

EIN *šayh* IST EIN *šayh*, ABER WAS FÜR EIN DING
IST EIN *sayyid*?

Zur sozialen Entwicklung des Wortes *sayyid*

Johann Heiss

In einer durch soziale Gruppen hierarchisierten Gesellschaft sind die Abgrenzungen zwischen den einzelnen dadurch existierenden Schichten für gewöhnlich auch durch Werte und Normen abgesichert. Das bringt mit sich, dass Stratifizierung sich in einer Gesellschaft unter anderem dadurch bemerkbar macht, dass eine durch Bewertung geschaffene Ordnung die sozialen Kategorien auf einer vorgestellten Skala von höher bewerteten bis hin zu beispielsweise verachteten aufreicht. Die vorgestellte Skala, auf der diese Bewertungen eingetragen sind, muss dabei nicht für alle Gruppierungen ein- und derselben Gesellschaft gleich aussehen. Es versteht sich von selbst, dass für jene, die sich als Mitglieder der höchst bewerteten Schicht ansehen, alle anderen als untergeordnet bzw. tiefer stehend eingeordnet werden. Gruppen, die von der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie her gesehen untergeordnet oder tiefer plaziert erscheinen, können in der Eigensicht jedoch durchaus gleichgestellt oder übergeordnet sein. Die soziale Position oder Wertigkeit einzelner Kategorien ist, könnte man sagen, in derartigen Gesellschaften nicht – oder noch nicht vollkommen – ausgehandelt. Man könnte also davon ausgehen, dass diese gesellschaftlichen Abgrenzungen und Bewertungen sich in einem permanenten, manchmal langsamen, manchmal beschleunigten Prozess des ausgehandelt Werdens befinden. Differenzen in der Selbstsicht und der Einschätzung anderer bzw. der unsichere Status der sozialen Kategorien zueinander können in bestimmten Situationen verständlicherweise zu Differenzen im gesellschaftlichen Leben, im Umgang von VertreterInnen der einzelnen in Innen- und Außensicht verschiedenen Strata führen. Diese Auseinandersetzungen sind Gelegenheiten, in deren Verlauf eine allgemein akzeptierte oder akzeptable Sicht der sozialen Gruppen aufeinander ausgehandelt werden kann, in denen es zu einer Neubewertung der Kategorien oder zu einer Bestätigung ihres alten Wertes kommt. Es kann jedoch auch der Fall sein,

dass keine allgemeine Akzeptanz einer schichtspezifischen Hierarchie in einer Gesellschaft erreicht oder ausgehandelt wird, was keinesfalls heißen muss, dass die betreffende Gesellschaft dadurch funktionsunfähig wird. Konflikte können in einer derartigen Situation jedoch relativ leicht entstehen.

Im Folgenden werden bestimmte historische Ereignisse zunächst in Gesellschaften im Jemen untersucht, die aus hierarchisch vorgestellten sozialen Kategorien bestehen, wobei die Selbst- und die Außensicht der Mitglieder dieser Kategorien in der Geschichte zumindest zeitweise differierte bzw. nicht fix ausgehandelt war. In einzelnen Regionen des Jemen dauert diese unentschiedene Situation immer noch an, in anderen scheint sie feste Formen gefunden zu haben. In der jemenitischen, genauer ḥādrāmītischen Diaspora in Indonesien brachen Differenzen, mitbeeinflusst durch Entwicklungen in der islamischen Welt, vor allem in Ägypten, Anfang des 20. Jahrhunderts neu auf und wirkten im Lauf der Ereignisse wieder auf den Ḥādrāmawt zurück.

Soziale Entwicklungsprozesse und damit einhergehende Veränderungen lassen sich im Fall der Bewohnerschaft verschiedener Gebiete des Jemen, wie des Nordens und des Ḥādrāmawt an Hand der Geschichte der Verwendung des Wortes *sayyid* (pl. *sāda*) nachzeichnen. *sayyid/sāda* bezeichnet ganz allgemein im Arabischen den „Herrn“ etwa als höfliche Anrede, wie eben das entsprechende Wort Herr oder im Englischen *Sir* in ähnlichen Kontexten. Zugleich können Bezeichnungen dieser Art jedoch auch ganz spezielle Herrschaftsverhältnisse (nicht zufällig steckt auch in diesem Abstractum das Wort Herr) zum Ausdruck gebracht werden, die in einer Antithese wie z.B. „Herr und Knecht“ sofort verständlich werden.

Eine Möglichkeit, eine klare Grenze zwischen leitenden Persönlichkeiten im politischen und religiösen Bereich zu ziehen, bildet die Anrede an sie. Diese Bezeichnungen unterscheiden sich oft von denen gewöhnlicher Leute und signalisieren schon so die gesellschaftliche Distanz zwischen den Schichten oder einzelnen Persönlichkeiten. Anreden wie Eminenz oder Exzellenz, die ein „Herausragen“ aus der Masse der Bevölkerung signalisieren, zeigen das ganz deutlich. Diese signalhaften Bezeichnungen haben nicht selten die Tendenz, allmählich in der sozialen Stufenleiter nach unten abzustiegen. Ein deutliches Beispiel dafür ist das lateinische *domina*, das eigentlich die Herrin v.a. im Vergleich zu Sklaven bezeichnete, in der Liebeslyrik auch die Geliebte als Herrin. Nicht jede Frau konnte daher mit diesem Wort bezeichnet werden, anders als heute etwa im Italienischen, wo das Wort *donna* für jede Frau ganz allgemein gebraucht werden kann. Ganz ähnlich auch das Wort Herr im Deutschen,

das ursprünglich z.B. den Grundherrn im Unterschied zu seinen Untertanen bezeichnet, während es heute als höfliche Anrede und Bezeichnung für jeden Mann einsetzbar ist. Was schon bei diesen beiden Beispielen sichtbar wird, ist, dass die Bedeutung dieser abgrenzenden Ausdrücke zu verfließen tendiert. Die Werte bzw. Normen, die mit diesen Bezeichnungen transportiert werden, werden also auch im Lauf der Zeit verallgemeinert und verdünnt. Damit macht die Entwicklung von Bezeichnungen dieser Art die ständige Änderung und Dynamik deutlich, der Normen und Werte unterworfen sind.

Vor allem an Hand der arabischen Bezeichnungen *sayyid* und *šarīf* möchte ich im Folgenden eine derartige Entwicklung nachzeichnen. Ich werde mich dabei auf den Gebrauch hauptsächlich dieser beiden Termini im nördlichen Jemen des 10. Jahrhunderts, im südlichen Jemen, genauer im Ḥaḍramawt, bis in unsere Zeit und in Indonesien im 20./21. Jahrhundert beschränken.

musawwad: Südarabien in vorislamischer Zeit

In seinem bahnbrechenden Artikel „The Saiyids of Ḥaḍramawt“ stellt R. B. SERJEANT einleitend fest, dass bereits in vorislamischer Zeit das aus Inschriften bekannte Wort *musawwad* (so transskribiert SERJEANT das eigentlich nur in seinen Konsonanten bekannte Wort) bereits eine „aristocratic group“ bezeichnet: „The Musawwad of ancient Arabia played an important part in the councils and decrees of the pre-Islamic community, as do their descendants in the Islamic community to this day.“ (SERJEANT 1957: 3) Von den – laut SERJEANT – Nachkommen der *musawwad* wird im Folgenden noch die Rede sein. Das Wort *musawwad* kommt von einer recht interessanten arabischen Wurzel s-w-d oder s-y-d; der mittlere Radikal schwankt wie so oft. Die Wurzel bedeutet etwas wie „schwarz sein/werden“ im zweiten Stamm: „schwarz machen“ oder „Herr bzw. Gebieter sein/werden“ bzw.: „zum Herrn/Gebieter machen“ (WEHR 1985: s.v.). Sie soll jedoch andererseits auch die Bedeutung von „reden, sprechen“ haben (cf. HENNINGER 1959/89: 30 mit weiterer Literatur). Ob das aus südarabischen Inschriften erschlossene *musawwad* sich auf die Farbe ihres Gewandes bezieht oder aber auf ihre Hautfarbe, muss Spekulation bleiben. Durch dunkles Gewand waren jedenfalls im Norden des Jemen bis vor wenige Jahrzehnte die untersten Strata der Gesellschaft gekennzeichnet, so hatten die Schlächter und Fleischer nahezu durchgehend schwarzes Gewand. In diesem Fall müsste sich die Bedeutung der Gewandfarbe Schwarz im Lauf der Zeit umgekehrt haben. Sollte das Wort *musawwad* jedoch auf die

Hautfarbe abzielen, so denkt man sofort an die äthiopische Herrschaft im Jemen in späthaltsüdarabischer Zeit, wobei darauf zu verweisen ist, dass sich diese Situation in islamischer Zeit zumindest für Teile des Jemen wiederholte, als die Banū Nağāḥ, ursprünglich schwarze äthiopische Sklaven, in Zabīd in der Jemen-Tihāma an die Macht kamen.

In altsüdarabischer Zeit, kann zusammenfassend gesagt werden, scheint mit dem Wort *Musawwad*, das dieselbe Wurzel wie *sayyid* besitzt, eine „aristocratic group“ (SERJEANT 1957: 3) gemeint zu sein, deren Vertreter durchaus auch religiöse Funktionen ausüben konnten (LAMMENS 1919: 106f; SERJEANT 1957: 4f). Serjeant bezeichnet die vorislamischen *sāda* sogar als „the next approximation to a *caste sacerdotale*“ und fährt fort: „the existence of which, for North Arabia at least, Lammens denies.“ (SERJEANT 1957: 4f)

In nördlicheren Regionen der arabischen Halbinsel meinte man mit *sayyid* offenbar im tribalen Bereich die Person, die man heute als *šaiḥ* bezeichnet. Joseph HENNINGER schrieb in diesem Zusammenhang:

C'est d'abord le chef, appelé non pas (ou rarement) *šaiḥ*, comme aujourd'hui, mais *sayyid*. Détail assez caractéristique, ce terme, selon l'étymologie, n'implique aucune idée de commandement, mais désigne celui qui sait parler, l'orateur. En fait le *sayyid* préislamique, tout comme le *šaiḥ* actuel, n'est qu'un *primus inter pares*, le président du conseil (*mağlis*, *nadwa*) qui dirige les discussions. (1959/89: 30)

Der *sayyid* ist demnach der Redner in der Ratsversammlung, übrigens laut HENNINGER bereits in vorislamischer Zeit. Man muss sich vielleicht in ihm eine Art Vermittler vorstellen, wie es scheint. Gemeinsam mit ihm gab es weitere tribale Führungspersönlichkeiten mit bestimmten Aufgabenbereichen, etwa einen Anführer im Krieg, *qā'id* oder *ra'īs* und eine Art Friedensrichter, *ḥakam* genannt. Diese Funktionen können auch teilweise oder ganz in einer Person vereint sein (HENNINGER 1959/89: 31). Ähnliches findet man auch bei Rudi PARET, der zum *sayyid* in vorislamischer Zeit in Mekka anmerkt:

Daß er bei kriegerischen Unternehmungen das Kommando übernehmen kann, ist nicht unbedingt erforderlich. Für einen solchen Fall ist öfters ein besonderer Anführer aufgestellt worden, Ra'īs oder Qā'id genannt, ohne daß deshalb der Saiyid außer Funktion getreten wäre. Ebenso tritt dem Saiyid ein Friedensrichter, Ḥakam, zur Seite, besonders dann, wenn ein Streitfall nur auf Grund einer genauen Kenntnis des (ungeschriebenen) Gewohnheitsrechts entschieden werden kann. Geistliche Funktionen [...] stehen dem Saiyid nicht zu. (1976: 28f)

Wie es scheint, kann man davon ausgehen, dass das Wort *sayyid* im Norden Arabiens, zumindest in der Region von Mekka, jemanden ohne religiöse Funktionen bezeichnete, während im Süden genau das Gegenteil der Fall war.

sayyid: Der Jemen vor dem 9. Jahrhundert

Vor dem verstärkten Auftreten von Mitgliedern der Familie des Propheten gegen Ende des 9. Jahrhunderts wurden im Norden des Jemen mit dem Wort *sayyid* bestimmte tribale Führungspersonen bezeichnet. Zu dieser Zeit und Region gibt es schriftliche Quellen, aus denen sich der damalige Gebrauch des Wortes *sayyid* und ähnlicher Bezeichnungen ablesen lässt: Die Werke des jemenitischen, selbst aus dem tribalen Bereich des Jemen stammenden Gelehrten al-Hamdānī (er lebte in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts) und der aus der Region von al-Madīna stammende Biograph des ersten Imāms des Jemen, al-‘Abbāsī al-‘Alawī, der als dessen Mitstreiter um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert in den Jemen gekommen war.

In den Südarabien im Speziellen gewidmeten Werken Al-Hamdānīs, vor allem in den der Genealogie verschiedener jemenitischer Einwohnergruppen gewidmeten Büchern seines Hauptwerks al-Iklīl („das Diadem“; Buch 1: *Ḥawlān*; 2: *Ḥimyar*; 10: *Hamdān*) trifft man interessanter Weise vor allem in den beiden erst genannten Büchern immer wieder auf den Ausdruck *sayyid* bzw. dessen Plural *sāda* als Bezeichnung für tribale Führungspersönlichkeiten, deren Bedeutung oft noch durch weitere Ausführungen verdeutlicht wird. Ich möchte im Folgenden einige ausgewählte Beispiele aus AL-HAMDĀNĪS erstem Buch von al-Iklīl (AL-HAMDĀNĪ 1954/65) geben:

108, 5 werden zwei tribale *sāda* genannt, wobei der Anspruch auf die Führung, der ihren Nachkommen zugedacht wird – man darf nicht vergessen, dass die genealogischen Namen oft eine Einzelperson und die Gruppe ihrer Nachkommen bezeichnen – dadurch evident gemacht wird, dass al-Hamdānī ihnen „die (große) Anzahl und das Gedeihen“ zuschreibt.

109, 13 stellt einen aufschlussreichen Fall dar: Zwischen den Nachkommen von zwei Brüdern und Führungspersönlichkeiten scheint es eine Art Gewaltenteilung zu geben: Den einen schreibt der Autor Gedeihen, Reichtum, große Anzahl (*tarwa*), Schärfe (*ḥadd*) und Zufügung von Schaden (*nikāya*) zu, wobei die beiden letzten Begriffe wörtlich übersetzt sind, weil sich da ihre Bedeutung besser zeigt: Sie beziehen sich, wie es scheint, auf die kriegerische Repräsentanz vielleicht hauptsächlich nach außen hin.

Und dann, könnte man annehmen, haben die Nachkommen des anderen eher zivile Aufgaben nach innen hin, sie sind die *sāda* und *ru'asā'* (der Plural von *Ra'īs*, also die „Herren und Häupter“) sowie *ribāṭ* („Band, Binde, Fessel“), sie schaffen, wie es scheint, die Solidarität in ihrer Stammesgruppe nach innen hin. Hier ergibt sich ein gewisser Widerspruch zu Henningers und Parets Ausführungen. Die von ihnen für den nordarabischen Bereich beschriebene Aufgabenteilung hat es im Norden des Jemen offenbar nicht oder nicht mehr gegeben, denn die Aufgaben der kriegerischen Vertretung des Stammes nach außen hin übernahmen hier offenbar nicht die als *sāda* und *ru'asā'* bezeichneten Personen. Mit *ru'asā'* könnten denn auch nur ganz allgemein die „Häupter, Häuptlinge“ des Stammes gemeint sein. Was auf jeden Fall hier deutlich wird, ist, dass die (kriegerischen) Aufgaben nach außen und die (friedlichen) nach innen hin hier klar getrennt erscheinen.

120, 20: Hier spricht AL-HAMDĀNĪ von einem zeitgenössischen *sayyid* einer tribalen Gruppe, die vom Jemen in die Region von al-Madīna ausgewandert ist, wo sie in engen Kontakt zu Gruppen von Nachkommen aus der Familie des Propheten Muḥammad traten und sich mit der Familie des späteren ersten Imams des Jemen verschwägerten. Dabei ist die Stelle so formuliert, dass offenbar wird, dass die Familie aus der Nachkommenschaft des Propheten Frauen aus der hier genannten tribalen Gruppe ehelichten und nicht umgekehrt, was genau den Verhältnissen der *kafā'a* (Ebenbürtigkeit der Ehepartner) entspricht, von denen noch die Rede sein wird.

121, 2f geht AL-HAMDĀNĪ noch einmal auf eine tribale Gruppe und deren *sayyid* ein, die Frauen an eine Gruppe aus der Familie des Propheten abgeben. Ein paar Zeilen weiter (121, 7f) ist davon die Rede, dass eben diese tribale Gruppe nur untereinander (endogam) heiratet oder an die Qurayš, aus denen auch die Familie des Propheten Muḥammad kommt, Frauen zur Heirat abgibt.

Einen Kontrast dazu bildet die Stelle 121, 19: Hier ist die Kombination *sayyid* und *šarīf* offensichtlich auf einen Nachkommen des Propheten angewandt. Vielleicht zeigt gerade die Kombination dieser Ausdrücke, dass hier ein außertribaler *sayyid* bezeichnet wird. Damit wäre diese Stelle ein Beleg für die Übertragung des Wortes von tribalen Anführern auf die Mitglieder der Familie des Propheten.

Aber es ergibt sich hier keine eindeutige Situation: 123, 20 wird ein tribaler Anführer als *sayyid* bezeichnet, daneben – offenbar bedeutungsgleich – auch als *šarīf* (edel) und als *ḥalīm*, wobei das letztere („milde, sanftmütig, geduldig“, hier substantiviert gebraucht) eine der idealisierten Führungspersönlichkeiten zugeschriebenen Eigenschaften bezeichnet.

Diese oben angeführten Stellen sind zum Teil dem Zusammenhang der Ausführungen al-Hamdānīs über die Banū Ḥarb von den Hawlān (vgl dazu HEISS 1998: 187) entnommen, eben dieser Gruppe, die teilweise in die Region von al-Madīna umgesiedelt ist, wo sie in nahen Kontakt mit Familien kam, die ihre Abstammung auf den Propheten Muḥammad zurückführten. Vielleicht, so könnte man vermuten, stammen von dort die ersten Fälle von Übernahmen tribaler Bezeichnungen auf Vertreter der Nachkommen des Propheten, die von hier – Verbindungen gab es ja – auf den Jemen zurück wirkten.

sayyid ist also für AL-HAMDĀNĪ die naheliegendste Bezeichnung für tribale Führungspersönlichkeiten, und nur selten wird das Wort auch für Mitglieder der Familie des Propheten gebraucht. Hier könnte sich schon die Übertragung des Begriffs von den einen zu den anderen abzeichnen. Die von Henninger und Paret für Nordarabien skizzierte Aufgabenteilung gibt es zumindest in dieser Form bei al-Hamdānī nicht.

Für den aus dem Norden der arabischen Halbinsel stammenden Autor der Lebensbeschreibung des ersten Imams ist es ebenfalls klar, wie tribale Führungspersönlichkeiten zu bezeichnen sind: Der Vater einer 128,7 genannten Person war einer der *sāda*, der *kubār* (große, wichtige Persönlichkeiten) und der *ahl ar-ri'āsa* (Abstractum zu *raʿīs*, also „Vertreter der Führerschaft“) von den Hawlān. Auch bei dieser Kombination fällt auf, dass für den Autor *sayyid* und *raʿīs* annähernd dasselbe bedeuten könnten. Das Wort *šarīf* kommt in dieser Biographie nur ganz selten vor und bezeichnet offenbar allgemein eine Person in einer gesellschaftlich privilegierten Position (z.B. 92,6 mit Gegensatz *adnā* „niedrig“). Die Bezeichnung *šayḥ* kommt ebenfalls nur ganz selten vor, wenn, dann ganz allgemein für einen alten Mann (z.B. 378,3 in einem Gedicht), während der Plural *mašāyih* häufig anzutreffen ist. Er kann im tribalen Umfeld (112,4) wie auch für Stadtbewohner (142,9) und sogar für die Verwandtschaft des ersten Imams selbst gebraucht werden (38,10; 145,13) und bezeichnet offenbar immer altherwürdige Männer in gehobenen Positionen, die Aufgaben für andere übernehmen können wie z.B. Verhandlungen, und die auch miteinander verwandt sein können, aber vielleicht nicht müssen. Hier ist ein deutlicher Unterschied in der Verwendung von Singular und Plural des Wortes festzustellen.

Ähnliches trifft auch für das Wort *sayyid* zu. Es wird im Singular relativ häufig als Anrede mit angefügtem Possessivsuffix der ersten Person gebraucht, als *sayyidī* (dial. *sīdī*), und zwar oft für den ersten Imam, dessen Position als „Herr“ damit klar ausgewiesen wird (z.B. 161,20). Der Plural *sāda* ist nur einmal verwendet, und zwar ganz klar in einem tribalen Bereich, ähnlich wie bei al-Hamdānī (s.o.).

Was die Bezeichnung *sayyid* für tribale Anführer betrifft, hat sich der Autor der Biographie des ersten Imams entweder gut an die jemenitischen Verhältnisse angepasst, denn er gebraucht den Ausdruck wie al-Hamdānī, oder die Verhältnisse in seiner Heimat im Norden hatten sich bereits so entwickelt, dass sie, was die Bezeichnung und Position eines *sayyid* betrifft, sich denen im Süden angenähert haben. Der *sayyid* ist damit ein tribaler Anführer, dessen Funktion sich vielleicht eher auf den inneren Bereich des Stammes beschränken kann, aber nicht muss. Auf das Gebiet der Religion hat sich der Einfluss eines derartigen *sayyid* nicht erstreckt.

sayyid im gegenwärtigen Jemen

Im heutigen Jemen wird das Wort *sayyid* neben seiner allgemeinen Bedeutung als „Herr“ im Speziellen für die Angehörigen der religiös und genealogisch legitimierten Oberschicht gebraucht, deren Mitglieder ihre Abstammung üblicherweise von der Familie des Propheten Muḥammad ableiten. Es bleibt in seinem engeren Bedeutungsinhalt der religiösen Oberschicht vorbehalten und wurde neben der *kafā'a*, der Ebenbürtigkeit von Heiratspartnern, der Genealogie und der religiösen Spezialisierung zu einem wichtigen Mittel der Abgrenzung dieser gesellschaftlichen Schicht sowohl im Norden des Jemen wie auch im Ḥaḍramawt.

Das bedeutet für den Norden des Jemen folgendes: Irgendwann zwischen der Zeit, als die Vertreter dieser religiösen Oberschicht am Ende des 9. Jahrhunderts, ab 897 u.Z., in größerer Anzahl zunächst in die größtenteils tribal organisierte Umgebung der Stadt Ṣa'da kamen und dabei die islamische Glaubensrichtung der Zaydīya mitbrachten, und der Zeit danach muss die Bezeichnung *sayyid* vom tribalen Führungsbereich auf die Vertreter dieser Schicht übergegangen sein. Es ist schwer vorstellbar, dass dies ohne Differenzen abging, da es ja auch entschiedene Gegner der ersten Imame und ihrer Begleitung gab, die diese Veränderung sicher nicht ohne Widerspruch über sich ergehen ließen. Der bereits genannte Autor al-Hamdānī war einer dieser Gegner, und vielleicht hielt er auch aus diesem Grund eher an der tribalen Bedeutung des Wortes *sayyid* fest. Überliefert ist jedenfalls von den Differenzen um das Wort *sayyid* zu dieser Zeit nichts, von zahlreichen Kämpfen und Auseinandersetzungen wird jedoch berichtet. Es war dies eine Zeit, in der die Abgrenzungen zwischen den sozialen Kategorien zumindest teilweise neu ausgehandelt werden mussten. Genau dasselbe musste auch mit dem Wort *sayyid* geschehen sein: die einen konnten sich nicht mehr so nennen und mussten sich damit abgeben, die anderen beanspruchten den Titel für sich und setzten sich damit durch. Wie

das im Einzelnen vor sich ging, kann nicht nachvollzogen werden. Seitdem werden jedenfalls tribale Führungspersönlichkeiten *šayḥ* mit den Pluralen *šuyūḥ* oder *mašāyih* genannt. Auch hier hat ein Wort mit einer allgemeinen Bedeutung (alter Mann, Lehrer) eine spezielle Bedeutung erhalten.

Im Ḥaḍramawt trafen Mitglieder der Familie des Propheten ab 952 ein. Man muss annehmen, dass sich hier Ähnliches abspielte wie im Norden, wenn auch mit anderen Beteiligten. Die ursprünglichen *sāda* waren hier Vertreter einer eigenen gesellschaftlichen Kategorie, denen überwiegend religiöse Aufgaben zugeteilt waren (SERJEANT 1954: 176; 1957: 11ff zu den *mašāyih*). SERJEANT meint weiters: „Many Mashā'ikh families must remount to pre-Islamic times, even if other families have subsequently been accepted into this class over the centuries.“ (1954: 176) Sie sind durch die Mitglieder der Familie des Propheten, die sich hier Bā 'Alawī nennen, zum Teil aus ihren ursprünglichen Aufgabenbereichen verdrängt worden, zum Teil agieren die alten religiösen Spezialisten, die jetzt *mašāyih* genannt werden, und die neuen *sāda*, die sich auch als Bā 'Alawī bezeichnen, in den selben Bereichen. Die neuen *sāda* haben die *mašāyih* also zum Teil verdrängt, zum Teil haben sie mit ihnen kooperiert. Für die Bevölkerung des Ḥaḍramawt müssen die Bā 'Alawī *sāda* zunächst nur wie ein neu eingetroffener Teil der *mašāyih* gewirkt haben, was sich auch aus einem Sprichwort ergibt, das Serjeant zitiert (1957: 14): *aš-šayḥ šayḥ wa-s-sayyid ayš min taḥiṣa*, „Ein *šayḥ* ist ein *šayḥ*, aber was für ein Ding ist ein *sayyid*?“ Auch hier mussten die für gewöhnlich höchst bewerteten sozialen Gruppen neu geordnet werden, und aus dem Ḥaḍramawt gibt es Nachrichten über Rivalitäten und Feindschaften zwischen *mašāyih* und *sāda*, die zum Teil bis in die jüngste Zeit andauerten. Auch in diesem Fall lässt sich am Gebrauch des Wortes *sayyid* bzw. *musawwad*, das im Ḥaḍramawt noch immer verwendet wird (SERJEANT 1957: 3), die Geschichte dieser gesellschaftlichen Veränderungen nachzeichnen.

sayyid in Indonesien

Die sozialen Verhältnisse ihrer Heimat brachten die ḥaḍramitischen Auswanderer auch nach Südostasien, vor allem nach Indonesien mit. Verbindungen zwischen dem Jemen und diesem weit entfernten Teil der Welt gab es schon lange. So schreibt der für gewöhnlich IBN AL-MUĠĀWIR (1986: 81; schrieb in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts) genannte, aus dem Osten der islamischen Welt stammende Reisende über die Insel Java, als er in Zabīd in der jemenitischen Tihāma einen *kādī*-Baum (*Pandanus odoratissimus*) erblickt, von dem er gehört hat, dass es ihn auch auf der Insel Java

gibt. Auch aus den Handbüchern jemenitischer Seefahrer des 16. Jahrhunderts geht hervor, dass die Fahrt ins heutige Indonesien unter Ausnutzung der Monsunwinde bereits möglich war und auch unternommen wurde. Weiters bilden auch die javanischen Gründerväter des Islam, die als erste den Islam nach Java gebracht haben sollen, die sogenannten *wali songo* („die neun Gottesfreunde“), eine wichtige, wenn auch größtenteils legendäre Verbindung zwischen dem Ḥaḍramawt und Java. Sie sollen ab dem 15. Jahrhundert auf der Insel gewirkt haben. Zumindest von Seiten der ḥaḍramitischen Zuwanderer als aus dem Ḥaḍramawt stammend gesehen, haben sie eine ḥaḍramitische *sāda*-Genealogie erhalten, die jedoch bei einem Teil dieser neun heiligmäßigen Männer ins Reich der Legende gehören dürfte.

Dass es schon bald Seefahrten vom Jemen in das spätere Indonesien gab, scheint gesichert zu sein; dass und ob jedoch sich bereits damals einzelne Ḥaḍramis als Kaufleute z.B. auf der Insel Java auf Dauer niederließen, bleibt fraglich. Gesicherte Nachrichten über dauerhafte Ansiedlungen von Ḥaḍramis auf Java in größerer Zahl gehen zurück in die Zeit der intensiveren Präsenz von holländischen Beamten im Inselreich, d.h. ins späte 18. und ins 19. Jahrhundert. In größerem Ausmaß fassbar werden die Einwanderer aus dem Ḥaḍramawt erst durch die von den holländischen Kolonialbeamten verfügten Aufenthaltsbeschränkungen (*wijkenstelsel*), die vor allem die Chinesen und die Ḥaḍramis auf Java dazu zwangen, in je eigenen Stadtvierteln in bestimmten Städten meist an der Nordküste der Insel zu wohnen. Auch Reisebeschränkungen (*passenstelsel*) wurden ihnen auferlegt. Dies führte zunächst bei den Chinesen zu einem näheren Zusammenrücken und zu gemeinsamen Aktionen, also kurz gesagt zu einer Verstärkung ihres Zusammengehörigkeitsgefühls. Sie gründeten im März 1900 eine „Vereinigung der Chinesen in Batavia“ (jetzt Jakarta; Tiong Hoa Hwe Koan Batavia), die eine religiöse Reform der konfuzianisch orientierten Chinesen in Batavia zum Ziel hatte. Dieses Auftreten der Chinesen führte zu entsprechenden Reaktionen auf Seiten der Ḥaḍramis: Sie schlossen sich ca. 1901 zunächst in Jakarta zur *ḡam‘īyat al-ḥayr* (etwa: „wohl-tätige Gesellschaft“) zusammen, deren Programm in vielem an die genannte Vereinigung der Chinesen erinnerte (MOBINI-KESHEH 1999: 35ff).

Schon bald entstanden ähnliche Organisationen der Ḥaḍramis in anderen Städten. Diese Vereinigungen machten es sich u.a. zur Aufgabe, eigene Schulen zu gründen, um den Nachkommen eine passend erscheinende Bildung vermitteln zu können. Aufkommende Nationalismen nicht nur in Indonesien, sondern in ganz Südostasien halfen mit, Abgrenzungen zu erleichtern bzw. zu verstärken. Dazu kamen noch etwa seit den 1870er-Jah-

ren Reformbestrebungen in islamischen Ländern. Vor allem die in Ägypten von Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh und ihren Anhängern wie Rašīd Riḍā getragene mit ihrem einflussreichen, 1898 gegründeten Organ al-Manār („Der Leuchtturm“) gewann in Indonesien großen Einfluss. Als man für die Schule der *ġam‘īyat al-ḥayr* in Batavia passende, gutausgebildete Lehrer suchte, wurde neben anderen der Sudanese Aḥmad as-Sūrkatī eingeladen, der im Jahr 1911 in Indonesien eintraf. Doch schon 1913 brach ein folgenschwerer Konflikt auf: as-Sūrkatī, der in Kairo an der al-Azhar-Universität sowie in Mekka ausgebildet worden war, war vor allem durch seinen Aufenthalt in Ägypten überzeugt von der Idee, dass der Islam, wie er ihn in Indonesien v.a. unter den Ḥaḍramis vorfand, Reformen dringend nötig hatte. Er wurde zu einer Heirat zwischen einer aus einer *sāda*-Familie stammenden Frau mit einem Nicht-*sāda* Mann befragt, die er letzten Endes als legal bezeichnete. Genau damit traf er auf eine der wichtigsten Stützen der *sāda*-Identität, nämlich das Prinzip der *kafā'a*, das die *sāda* im Ḥaḍramawt so interpretierten: Eine aus einer *sāda*-Familie kommende Frau sollte nur mit einem *sayyid* verheiratet werden, ein *sayyid* jedoch kann – unter bestimmten Umständen – auch eine Ehe mit einer nicht-*sāda* Frau schließen. Mit dieser Entscheidung hatte es sich as-Sūrkatī mit seinen Arbeitgebern oder zumindest mit den konservativen *sāda* unter ihnen verscherzt, was dazu führte, dass er 1914 von seiner Position als Lehrer zurücktrat. Mit seinen Anhängern, die zum grossen Teil nicht aus *sāda*-Familien stammten, gründete er die 1915 staatlich anerkannte und reformorientierte *ġam‘īyat al-iṣlāḥ wa-l-iršād al-‘Arabīya*, die bis jetzt existiert, wobei das „al-‘Arabīya“ am Schluss später durch „al-Islāmīya“ ersetzt wurde, um zu signalisieren, dass die Institutionen dieser Organisation (Schulen, Krankenhäuser, Waisenhäuser), nicht nur für Ḥaḍramis, sondern für alle Indonesier offen stehen. Die Reformorientiertheit der Vereinigung „al-Irsyad al-Islamiya“ (so in Indonesien heute) mündete in eine strikte Ablehnung der Privilegien der *sāda* wie auch der äußeren Zeichen dafür, z.B. das Küssen der Hände (*taqbīl al-yad*), die Ebenbürtigkeitsregelung bei Heiraten (*kafā'a*), die als unerlaubte Neuerung (*bid‘a*) angeprangerte Verehrung von Gräbern und Toten und die Verwendung des Wortes *sayyid* ausschließlich für männliche Mitglieder der Familie des Propheten. Ausgegangen wurde dabei von der Forderung, dass im Islam alle Gläubigen gleich sind.

Den gleichsam von Verunreinigungen gesäuberten Islam fand man ideal verkörpert in der Zeit der Nachfolger (*aṭ-ṭābi‘ūn*) des Propheten, also in den idealisierten und verherrlichten Vorfahren (*ahl as-salaf*), weshalb diese Bewegung im Islam auch die Salafīya genannt wird. Die Vertreter

der anderen Seite, der Bā ‘Alawī oder der *sāda*, reagierten erwartungsgemäß heftig: „Die Organisation al-Iršād ist meiner Ansicht nach keine rein arabische Organisation. Dafür gibt es zu viel afrikanisches Blut unter ihren Mitgliedern,“ meinte etwa der *sayyid* Muḥammad b. ‘Abdallāh al-‘Aṭṭās 1932 vor dem *Volksraad*, wobei klar ist, gegen wen dieser Ausspruch persönlich gerichtet war. Die dunkle Hautfarbe as-Sūrkatīs wurde öfters als Argument gegen ihn gebraucht (zu den wertenden Wahrnehmungen der Hautfarbe siehe den Beitrag von Ines KOHL in diesem Band). Die Gegner schlugen mit ähnlichen Diffamierungen zurück: „Die ‘Alawis kamen [in den Ḥaḍramawt] als Löwen im Schafspelz und als Wölfe in Gestalt von Lämmern.“ (cf. MOBINI-KESHEH 1999: 91–107). Auch das Argument, die *sāda* seien gar keine richtigen Ḥaḍramis, weil sie ja letztlich aus dem Norden kamen, spielte in den Streitigkeiten eine Rolle, wie auch, dass es ursprünglich die *sāda* waren, die eine Art von sozialen Schichten und damit Unruhe und Zwietracht in den Ḥaḍramawt brachten. Die Anhänger der Organisation al-Iršād bezeichneten einander konsequent mit *sayyid*, was natürlich anfangs jedes Mal zu Konflikten mit anwesenden *sāda* führte. Mittlerweile scheinen die Wogen jedenfalls relativ geglättet, die *sāda* nennen sich lieber ‘Alawis oder *ḥabīb* (eigentl. „der [von Gott] Geliebte“, pl. *ḥabā’ib*).

Auffallend ist bei diesen Vorgängen, wie die Erfahrung der Fremde auf die traditionellen Schichten der ḥaḍramitischen Gesellschaft wirkt: Im Bemühen, ihre religiös untermauerten Privilegien zu erhalten, tendiert die Oberschicht, in diesem Fall die *sāda*, dazu, sich abzuschotten, und entwickelt zumindest teilweise einen starken Konservatismus, während für die unteren sozialen Schichten das gesellschaftliche Gebäude zu wanken beginnt. Das ist exakt eine der Situationen, in denen die Grenzen zwischen den Schichten neu ausgehandelt bzw. neu definiert werden müssen. Dass dies nicht nur bei den Ḥaḍramis in Indonesien der Fall ist, zeigt Paul DRESCH für den Norden des Jemen, wenn er darüber schreibt, wie die Erfahrung des von außen unterstützten Bürgerkriegs in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung der *sāda* als soziale Schicht und nicht primär als Gelehrte und heiligmäßige Leute ermöglichte. Verstärkt wurde dieser Prozess durch die Anwesenheit einer neuen sozialen Gruppe im Land:

Yemeni workers who had returned from abroad soon after the coup [dem Ende des Bürgerkriegs und der Royalisten] and, based in the cities, now pinned their hopes for a better life on Arab nationalism and the promise of socialism. From their point of view, shaykhs and tribesmen, whether royalist or republican, seemed a throw-back to the ‘feudal’ age [...]. (DRESCH 1993: 248)

An Hand der Vorgänge in Indonesien lässt sich aufzeigen, wie, beeinflusst durch den Aufenthalt in der Fremde und die dadurch neu gewonnenen Erfahrungen, die gewohnten sozialen Kategorien unsicher werden. Die Bedeutung der Anrede *sayyid* und damit zugleich die traditionelle Situation der *sāda* wurde in Frage gestellt und unsicher, das Verhältnis der gesellschaftlichen Gruppen zueinander musste neu ausgehandelt werden. Da die soziale Stellung der *sāda* vor allem religiös legitimiert war – durch Abstammung und religiöse Spezialisierung – wurde auch hauptsächlich mit religiösen Argumenten gegen sie argumentiert, im speziellen mit der Forderung, dass im Islam alle Gläubigen gleich sein sollten. Dazu kamen später auch Argumente wirtschaftlicher und sozusagen ethnischer Art – die *sāda* waren ursprünglich gar keine Ḥaḍramis.

sayyida: Die weibliche Form des sayyid

Die weibliche Seite dieser hier erwähnten Bezeichnungen erfuhr eine auffallend andere Entwicklung. Im tribalen Umfeld vor dem Auftreten der *sāda* im Norden des heutigen Jemen wurden mit *sayyida* Frauen bezeichnet, die offensichtlich aus traditionell führenden Familien stammten. Ihre Väter, Brüder und andere Verwandte waren auf jeden Fall *sāda* und *ru'asā'*, gehörten also zur tribalen Anführerschaft. Aus den beiden Stellen, an denen AL-HAMDĀNĪ eine *sayyidat an-nisā'* erwähnt (1980: 143,17 und 179,3f), geht leider nichts näheres über die gesellschaftliche oder sonstige Funktion dieser Frauen hervor, sodass man nur annehmen kann, dass diese Frauen eine den Männern bzw. ihren männlichen Verwandten ähnliche führende Rolle, nur beschränkt auf die Frauen, spielten. Bei welchen Gelegenheiten diese ihre Rolle zum Tragen kam, darüber ist den spärlichen Belegen nichts zu entnehmen. Dazu kommt, dass die beiden in den Genealogien AL-HAMDĀNĪS nur bei den Ḥimyar vorkommen, und diese stellen ein genealogisches Konstrukt dar, durch das vermutlich ursprünglich nicht tribal organisierte Gruppen aus dem alten Südarabien (mit Ḥimyar werden für gewöhnlich die alten Südaraber bezeichnet) nachträglich eine den tribalen ähnliche Genealogie erhielten. Letztendlich könnten diese Frauen damit Vertreterinnen einer ursprünglich nicht tribalen, altsüdarabischen Institution sein. Eine weitere Tatsache gibt jedoch in diesem Zusammenhang zu denken: Das Wort *sayyida* ist nicht, wie die männliche Form *sayyid*, in paralleler Form aus den tribalen Verhältnissen auf die Frauen der *sāda* aus der Familie des Propheten übergegangen. Diese wurden und werden vielmehr bis heute meist *šarīfa* genannt, hier wird also das weibliche Gegenstück von *šarīf* („der Edle“) verwendet. Daraus könnte man bei gebotener Vorsicht schlie-

Ben, dass sich die Rollen der früheren *sayyida* und der späteren *šarīfa* grundlegend unterschieden. Man könnte daran denken, dass sich die *sayyida* vielleicht mehr in der Öffentlichkeit aufhielt, als es der *šarīfa* von ihrer Religion bzw. von ihrem Ehemann oder Vater her gestattet war. In dieser im Vergleich zum männlichen Bereich unterschiedlichen Entwicklung bei den Frauen könnte sich eine Verschiebung in der sozialen Rolle der Frauen abzeichnen: Die Segregation der Geschlechter gab es wahrscheinlich schon vor dem verstärkten Auftreten der *sāda* im Jemen, zumindest könnte man al-Hamdānīs äußerst knappe Angaben zum Thema *sayyida* so deuten. Mit den *sāda* gemeinsam kam dann verstärkter Einfluss des Islam, der diese Segregation zumindest für ihre Frauen und Töchter verstärkte.

Zusammenfassung

Das Wort *sayyid* machte eine lange und abwechslungsreiche Geschichte durch. Es bezeichnete in seiner Entwicklung immer Führungspersönlichkeiten: einmal Angehörige einer Oberschicht, die hauptsächlich religiös legitimiert war oder, wenn dies nicht der Fall war, Angehörige von Stammesgruppen, die in ihrer Umgebung eine führende Rolle spielten. Überregionale Kontakte spielen bei Übergängen der Verwendung des Wortes von einer Gruppe auf eine andere eine wichtige Rolle: Das Eintreffen der *sāda* im nördlichen Jemen zusammen mit dem ersten Imam, wo nordarabische auf süd-arabische Verhältnisse trafen, bewirkte einen Übergang von der Verwendung für tribale Anführer auf die Repräsentanten der Schicht der Nachkommen des Propheten. Fast parallel dazu verliefen wenig später die Ereignisse im Süden, nur dass hier die Funktionen, wenn auch vielleicht nicht die Bezeichnung von den ursprünglichen religiösen Spezialisten auf die neu eingetroffenen überging. In der indonesischen Diaspora (und nicht nur dort) war es der Kontakt mit der jeweiligen Gastgesellschaft, der die traditionellen Verhältnisse, wie sie aus dem Ḥaḍramawt bekannt und gewohnt waren, unsicher werden ließ. Diese Auseinandersetzungen zwischen konservativen Repräsentanten der *sāda* und reformorientierten Gruppierungen unter der ḥaḍramitischen Diaspora wirkten ihrerseits wieder in den Ḥaḍramawt zurück, es kam auch dort zu Auseinandersetzungen zwischen ähnlich gesinnten Gruppierungen. Zumindest was das Wort *sayyid* betrifft, scheinen die Probleme nun gelöst zu sein: die Verwendung des Wortes ist weitestgehend „demokratisiert“, die ursprüngliche Problematik spielt keine Rolle mehr.

Das Wort *sayyid* scheint auf jeden Fall als Anrede für führende Persönlichkeiten lange Zeit eine besondere Attraktivität ausgeübt zu haben.

Diese Attraktivität überschritt im 11. Jahrhundert die Grenzen der islamischen Welt: In der Zeit der Reconquista in Spanien zeichnete sich ein gewisser Rodrigo Díaz de Bivar im Kampf gegen die Muslime aus, worauf er den Ehrennamen *el Cid Campeador* erhielt. Er wurde rasch zur Legende und u.a. in einem Epos sowie einer Tragödie von Corneille verherrlicht. Die Bezeichnung *El Cid* ist jedoch nichts anderes als das arabische *as-sayyid* mit dem Artikel, und das Wort *Campeador* (aus Lateinisch *campi ductor*, „Anführer im Feld“) zeigt, dass die genaue, aus dem tribalen Bereich kommende Bedeutung von *sayyid* auch bestens bekannt war (CARDINI 2000: 61).

Literaturverzeichnis

- AL-‘ABBĀSĪ AL-‘ALAWĪ, ‘Alī b. Muḥammad 1981: *sīrat al-Hādī ilā l-Ḥaqq Yahyā b. al-Ḥusayn*. Ed. Suhayl Zakkār, 2. Aufl. Beirut
- AL-HAMDĀNĪ, al-Hasan b. Aḥmad 1954/65: *kitāb al-iklīl. al-ḡuz’ al-awwal. Al-Hamdānī. al-Iklīl. Erstes Buch*. Ed. Oscar Löfgren, Uppsala, Wiesbaden etc. (= Bibliotheca Ekmaniana Universitates Regiae Upsaliensis)
- AL-HAMDĀNĪ, al-Hasan b. Aḥmad 1980: *kitāb al-iklīl. al-ḡuz’ at-tānī*. Ed. Muḥammad b. ‘Alī al-Akwa’ al-Hiwālī, Baghdad
- CARDINI, Franco 2000: *Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses*. München (ital. Original: *Europa e Islam. Storia di un Malinteso*, Roma-Bari 1999)
- DRESCH, Paul 1993: *Tribes, Government, and History in Yemen*, Oxford
- HEISS, Johann 1998: *Tribale Selbstorganisation und Konfliktregelung. Der Norden des Jemen zur Zeit des ersten Imams (10. Jh.)*, Diss. Wien
- HENNINGER, Joseph 1959/1989: *La société Bédouine ancienne*, in: GABRIELI, FRANCESCO (ed.): *L’antica società beduina – La société bédouine ancienne – Ancient Bedouin Society – Die albeduinische Gesellschaft. Studi di W. Dostal, G. Dossin, M. Höfner, J. Henninger, F. Gabrieli*, Roma, 69–93 (= Studi Semitici 2), neu 1989 in: HENNINGER, Joseph: *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l’histoire culturelle de l’Arabie et de ses régions limitrophes*. Freiburg, Göttingen, 13–48
- IBN AL-MUĠĀWIR 1986: *ṣīfat bilād al-Yaman wa-Makka wa-ba’ḍ al-Ḥiḡāz al-musammā ta’rīḥ al-mustabṣir*. Ed. Oscar Löfgren, 2. Auflage, Beirut
- LAMMENS, P. 1919: *Le Culte des Bétyles*, in: Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale 17
- MOBINI-KESHEH, Natalie 1999: *The Hadrami Awakening. Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900–1942*, Ithaca, New York (= Studies on Southeast-Asia 28)
- PARET, Rudi 1976: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*. 4. Aufl. Stuttgart, Berlin etc.
- SERJEANT, R. B. 1954: *Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt*, in: Le Muséon 67, 121–179
- SERJEANT, R. B. 1957: *The Saiyids of Ḥaḍramawt*, London

WEHR, Hans 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch*, 5. Aufl., unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch neu bearbeitet und erweitert, Wiesbaden