfindig gemacht werden konnte, nahm ich es an und gab es zu einer Amme fort. Aber meine Monna Lucia wurde von Eifersucht gepackt und behauptete, das Kind sei von mir. (...)“ ⁹²⁷

Obwohl die Wahrheit in diesem Zusammenhang nicht eindeutig herausgefunden werden kann, zeigt dieser Brief, dass Streitigkeiten auf Grund des Konkubinats und der daraus resultierenden Bastarde im toskanischen Alltag verwurzelt waren und es sehr

⁹²³ Origo: „Im Namen Gottes“, S. 12.

⁹²⁴ Ebd., S. 168f.

⁹²⁵ Boureau, Alain: Das Recht der Ersten Nacht, Düsseldorf / Zürich 2000, S. 52.

⁹²⁶ Le schiave hanno vantaggio in ciascun atto – e sopra tutte l’altre buon partito, - che s’alcuna dell’altre vuol marito – gliel convien comprar secondo’l patt. – La schiava comperata è innanzi tratto; non ha per matrimonio anello in ditto, ma ella appaga me’ suo appetito – che la suo donna, a cui dà scacco matto. – Ver è ch’in casa dura più fatica, - com’è mestier da sera e da mattina – ma di vantaggio sua bocca nutria. – E se tavolta fa danno in cucina, - quasi non par ch’a lei si disdica – come farebbe a una fiorentina. Pucci, Antonio zitiert nach Origo: The Domestic Enemy, S. 343.

⁹²⁷ Origo: „Im Namen Gottes“, S. 180.

wahrscheinlich die Familienoberhäupter selber waren, die als Väter dieser Kinder in Frage kamen.

Im 15. Jahrhundert setzte langsam der Niedergang der Sklaverei als Resultat der ansteigenden Preise auf Grund des Vormarsches der Türken und der daraus resultierenden Handelsverlagerungen im Schwarzen Meer sowie der Flucht unzähliger Sklaven ein. Ferner erhielten Sklaven nach dem Tod der Hausherren oder auf Grund guter Arbeitsleistungen und langer Dienstjahre ihre Freiheit. Die Freilassung war meist eine „*manumissio sub conditione*“, das heißt die Freigelassenen verpflichteten sich, weiterhin einige Jahre für die Hausherren oder ihre Erben zu arbeiten.⁹²⁸

Dass auf Grund des Niedergangs der Sklaverei die sexuelle Ausbeutung ein Ende nahm, ist jedoch ein Trugschluss. Origo behauptet, dass Freigelassene auch ohne die Bestimmung der „*manumissio sub conditione*“ freiwillig in dem Haus ihres Herren blieben, da sie meistens ihre Verbindung zum Heimatland verloren hatten. Die sexuellen Beziehungen der männlichen Familienmitglieder mit den ehemaligen Sklavinnen setzten sich ungehindert fort.⁹²⁹ Diese nun freien Bediensteten leiteten den Berufsstand der zukünftigen Mägde ein, die im Dienste ihrer Hausherren – gleichermaßen wie die Sklavinnen⁹³⁰ – auch sexuell ausgebeutet wurden.

Der Dialektik von Herr und Magd widmet sich Alain Boureau ausführlich in dem Buch „Das Recht der Ersten Nacht“. Der Autor führt die sexuellen Beziehungen zwischen dem Dienstmädchen und dem Hausherren auf die sich wandelnden Familienverhältnisse in Europa zurück. Die Großfamilie wich der Kernfamilie, die am Ende des Mittelalters entstand und sich aus Eltern und Kindern zusammensetzte. Diese Familienform zeichnete sich durch „*ein höheres Durchschnittsalter der Erstgebärenden, einen geringeren Altersunterschied zwischen den Eheleuten und einen hohen Anteil an Hausbediensteten*“ aus.⁹³¹ In diesem Zusammenhang muss ein weiterer entscheidender Faktor mitbedacht werden: das Verschwinden des Bordells am Ende des 15. Jahrhunderts. Boureau verweist auf den Historiker Richard Trexler, der für Florenz nachwies, dass „*die sexuelle Initiation*

⁹²⁸ Origo: „Im Namen Gottes“, S. 353f.

⁹²⁹ Ebd., S. 322.

⁹³⁰ Die SklaviInnen mussten wie im Islam konvertieren. Im christlichen Italien wurden sie gleich nach ihrer Ankunft getauft. Ebd., S. 334.

⁹³¹ Boureau: Das Recht, S. 50.

*des jungen Bürgerlichen oder Aristokraten nicht mehr im Bordell, sondern mit einem Dienstmädchen aus dem contado vor sich ging.*⁹³²

Im 16. Jahrhundert definierte der Ratsherr Christophe de Bordeaux aus Frankreich das Dienstmädchen als „*Kammerjungfer für alles*“.⁹³³ In diesem Zusammenhang muss jedoch erwähnt werden, dass der voreheliche Geschlechtsverkehr vor allem in den bäuerlichen Familien an ein Heiratsversprechen gebunden war, wenn Dienstmädchen und Hausherr derselben Schicht angehörten. In bürgerlichen Familien kann demnach viel mehr von einer sexuellen Ausbeutung der Magd ausgegangen werden, da es hier nur in seltenen Fällen zur Eheschließung kam. Boureau vermutet einen Anstieg der sexuellen Beziehungen zwischen Herrn und Magd im 18. Jahrhundert auf Grund der engen häuslichen Verhältnisse, die die Versuchung noch mehr forcierten.⁹³⁴

Die sexuellen Beziehungen beziehungsweise sexuelle Ausbeutungen zwischen Herren und Untergebenen sind demnach keiner bestimmten Kultur inhärent. Dieser kurze Ausblick soll mit dem Irrtum aufräumen, Polygamie und Konkubinat seien islamische Phänomene und betreffen ausschließlich die muslimische Frau. Boureau wagt eine einfache chronologische Darstellung der Entwicklung des „*patrizischen Sexuallebens in Florenz*“ und unterteilt sie in drei Abschnitte: Das Ausleben der sexuellen Bedürfnisse in öffentlichen Bordellen, das Halten von Konkubinen im eigenen Haushalt und schließlich die sexuelle Ausbeutung der Mägde.⁹³⁵ Auch wenn für den europäischen Kontext die Begriffe Polygamie und Konkubinat nicht gebräuchlich sind, handelt es sich um nichts anderes als Polygamie im christlichen Abendland, ein Phänomen, das sich vom Mittelalter bis in die Neuzeit erstreckte und noch genauer untersucht werden muss.

⁹³² Boureau: Das Recht, S. 51.

⁹³³ Ebd., S. 53.

⁹³⁴ Ebd., S. 54.

⁹³⁵ Ebd., S. 52.

XIII. GLOSSAR

adab	Gelehrte, narrative Prosa
'adl	Gerechtigkeit
ahal	Musikalisch-poetisches Fest
almacería	Wohnung
amahagh	Freier Mensch (Selbstbezeichnung der Berber)
ammas	Frauen des Volkes
amazigh	Freier Mensch (Selbstbezeichnung der Berber)
ansar	Helfer, Medinensischer Bürger
banu	Sohn
darra	Nebenfrau >Schade, Nachteil<
dīwān	Staatskanzlei
Eski Sarayı	Alter osmanischer Sultanspalast in Istanbul
fatwā	Islamisches Rechtsgutachten
figh	Religionswissenschaft, islamisches Recht
fugaha	Rechtsgelehrte (Mehrzahl)
gedikli	Zofen des Sultans
ghulāmiyāt	Knabenmädchen
hadith	Taten und Sprüche des Propheten
hammām	Badehaus
haram	Geschützt, heilig, verboten
harama	Verbieten, tabuisieren, schützen
haseki	Hauptfrau des Sultans
hidschra	Flucht nach Medina im Jahre 622; Beginn der islamischen Zeitrechnung
hijab	Schleier, Vorhang
hisba	Die Pflicht jedes Moslems einzuhalten, was Recht ist, und zu verwerfen, was falsch ist, in Anlehnung an den Koran.
huris	Sittsame Jungfrauen
hurma	Unantastbar
idda	Wartezeit nach der Scheidung
idschtiḥād	Verfahren zur Rechtsfindung durch eine unabhängige Interpretation der beiden Rechtsquellen Koran und Sunna
idschmā	die übereinstimmende Meinung aller gleichzeitig in einer gewissen Periode lebenden muslimischen Gelehrten
ikbal	Favoritin des Sultans
imzḥad	Einsaitige Violine
isnād	Kette der Überlieferer, Beweiskette
iāza	Lehrlizenz
Jahiliya	Vorislamische Periode auf der Arabischen Halbinsel: die Zeit der Unwissenheit
jaṭīb	Prediger
Ka'ba	Zentrales Heiligtum des Islams
kadin	Konkubine des Sultans
kahina	Zauberin
kāli	Der noch zu bezahlende Betrag der Aussteuer
kātiba	Sekretärin
khardja	Gürtelreim
khāssa	Frau der Oberschicht

kethüda	Amtsträger
kuttāb	Sekretär
mahr	Morgengabe
mrabta	Maraboutistin
mu'allina	Meisterin
Mudawana	Marokkanisches Familienrecht
Muhadschirun	Mekkanische Immigranten in Medina
Mullawad	Nachkommen zum Islam konvertierter Bevölkerung
uwashshah	Zweisprachiges Strophengedicht
patio	Innenhof
quadi	Richter
qahramāna	Vermittlerin
Rite	Rechtsschule
sadāq	Morgengabe
saqaliba	Weiß, blonde europäische Sklaven
selāmik	Männergemächer
Sharaf	Ehrenkodex
Sunna	Traditionen
suq	Markt
surrīya	Eine als Konkubine ausgewählte Sklavin
tabiba	Ärztin
tagelmust	Schleier bei den Tuareg
talaq	Entlassung
taleba	Lehrerin des Korans
tamghart	Großmutter
Topkapı Sarayı	Neuer osmanischer Sultanspalast
ulama	Religiöse islamische Elite
umma	Die weltweite islamische Gemeinde
umm walad	Prinzenmutter
valide sultan	Sultansmutter
wali	Vormund, Muntwalt
waqf	Religiöse Stiftung

XIV. ZEITTADELN

1. ZEITTADEL DER OSMANISCHEN SULTANE

<u>Sultane</u>			<u>Sultaninnen</u>
1.	Osman I.	1299-1326	
2.	Orhan	1326-1360	Theodora
3.	Murad I.	1360-1389	
4.	Bajesid I.	1389-1402	
	Interregnum		
5.	Mehmed I.	1413-1421	
6.	Murad II.	1421-1440 und 1445-1451	
7.	Mehmed II.	1440-1445 und 1451-1481	Irene
8.	Bajesid II.	1481-1512	
9.	Selim I.	1512-1520	
10.	Süleiman I.	1520-1566	Roxelana
11.	Selim II.	1566-1574	
12.	Murad III.	1574-1595	Baffa [Safiye]
13.	Mehmed III.	1595-1603	
14.	Ahmed I.	1603-1617	Kösem
15.	Mustafa I.	1617-1618 und 1622-1623	
16.	Osman II.	1618-1622 und 1622-1623	
17.	Murad IV.	1623-1640	
18.	Ibrahim	1640-1648	Turhan

Herrschaft
Der
Frauen

(1541-1687)

Croutiere Lytle: Harem, S. 208.

2. UMAYYADEN-EMIRE VON CORDOBA (929-1031)

1.	Abd-ar-rahman I.	756-788
2.	Hisham I.	788-796
3.	Al-Hakam I.	796-822
3.	Abd-ar-rahman II.	822-852
4.	Muhammad I.	852-886
5.	Al-Mundhir	886-888
6.	Abdallah ibn Muhammad	888-912
7.	Abd-ar-rahman III.	912-929

3. UMAYYADEN-KALIFEN VON CORDOBA

1.	Abd-ar-rahman III.	929-961
2.	Al-Hakam II.	961-976
3.	Hisham II.	976-1008
4.	Mohammed II.	1008-1009
5.	Suleiman	1009-1010
6.	Hisham II. (restauriert)	1010-1012
7.	Suleiman (restauriert)	1012-1017
8.	Abd-ar-rahman IV.	1021-1022
9.	Abd-ar-rahman V.	1022-1023
10.	Muhammad III.	1023-1024
11.	Hisham III.	1027-1031

Online unter »<http://mb-soft.com/believe/tgh/umayyad.htm>« (Stand 22. Mai 2009).

4. DIE ALMORAVIDEN-EMIRE (1086-1146)

1.	Yusuf b Tasfin	1086-1106
2.	'Ali b Yusuf	1106-1143
3.	Tasfin b'Alí	1143-1146

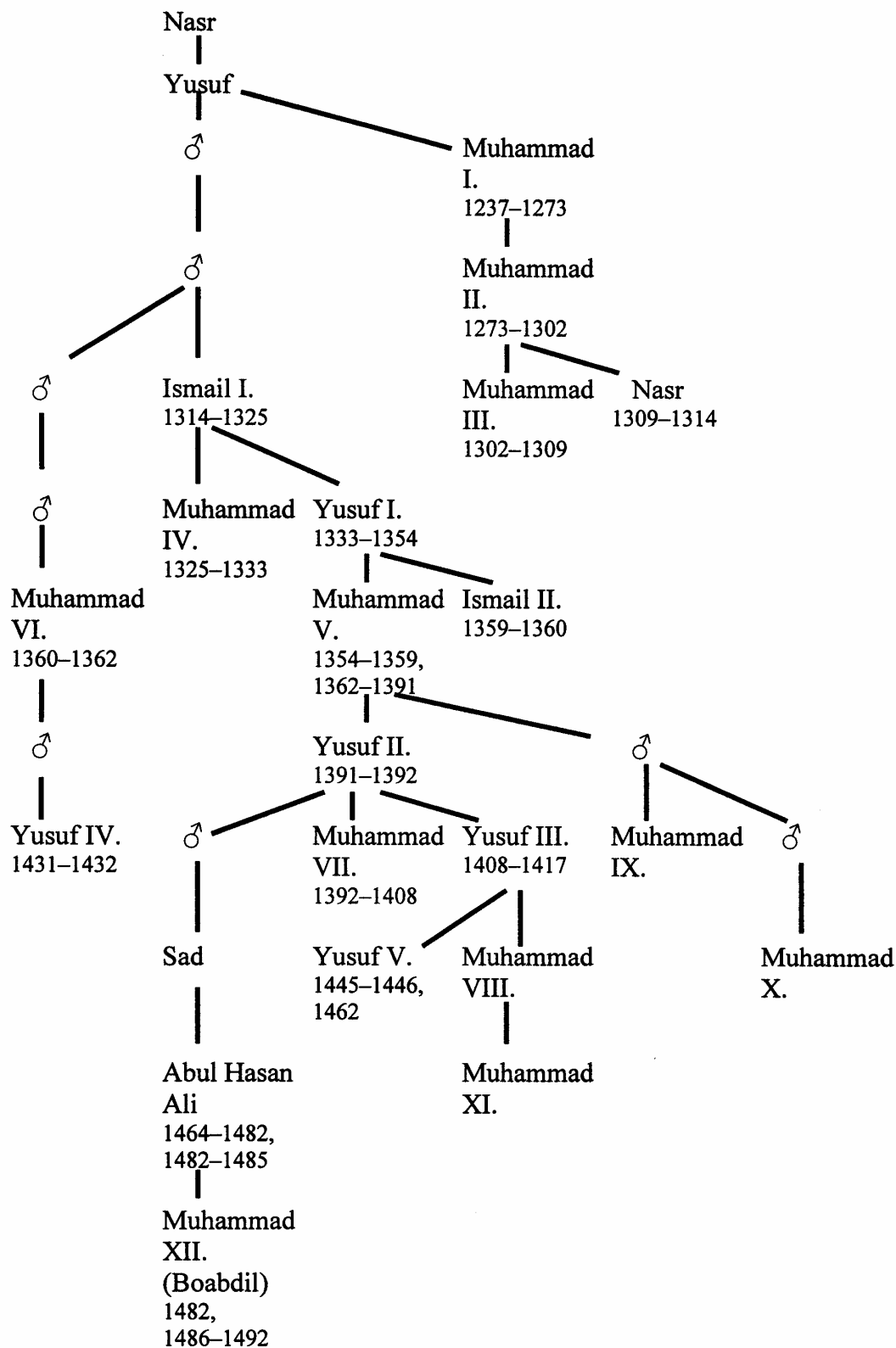
5. DIE ALMOHADISCHEN KALIFEN (1146-1228)

1.	Abd al-Mu'min	1146-1163
2.	Abu Ya'qub Yusuf I b'Abd al-M'umin	1163-1184
3.	Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur	1184-1199
4.	Muhammad an-Nasir	1199-1213
5.	Abu Ya'qub II al-Mustansir Bi-Llah	1213-1224
6.	Abu Muhammad al-Adil	1224-1227
7.	Abu-l-Ala al-Ma'mun	1227-1232

Online unter:

»<http://www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=249>« (Stand 22. Mai 2009).

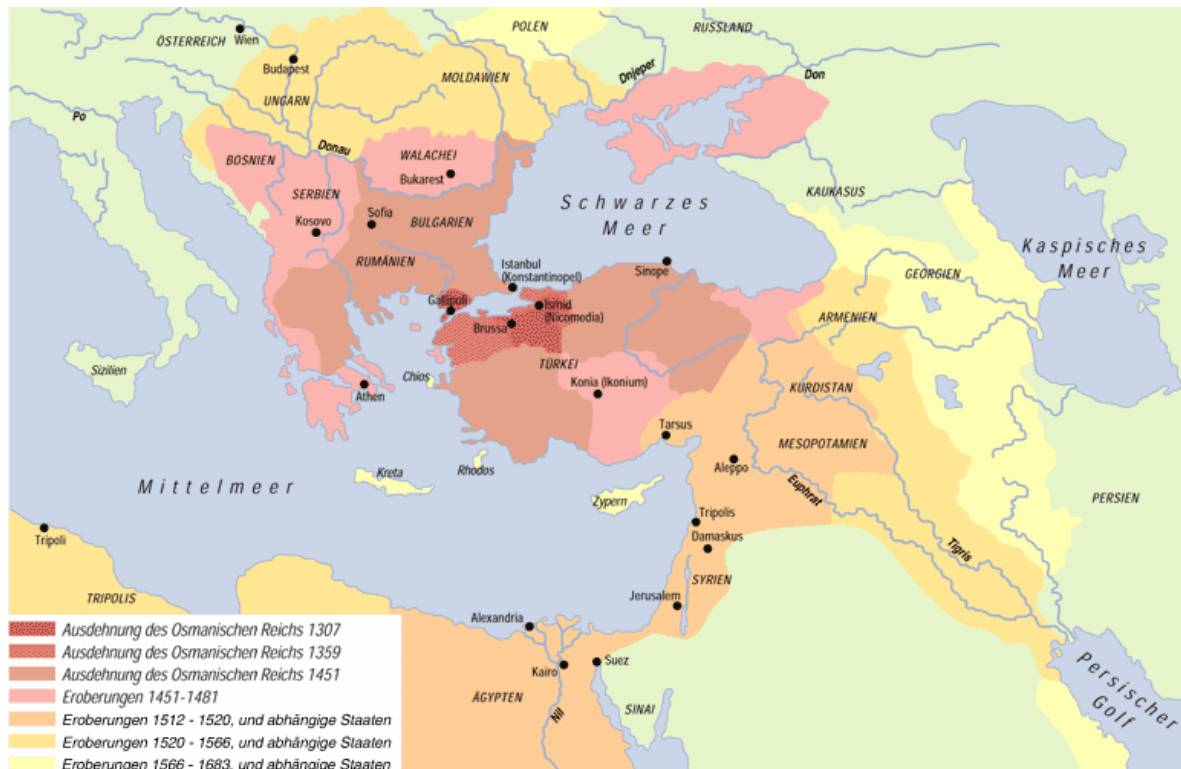
6. NASRIDENHERRSCHER:



Online unter: »<http://www.phil.uni-passau.de/histhw/folien/Folie915.gif>« (19. Mai 2009)

XV. KARTEN

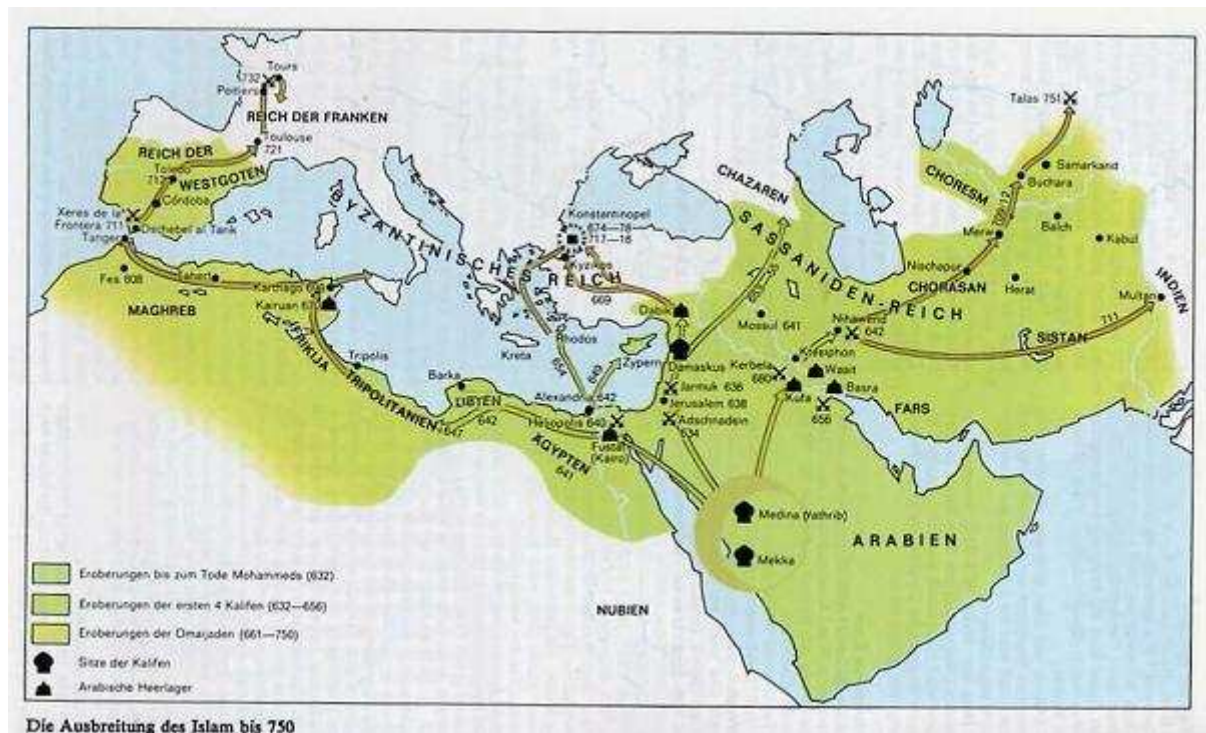
GEBIETSAUSDEHNUNG DES OSMANISCHEN REICHS:



Online utner:

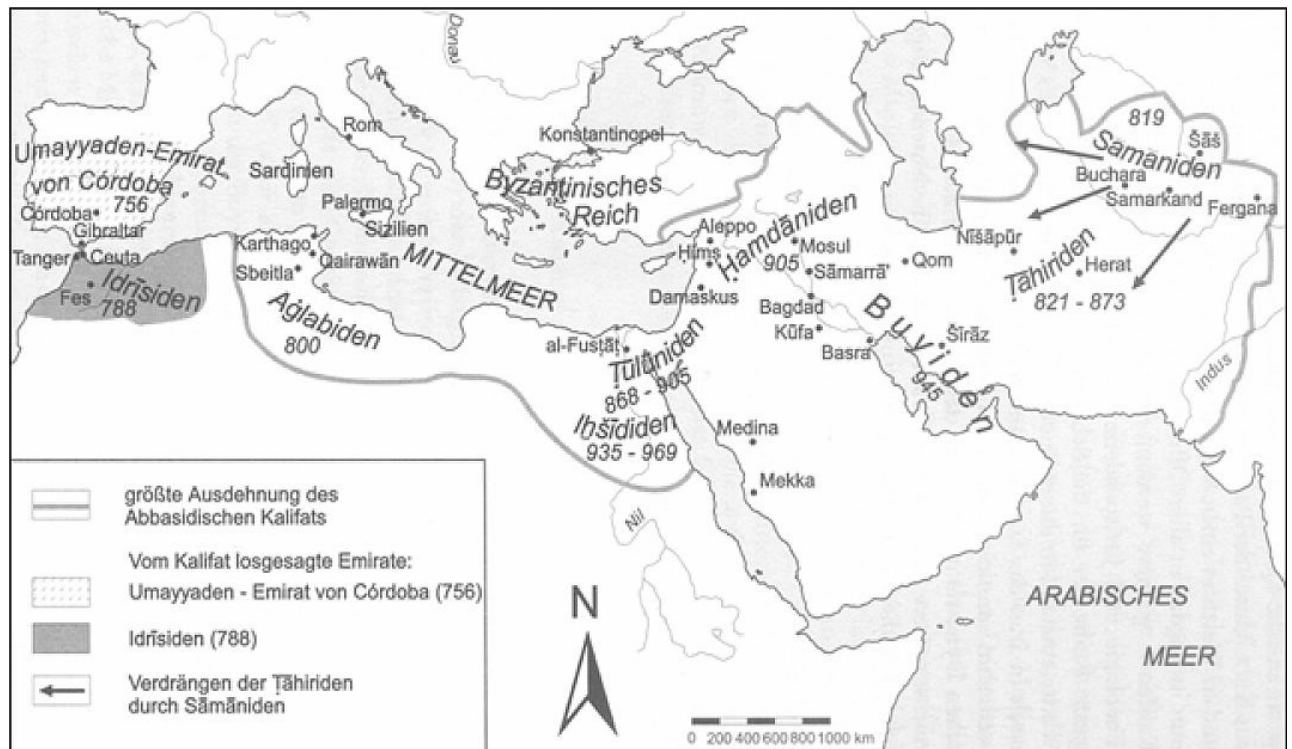
»http://www.moneymuseum.com/standard_etage_2/raeume/mittelalter/karten/spaet_ma/pup1.html« (19. Mai 2009)

ISLAMISCHE EXPANSION



Online unter: »http://kreuzzuege.net/images/islamische_expansion.jpg« (19. Mai 2009).

ZERFALL DES ABBASIDENKALIFATS:



Online unter: »<http://img403.imageshack.us/img403/8413/10karte1dg4.jpg>« (19. Mai 2009).

XVI. BIBLIOGRAPHIE

1. QUELLEN

Al-Bīrūnī: In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten, übersetzt und erläutert von Gotthard Strohmaier, Leipzig 1991.

Al-Buhari: Saḥīḥ Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991.

Al-Ghazālī: Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of marriage from the Iḥyā': Al- Farah, Madelain, Utah 1984.

Al-Qalqashandi: Subḥ al-a'sha fi Kitabat (Sina'at) al-insha', Editionen: a. Kairo 1913-1919 (14 Bände; Band 5 Granada), Granada 1942.

Al-'Umarī: Masālik al-absār fī mamālik al-amsār (Geschichte Nordafrikas), Teil-Edition: M. Gaudéfroy-Demombynes: »L'Afrique moins L'Égypte«, Paris 1927.

Documentos arábigo-granadinos, Edition und Übersetzung: Luis Seco de Lucena, Madrid 1961.

Ibn Battūta: Travels in Asia and Africa 1325-1354, Edition: George Routledge / Paul Kegan, London 1929.

Ibn Dschubair: Tagebuch eines Mekkapilgers. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Regina Günther, Lenningen 2004.

Ibn Khaldūn: Buch der Beispiele. Die Einführung al-Muqaddima, Übersetzung, Auswahl, Vorbemerkungen und Anmerkungen von Mathias Pätzold, Leipzig 1992.

Ibn Khaldūn: Histoire des Berbères et des Dynasties Musulmanes de l'Afrique Septentrionale (Band 1). Übersetzt aus dem Arabischen von Baron de Slane, neu herausgegeben von Paul Casanova, 4 Bände, Paris 1925-1956.

Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983³.

Lisān al-dīn ibn al-Jatīb: Libro de la magia y de la poesía. Antologie spanisch-arabischer Dichter und Dichterinnen, Edition und Übersetzung J. M. Contente Ferrer, Madrid 1981

Murtadā Murtahharī: The Rights of Women in Islam. Translated from the Persian Nizām-e huquq-e zan dar Islām, Teheran 1981¹.

Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos, herausgegeben und übersetzt von Hoenerbach, Wilhelm, Berkley / Los Angeles 1965.

2. SEKUNDÄRLITERATUR

Abbott, Nabia : Aishah. The Beloved of Mohammed, Chicago / Illinois 1942.

Abun-Nasr, Jamil M.: A History of the Maghrib in the Islamic period, Cambridge 1987.

Abu-Odeh, Lama: Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies, in: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 141-194, Berkshire 1996.

Accad, Evelyne: Sexualität und Politik der Körper: Konflikte und Widersprüche von Frauen im Nahen Osten, in: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 357-364, Berlin 2004¹.

Andezian, Sossie: Femmes et religion en islam: un couple maudit?(,) in: CLIO Histoire: Femmes et Sociétés. Femmes et Religions, Band 2, 181-199, Toulouse 1995.

Arié, Rachel: L’Espagne musulmane au temps des Nasrides 1332-1492, Paris 1973.

Arié, Rachel: El reino nasrí de Granada (1232-1492), Madrid 1992.

Arié, Rachel: Aperçus sur la femme dans l’Espagne musulmane, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 137-160, Universidad de Granada 1993.

Ávila, María Luisa: Women in Andalusí Biographical Sources, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the Feminine. Women in Arab Sources S.149-163, London / New York 2002.

Ávila, María Luisa: The Structure of the Family in al-Andalus, in: Conrad, Lawrence I. / Marín, Manuela, The Formation of the Classical Islamic World S. 469-482, Band 46, Aldershot / Brookfield USA / Singapore / Sydney 1998.

Azza, Karam M.: Muslimischer Feminismus oder die Frage des Dazwischen-Seins, in: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 239-258, Berlin 2004.

Bernus, Edmond / Durou, Jean-Marc: Touaregs. Un Peuple du Desert, Paris 1996.

Bossong, Georg: Das Maurische Spanien. Geschichte und Kultur, München 2007.

Boureau, Alain: Das Recht der Ersten Nacht, Düsseldorf / Zürich 2000.

Brandes, Jörg-Dieter : Geschichte der Berber. Von den Berberdynastien des Mittelalters zum Maghreb der Neuzeit, Gernsbach 2004.

Brentjes, Burchard: Die Mauren. Der Islam in Nordafrika und Spanien (642-1800), Wien 1989.

Brett, Michael / Formann, Werner: Die Mauren. Islamische Kultur in Nordafrika und Spanien, Freiburg im Breisgau 1981.

Burckhardt Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Vollständige Textausgabe mit einem Anhang aus der Kunst der Renaissance auf 80 Tiefdrucktafeln, Jaspert, Reinhard (Hg.), Berlin 1941.

Cheikh, Nadia Maria el-: Women's History: A Study of al-Tanūkhī, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.), Writing the Feminine. Women in Arab Sources 129-148, London / New York 2002.

Claudot-Hawad, Hélène: Matriachale Gesellschaft der Gegenwart – Afrika, Amerika, in: Göttner-Abendroth, Heide (Hg.): Gesellschaft in Balance. Gender Gleichheit Konsens Kultur in matrilinearen, matrifokalen, matriarchalen Gesellschaften 108-124. Dokumentation des 1. Weltkongresses für Matriachatsforschung 2003 in Luxemburg, Stuttgart 2006.

Clot, André: Al Andalus. Das Maurische Spanien. Aus dem Französischen von Harald Ehrhardt, Düsseldorf / Zürich 1999.

Coco, Carla: Harem. Sinnbild orientalischer Erotik, Stuttgart/Zürich 1997.

Croutier Lytle, Alev: Harem. Die Welt hinter dem Schleier, München 1989.

Dakhli, Jocelyne: Entrées dérobées: l'historiographie du harem, in: CLIO Histoire: Femmes et Sociétés. Femmes du Maghreb, Band. 9, 37-55, Toulouse 1999.

Escuela de Estudios Árabes (Hg.): Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada Vol. I, Madrid / Granada 1933.

Esposito, John L.: Women in Muslim Family Law, Syracuse 1982.

Esposito, John L.: Von Kopftuch bis Scharia. Was man über den Islam wissen sollte, Leipzig 2004¹.

Esposito, John L.: Islam. The Straight Path, Expanded Edition, Oxford / New York 1994.

Falaturi, Abdoljavad: Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit, in: Noth, Abrecht / Paul, Jürgen (Hrsg.): Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt. Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte, Band 1, 45-81, Würzburg 1998.

Feldbauer, Peter: Die islamische Welt 600-1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung? Wien 1995.

Fernau, Friedrich-Wilhelm: Arabischer Westen(.). Der Maghrib in Bewegung, Stuttgart 1959¹.

Ferrandis-Torres, José: La vida en el Islam Español, in: Gamillscheg, Ernst (Hg.): Vom Leben und Wirken der Romanen, 1. Spanische Reihe, Heft 10, Jena / Leipzig 1936.

Frank, Edith: El motivo de la mujer astuta en „Las mil y una noches“ y en los cuentos españoles (una comparación), Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magistra philosophiae, Wien 1999.

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

Fuchs, Karl Ludwig: Familienleben und Gesellschaftsformen Nordwestafrikanischer Berberstämme, (Dis.) Wien 1955.

Gaiser, Willy: Berbersiedlungen in Südmarokko, in: Wilhelmy / Blume / Schröder / Schwalm (Hgs.): Tübinger Geographische Studien, Heft 26, Tübingen 1968.

Garulo, Teresa: Women in Medieval Classical Arabic Poetry, in: Marín, Manuela / Deguilhelm, Randi (Hgs.): Writting the Feminine. Women in Arab Sources 25-40, London / New York 2002.

García Gómez, Emilio: Poemas Arábigoandaluces, Madrid 1940.

Gelder, Geert Jan van: Compleat Men, Women, and Books, in: Binkley, Peter (Hg.), Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1-4, July 1996, Leiden / New York / Köln 1997.

Giffen, Lois A.: Ibn Hazm and the Tawy al-Hamāma, in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 420-442, Leiden / New York / Köln 1992.

Gost, Roswitha: Der Harem, Köln 1993.

Gost, Roswitha : Die Geschichte des Harems, Düsseldorf 2002.

Goodwin, Godfrey: The Private World of Ottoman Women, London 1997.

Grasshoff, Malika: Die zentrale Stellung der Frau bei den Berbern Nordafrikas am Beispiel der Kabylinen, in: Göttner-Abendroth, Heide (Hg.): Gesellschaft in Balance. Gender Gleichheit Konsens Kultur in matrilinearen, matrifokalen, matriarchalen Gesellschaften 124-137. Dokumentation des 1. Weltkongresses für Matriarchatsforschung 2003 in Luxemburg, Stuttgart 2006.

Greus, Jesús: Vida Cotidiana. Así vivían en Al-Andalus, Madrid 2001¹⁰.

Grotzfeld, Heinz: Das Bad im arabisch(—)-islamischen Mittelalter, Wiesbaden 1970.

Guichard, Pierre: The Social History of Muslim Spain from the Conquest to the End of the Almohad Régime (Early 2nd/8th-Early 7th/13th Centuries), in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 679 – 708, Leiden / New York / Köln 1992.

Haas, Sylvia Maria: Die Braut-Frau. Einige Überlegungen zur Kultur und Gesellschaft der Tuareg unter besonderer Berücksichtigung der Kel Ahaggar (Algerien). Gedanken zur nomadischen Lebensweise, Geisterglauben, sozialer Hierarchie und Ehe (Dis.), Wien 2002.

Halm, Heinz: Die Berberreiche des Westens, in: Noth, Albrecht / Paul, Jürgen (Hgs.): Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt. Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte, Band 1, 195-217, Würzburg 1998.

Harvey, L. P.: Islamic Spain 1250 to 1500, University of Chicago, Chicago / London 1990.

Hernández Cruz, Miguel: The Social Structure of al-Andalus during the Muslim Occupation (711-55) and the founding of the Umayyad Monarchy, in: Conrad I., Lawrence

/ Marín, Manuela (Hgs.). The Formation of the Classical Islamic World, Band 46, Aldershot / Brookfield USA / Singapore / Sydney 1998.

Hirschberg, Walther: Völkerkunde Afrikas, Mannheim 1965.

Hoenerbach, Wilhelm: Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der A'mâl al-a'lâm und ergänzende Texte, Zürich / Stuttgart 1970.

Karmi. Ghada: Women, Islam and Patriarchalism, in: Yamani, Mai (Hg.), Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 69-83, Berkshire 1996.

Karam, Azza M.: Muslimischer Feminismus oder die Frage des Dazwischen-Seins, in: Yozssef, Houda: (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen 239-258, Berlin 2004.

Keenan, Jeremy: Lesser Gods of the Sahara. Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria, London / Portland / Oregon 2004.

Keenan, Jeremy : The Tuareg. People of Ahaggar, London 1977.

Koktvedgaard Zeitzen, Miriam: Polygamy. A Cross-cultural Analysis, Oxford / New York 2008.

Koktvedgaard Zeitzen, Miriam: Polygamy. A cross-cultural analysis, Oxford 2008.

Küper-Başgöl, Sabine: Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung, in: Demokratie und Entwicklung, Band 4, Münster / Hamburg 1992.

Lachiri, Nadia: La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 103-121, Universidad de Granada 1993.

Lachiri, Nadia: Andalusí Proverbs on Women, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs): Writing the Feminine. Women in Arab Sources 41-48, London / New York 2002.

Lacoste-Dujardin, Camille: Mütter gegen Frauen. Mutterherrschaft im Maghreb, Zürich 1990¹.

Lafuente Alcántara, Miguel de: Historia de Granada, comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaen, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días, 5 Bände, Granada 1843-1847.

Lauber, Marja: Wa-lā gālib illā Allāh – das Granada der Nasriden (Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie aus der Studienrichtung Geschichte), Wien 2001.

Lévi-Provençal, E.: La civilisation arabe en Espagne. Vue générale, Paris 1961³.

Lévi-Provençal, E: España Musulmana (711-1031). Instituciones, Sociedad, Cultura, in: Jover Zamora, José María (Hg.), Menéndez Pidal, Ramón (Begründer): Historia de España, Band V, Madrid 1990⁶.

Liedl, Gottfried: Al-Hamrā. Zur Geschichte der spanisch-arabischen Renaissance in Granada, Band 1, Wien / Berlin 1990.

Liedl, Gottfried: Dokumente der Araber in Spanien. Zur Geschichte der spanisch-arabischen Renaissance Band 2, Wien 1993.

Liedl, Gottfried: Mediterraner Islam, 2 Halbbände. Halbband 1: Renaissancen, Wien 2007.

Liedl, Gottfried: Mediterraner Islam, 2 Halbbände. Halbband 2: Moderne Charaktere, Wien 2007.

Makilam: Die Magie kabylicher Frauen und die Einheit einer traditionellen Berbergesellschaft, Bremen 2007.

Marín Manuela: Las mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Christianas. Mujeres en la Europa Medieval 35-52, Universidad de Granada 1993.

Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the feminine. Women in Arab Sources, London / New York 2002.

Marmon, Shaun: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, New York / Oxford, 1995.

Mensching, Gustav: Die Weltreligionen, Darmstadt 1972.

Merner, Paul-Gerhardt: Das Nomadentum im nordwestlichen Afrika, in: Krebs, Norbert / Lehmann, Herbert (Hgs.): Berliner geographische Arbeiten, Heft 12, Geographisches Institut der Universität Berlin, Berlin 1937.

Mernissi, Fatima: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Frankfurt am Main 1989¹.

Mernissi, Fatima: Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society, Bloomington / Indianapolis 1987.

Mernissi, Fatima: Geschlecht Ideologie Islam, München 1989³.

Mernissi, Fatima: Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies, in: Kleinberg, Jay (Hg.): Retrieving Women's History. Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society 338-367, Oxford 1988.

Mernissi, Fatima: Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry, Oxford 1991.

Minai, Naila: Schwestern unterm Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation, München 1989.

Minces, Juliette: Verschleiert. Frauen im Islam, Hamburg 1992.

Mirrer, Louises: Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile, University of Michigan 1996.

- Montagne, Robert: *The Berbers. Their social and political organisation*, London 1973.
- Motos Guirao, Encarnación: *Aproximación a la Mujer* in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, Universidad de Granada 1993.
- Moral, Celia del: *Poesía de mujer, poesía de hombre: la diferencia del género en la lírica andalusí*, in: Moral, Celia del (Hg.): *Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 173-193*, Universidad de Granada 1993.
- Neumann, Wolfgang: *Die Berber. Vielfalt und Einheit einer alten nordafrikanischen Kultur*, Köln 1983.
- Nimr, Raga' el-: *Women in Islamic Law*, in: Yamani, Mai (Hg.): *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives* 87-102, Berkshire 1996.
- Noth, Albrecht: *Früher Islam*, in: Heinz Halm (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt* 11-100, vierte, überarbeitete und erweiterte Auflage, München 2001.
- Origo, Iris: *The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Century*, in: *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, Band 30, 321-366, herausgegeben von The Medieval Academy of America Cambridge / Massachusetts 1955.
- Origo, Iris: „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. *Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335-1410*, München 1985.
- Pérès Henri: *La Poésie Andalouse en Arabe Classique au XI Siècle. Ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, Paris 1953².
- Pearce Leslie P.: *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York / Oxford 1993.
- Pinn, Irmgard: *Von der exotischen Haremsschönheit zur obskuren Fundamentalistin: Frauen im Islam*, in: Houda, Youssef (Hg.): *Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen* 137-152, Berlin 2004.
- Pinn, Irmgard / Wehner, Marlies: *Die Frauenbewegung und die «islamische Frau»* in: Houda, Youssef (Hg.): *Abschied vom Harem? Selbstbilder – Fremdbilder muslimischer Frauen* 101-135, Berlin 2004.
- Puente, Christina de la: *Juridical Sources for the Study of Women: limitations of the Female's Capacity to Act According to Mālikī Law*, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): *Writing the feminine. Women in Arab Sources* 95-126, London / New York 2002.
- Ramadan, Said: *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1979.
- Reintjens, Hortense: *Die soziale Stellung der Frau bei den Nordarabischen Beduinen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ehe – und Familienverhältnisse*, Bonn 1975.
- Richter-Dridi, Irmhild: *Frauenbefreiung in einem islamischen Land – ein Widerspruch? Das Beispiel Tunesien*, Frankfurt / Main 1981.

Rubiera Mata, María Jesús (Hg.): Poesía femenina hispanoárabe, Madrid 1190.

Ruiz-Almodóvar, Caridad: La Mujer en la Legislación Musulmana, in: Moral, Celia del (Hg.): Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 63-75, Universidad de Granada 1993.

Sabbagh, Abdulkarim: Frauen im Islam. Zum Problem sozialer Modernisierung am Beispiel besonders Ägyptens, Würzburg 1986¹.

Sayyid Marsot, Afaf Lufti al-: Entrepreneurial Women, in: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives 33-47, Berkshire 1996.

Schuster, Gerhard Walter : Die Berber Nordwest-Afrikas im Spiegel der Antiken Quelle. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie, unter besonderer Berücksichtigung der schriftlichen Quellen (Dis.), Wien 1981.

Segura Graiño, Cristina: Mujeres públicas / malas mujeres. Mujeres honradas / mujeres privadas, in: Moral, Celia del: Árabes, Judías y Cristianas. Mujeres en la Europa Medieval 53-62, Universidad de Granada 1993

Stern, Gertrude: Marriage in Early Islam, London 1939.

Urvoy, Dominique: The 'Ulama' of al-Andalus, in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 849-877, Leiden / New York / Köln 1992.

Viguera Molíns, María Jesus: A Borrowed Space: Andalusí and Maghribi Women in Chronicles, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.), Writing the feminine. Women in Arab Sources 165-180, London / New York 2002.

Viguera Molíns, María Jesus: Asluhu Li 'L-Ma'Ālī. On the Social Status of Andalusí Women in: Jayyusi, Salma Khadra (Hg.): The Legacy of Muslim Spain 709-724, Leiden / New York / Köln 1992.

Waddy, Charis: Women in Muslim History, London/New York 1980.

Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Die arabische Dichtung in islamischer Zeit, Band I, Darmstadt 1987.

Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Die arabische Dichtung in islamischer Zeit, Band II, Darmstadt 1988.

Watt, Montgomery W.: Muhammad at Medina, Oxford 1956.

Westermarck, Edward: Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. Lectures on the Traces of Pagan Beliefs, Customs, Folklore, Practises and Rituals Survival in the Popular Religion and Magic of Islamic Peoples. With addition of Critical Notes, References and an Index, Amsterdam 1973.

Yacine, Tassadit: Femmes et espace poétique dans le monde berbère, in: CLIO Histoire, Femmes et Sociétés. Femmes du Maghreb S. 107-120, Band 9, Toulouse 1999.

Zomeño, Amalia: Abandoned Wives and their Possibilities for Divorce in al-Andalus: The Evidence of the Wathā'iq Works, in: Marín, Manuela / Deguilhem, Randi (Hgs.): Writing the Feminine. Women in Arab Sources 111-126, London / New York 2002.

3. INTERNET

Ye'or, Bat / Bostom, Andrew G.: Andalusischer Mythos, eurabische Realität Geschichtsklitterung & Gegenwartsleugnung (21. April 2004), online unter: »<http://europenews.dk/de/node/2811>« (06. Mai 2009).

Bliss, Frank: Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406). Vom Nomadentum zu Stadt und Staat, in: E+Z- Entwicklung und Zusammenarbeit (Nr. 1, Januar 2000, S. 12-15) (29. Dezember 1999), online unter: »<http://www.inwent.org/E+Z/zeitschr/ez100-5.htm>« (07. Februar 2009).

Dietrich, Alexander: Der König und die Rechte der Frauen, (14. Dezember 2008), in: Weltonline, online unter »http://www.welt.de/wams_print/article2874403/Der-Koenig-und-die-Rechte-der-Frauen.html« (3. September 2009).

Microsoft. Encarta, Online-Enzyklopädie 2008: Al-Hijaz, online unter »http://de.encarta.msn.com/encyclopedia_761561307/Al-Hijaz.html« (14. Dezember 2008).

Office of the High Commissioner for Human Rights: Universal Declaration of Human Rights 12.11.1998, online unter »<http://www.unhchr.ch/lang/ger.htm>« (22.11.2008).

Sabra, Martina: Ein mutiger Schritt des marokkanischen Königes, in: Qantara.de (2004), online unter »http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-502/_nr-25/i.html« (10. September 2009).

4. LEXIKA UND WÖRTERBÜCHER

Barthel, Günter / Stock, Kristina (Hgs.): Lexikon Arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika, Wiesbaden 1994.

Commire, Anne (Hg.): Historic World Leaders. Africa, Middle East, Asia, Pacific in 5 Bänden Bd. 1, Detroit / Washington DC / London 1994.

Elger, Ralf (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte Alltag Kultur, München 2001.

Gibb, H.A.R. / Kramers J.H. / Lévi-Provençal, E. / Schacht J. (Hgs.): The Encyclopaedia of Islam, Neue Edition in 12 Bänden, Leiden / London / New York 1960..

Hastings, James (Hg.): Encyclopaedia of Religion and Ethics in 12 Bänden, Edinburgh / New York 1909.

Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World in 2 Bänden.

Ortega, José / del Moral, Celia: Diccionario de Escritores Granadinos, Siglos VIII – XX, Universidad de Granada 1991.

5. BILDERVERZEICHNIS

Califato Almohade (1.146-1.228): online unter:
»http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Kalifen« (Stand 22. Mai 2009).

Emirato Almorávide (1.086-1.146): online unter:
»<http://www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=249>« (Stand 22. Mai 2009).

Gebietsausdehnung des Osmanischen Reichs: online unter
»http://www.moneymuseum.com/standard_etage_2/raeume/mittelalter/karten/spaet_ma/pup1.html« (19. Mai 2009).

Islamische Expansion: online unter
»http://kreuzzuege.net/images/islamische_expansion.jpg« (19. Mai 2009).

Nasridenherrscher: online unter »<http://www.phil.uni-passau.de/histhw/folien/Folie915.gif>«
(19. Mai 2009).

Umayyaden Emire von Cordoba (929-1031): online unter »<http://mb-soft.com/believe/tgh/umayyad.htm>« (Stand 22. Mai 2009).

Umayyaden-Kalifen von Cordoba: Online unter »<http://mb-soft.com/believe/tgh/umayyad.htm>« (Stand 22. Mai 2009).

Zerfall des Abbasiden-Kalifats: Online unter:
»<http://img403.imageshack.us/img403/8413/10karte1dg4.jpg>« (19. Mai 2009).

XVII. ANHANG

1.ABSTRACT

Die Arbeit „Die islamische Frau im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung ihrer Sonderrolle im Maghreb und in al-Andalus“ zeigt Emanzipationsversuche der Muslima im Mittelalter. Die Betrachtung der Reformen in der Frühzeit, die eine Verbesserung der Frau gegenüber den restriktiven Bestimmungen in den sich manifestierenden Handelsstädten suchten, wurde im Laufe der Jahrhunderte auf Grund patriarchaler Herrschaftssysteme immer mehr relativiert, sodass sie speziell im Orient gezwungen war, in einem Unterdrückungsverhältnis zu leben. Die Ungleichberechtigung zeigte sich auf unterschiedliche Weise: in den polygamen Familienstrukturen, der Segregation, durch das Tragen des Schleiers und das Verbot der politischen und öffentlichen Partizipation. Die Frau hatte in der islamischen Frühzeit auf Grund des vorislamischen Substrats die Möglichkeit, sich politisch zu beteiligen und als Beraterin oder Händlerin aufzutreten. Die patriarchalen Autoritäten weigerten sich bereits zu Lebzeiten Mohammeds, egalitäre Bestrebungen anzuerkennen. Die restriktiven Bestimmungen trafen weniger auf die Unterschichten oder die ländliche Bevölkerung als auf die Mittel- und Oberschicht der Städte zu, wo die Ehre der Familie eine entscheidende Rolle spielte und das Einhalten religiöser Richtlinien viel strenger verfolgt wurde. Dennoch hatte die Frau auch in diesen Gesellschaftsschichten Möglichkeiten zur Emanzipation, wie ich an Hand des herrschaftlichen Harems im Osmanischen Reich gezeigt habe. Trotz der scheinbar unüberwindbaren Haremsmauern beteiligten sich die Sultaninnen aktiv an der Politik.

Sonderwege kristallisierten sich vor allem im Maghreb und in al-Andalus heraus, wo die Muslima auf Grund unterschiedlicher Faktoren mehr Freiheiten genoss. Im Maghreb erreichten die Frauen durch die Mutterschaft ein hohes Ansehen. Diese Sonderrolle lässt sich vermutlich auf die matriarchalen Spuren in den patriarchalen Berberfamilien zurückführen, die weniger der Arabisierung ausgesetzt waren. Da die Bevölkerung des Maghrebs großteils in Stämmen organisiert war, spielten auch die unterschiedlichen Gewohnheitsrechte eine wichtige Rolle und beeinflussten die Ausübung der islamischen Religion. Deshalb konnten Frauen in der Öffentlichkeit als Dichterinnen auftreten und als Magierinnen beziehungsweise Wahrsagerinnen politische Entscheidungen beeinflussen. Im Maghreb waren es vor allem geschiedene, verwitwete und alte Frauen, die sich weniger an islamische Richtlinien halten mussten und der Autorität der Männer entfliehen konnten.

In al-Andalus ermöglichte das Zusammenspiel unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Einflüsse Emanzipationsmöglichkeiten für die spanische Muslima. Neben dem berberischen Substrat, das auch auf der Iberischen Halbinsel eine wichtige Rolle spielte – viele Dichterinnen stammten aus Berberfamilien – war für das freiere Leben der Muslima ebenso der Kontakt zu den christlichen Nachbarn ausschlaggebend. Anhand ausgewählter Rechtsdokumente konnte ich zeigen, dass die Frau in rechtlichen Belangen nicht den streng malikitischen Bestimmungen folgte und in der Ehe, bei der Scheidung und in Sorgerechtsfragen mehr Möglichkeiten besaß als die Muslima im Orient.

Außerdem konnten die Sultaninnen ebenso wie im Osmanischen Reich politischen Einfluss ausüben. Interessant sind darüber hinaus die Ergebnisse im Bildungsbereich, da Frauen aller Gesellschaftsschichten Zugang zur Bildung hatten. Neben den höfischen Damen und den unverheirateten Frauen der Mittelschicht waren es vor allem die gut ausgebildeten Singmächen, die mit Hilfe der Dichtung und der Musik gesellschaftliches Ansehen erlangen konnten.

Im letzten Abschnitt der Arbeit wagte ich einen globaleren Blickwinkel auf den Mittelmeerraum. Was ich herausfand, war das Vorkommen von Sklaverei, Konkubinat und Polygamie im christlichen Abendland. Auch christliche Familien waren im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit patriarchal organisiert, deshalb ist es meiner Meinung nach nicht verwunderlich, dass auf Grund des engen Kulturkontakts zwischen Christen und Muslimen im Mittelmeerraum diese misogynen Strukturen ebenso im europäischen Abendland zu finden waren. Dieses Thema muss jedoch in einer weiterführenden Arbeit genauer untersucht werden.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Nachname:	Grünbeck
Vorname:	Isabella
Geburtsdatum und -ort:	24.01.1982, Gmünd (NÖ)
Familienstand:	Ledig
Staatsangehörigkeit:	Österreich

Ausbildung:

2004-2009	Studium: Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung, Spanisch (Lehramt)
WS 2006-2007	Erasmusaufenthalt in Spanien, Teneriffa
2000-2002	Ausbildung zur Europaassistentin: Akademie für Wirtschaft und Sprachen, Dialogica in Wien
1996-2000	Bundesrealgymnasium Zwettl

Berufserfahrung:

Oktober 2007 und 2008	Access Vienna: Hostess
seit April 2009	Der Lernprofi in Perchtoldsdorf Nachhilfe: Spanisch und Geschichte
2004-2009	Private Nachhilfe: Englisch und Spanisch
seit Sept. 2008	Foto Maruschka Fotografie, begleitende Kinderbetreuung, Zusammenstellung der Fotomappen
April 2004 – Juni 2007	Souvenir Jelesitz Verkäuferin
Mai 2003 - Nov. 2003	Regent Office Services, Büro und Telefonservice GmbH Salesassistent
Sept. 2002 - Dez. 2002	Real Club de Enganches de Andalucía Museumsführungen, Sekretariatstätigkeit,

Übersetzen von Museumstexten, Dolmetscher,
Mithilfe bei der Organisation von Vernissagen

Juli 2001 - Aug. 2001

Aida
Kellnerin

Juli 1999 - Aug. 1999

Huber Reisen, Schweiggers
Adressenverwaltung und Sekretariatstätigkeiten

Sprachkenntnisse:

Englisch:

fließend in Wort und Schrift

English for Business (06/01): London Chamber of
Commerce and Industry und Marketingprüfung
(04/02): London Chamber of Commerce and Industry
in Wien

Spanisch:

fließend in Wort und Schrift

Spanischstudium
6-monatiges Studium in Spanien, Teneriffa
Aug. 2005 Sprachkurs in Vigo
Sept. 2002 – Okt. 2002 Sprachkurs in Sevilla
Diploma Inicial (05/02) am Instituto Cervantes in
Wien
Aug. 1999 Sprachkurs in Málaga

Französisch:

Basiskenntnisse

Examen de Secrétariat (05/02) an der Chambre de
Commerce et d'Industrie de Paris in Wien

Besondere Kenntnisse:

Führerschein B

EDV-Kenntnisse: Europäischer
Computerführerschein: ECDL

Freizeitvorlieben:

Laufen, Radfahren, Lesen, Reisen, Kultur: Theater,
Musical, Museen, Filme