

WALTER DOSTAL

### 3. Gesellschaft

#### 3.1. DAS VERWANDTSCHAFTSSYSTEM

Den Schlüssel für ein Verständnis der sozio-ökonomischen Verhältnisse bildet das Verwandtschaftssystem, das beiden Stämmen des Erhebungsgebietes durch die patrilineare Deszendenz geprägt ist; es gründet sich demnach auf die soziale Geltung der genealogischen Kontinuität vom Vater auf die Agnaten mit allen aus dieser Konzeption resultierenden wirtschaftlichen, legalen und politischen Folgen. Um die Ausformung dieser Patrilinearität zu begreifen, haben wir unser Augenmerk auf die Verwandtschaftsbezeichnungen zu richten. Festgestellt wurde ein mit der „arabischen“ Kusine-terminologie verbundenes Nomenklatursystem und eine mit der „hawaiischen“ Kusine-terminologie vergesellschaftete Variante.<sup>1</sup> In diesem Kontext ist ein bemerkenswerter Punkt herauszustellen, an dem die patrilineare Durchdringung der Gesellschaft erschließbar wird. Dieser Sachverhalt betrifft die zweifelsfreie patrilineare Prägung aller festgestellten Siedlungsmuster im Erhebungsgebiet.<sup>2</sup>

##### 3.1.1. DAS VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGISCHE SYSTEM (REFERENZTERMINI) VERKNÜPFT MIT DER „ARABISCHEN“ KUSINENNOMENKLATUR

###### 3.1.1.1. *Blutsverwandte*

G.0, EGO-Generation<sup>3</sup>

Br. älter	akh kabīr
Br. jünger	akh ṣaghīr
Sw. älter	ukht kabīra
Sw. jünger	ukht ṣaghīra
VaBrSo	walad al-‘amm, ibn al-‘amm
VaBrTo	bint al-‘amm
VaSwSo	walad al-‘amma, ibn al-‘amma

<sup>1</sup> Zum Begriff „arabische“ Kusinenbezeichnung: ich ziehe diesen Begriff gegenüber dem von Murdock 1966: 224 verwendeten Terminus „sudanesischer“ Typus vor, da er den Gegebenheiten in den arabischen Gesellschaften präziser entspricht. Murdock definiert den „sudanesischen“ Typus folgendermaßen: „*FaSiDa and MoBrDa called by different terms and terminologically differentiated also from sisters, parallel cousins, aunts, and nieces; usually but not always associated with descriptive terminology*“.

<sup>2</sup> Heiß: Anhang 9.2.

<sup>3</sup> Abkürzungen: Br = Bruder, Fr = (Ehe-) Frau, Ma = (Ehe-) Mann, Mu = Mutter, So = Sohn, Sw = Schwester, To = Tochter, Va = Vater.

VaSwTo            bint al-‘amma  
 MuSwSo            walad al-khāla, ibn al-khāla

MuSwTo            bint al-khāla  
 MoBrSo            walad al-khāl, ibn al-khāl  
 MoBrTo            bint al-khāl

(\* anstelle von ibn wird allgemein walad gebraucht, ausgenommen bei den B. Khurays, al-Rifā‘a/Ghāmid)

G. + 1, erste aufsteigende Generation:

Va                ab  
 Mu                umm  
 VaBr             ‘amm  
 VaSw             ‘amma  
 MuSw             khāla  
 MuBr             khāl

G. + 2, zweite aufsteigende Generation:

VaVa             jadd  
 VaMu             jadda  
 MuVa             jadd  
 MuMu             jadda

G. – 1, erste absteigende Generation:

So. älter         ibn, walad kabīr  
 So. jünger        ibn, walad ṣaghīr  
 To. älter         bint kabīra  
 To. jünger        bint ṣaghīra  
 BrSo             walad al-akh, ibn al-akh  
 BrTo             bint al-akh  
 SwSo             walad al-ukht, ibn al-ukht  
 SwTo             bint al-ukht

### 3.1.1.2. Affinal Verwandte

MaBr             ḥāma  
 BrFr             ḥāmat  
 SwMa, FrSw     raḥima, nasība  
 MaSw, SwBr     raḥim, nasīb, ‘ānī’  
 MaVa, FrVa     ‘amm  
 MaMu, FrMu     ‘amma

(\* raḥim/raḥima wird ausgenommen von al-Rifā‘a/Ghāmid, wo nasīb/nasība üblich ist, gebraucht. Zusätzlich ist der Terminus ‘ānī von den Balshaham/Shumrān und B. ‘Adwān belegt; auch von den B. Shihr bezeugt, cf. Aleshban: 161).

*Kommentar:*

1. In G. + 2, in der zweiten aufsteigenden Generation, konstatieren wir die terminologische Zusammenfassung (merging-Prinzip) der patri- und matrilinearen Großeltern bei

Berücksichtigung des Geschlechtsunterschiedes: VaVa = MuVa und VaMu = MuMu. Diese genealogischen Verbindungsglieder werden strukturell als gleichwertig betrachtet.

2. In G. + 1, in der ersten aufsteigenden Generation, sind die Verwandtschaftsbezeichnungen nach der „bifurcate collateral“-Regel konstruiert:

Va//VaBr//MuBr

Mu//MuSw//VaSw

Den Termini für patri- und matrilaterale Verwandte dieser Generation liegt jeweils die gleiche Wortwurzel zugrunde, wobei durch die Femininendung die weibliche Verwandte bezeichnet wird: ‘amm = VaBr, ‘amma = VaSw, khāl = MuBr, khāla = MuSw.

3. In G.0, der Generation von EGO, gebraucht man für die kollateralen Verwandten deskriptive Termini, z. B. ibn al-‘amm, Sohn des VaBr., das heißt, daß diese Termini sich nach den Bezeichnungen der G. + 1 orientieren: VaBrSo/To, VaSwSo/To, MuSwSo/To und MuBrSo/To.
4. Das Kriterium des relativen Alters, also der Seniorität und Juniorität, wird in der EGO-Generation und der absteigenden Generation nur durch die Adjektiva alt (kabīr) und jung (saghīr) zum Ausdruck gebracht.
5. Die übliche Bezeichnung für Schwiegereltern: ‘amm, ‘amma, kann aus der bevorzugten Parallelkusinenheirat abgeleitet werden.

### Interpretation

Für die Bestimmung des typischen Deszendenz-Konstrukts, also der im kognitiven Bereich der Menschen wurzelnden Vorstellung, nach der Verwandtschaft konzipiert ist und die einer menschlichen Gruppe ihre soziale Orientierung vorgibt, ist es zunächst opportun, den Sinngehalt der Wortwurzeln folgender relevanter Termini aus dem Bereich der Blutsverwandten aufzuzeigen: jadd (VaVa, MuVa), ‘amm (VaBr) und khāl (MuBr).<sup>4</sup> Semantisch umschreibt die Wortwurzel von „jadd“ Vorgänge des Erneuerns, die von „‘amm“ das Umfassen und die von „khāl“ Handlungen des Gewährens. Demnach erweisen sich die Vorstellung über die gesellschaftliche Bedeutung des sozialen Reproduktionsprozesses (jadd), über den Zustand des Verbundenen, Zusammengefügten (‘amm) und über die Handlungen des Gewährens sozialer Beistandsverpflichtungen (khāl) als die konstitutiven Inhalte der Konzeption von Blutsverwandtschaft. Ergänzt werden diese Vorstellungsinhalte von Blutsverwandtschaft durch die semantische Bedeutung der Termini für affinale Verwandte, ḥām/ḥāma, raḥim/a, nasīb/nasība. In der Bezeichnung ḥām – die Wurzelbedeutung verweist auf Handlungen des Schutzes, der Verteidigung – sind jene affinalen Verwandten hervorgehoben, die Schutz gewähren. Damit ist ein wesentliches Element in dem emischen Verstehen affinaler Beziehungen erkannt, nämlich, die Etablierung von Schutzverhältnissen durch Heiratsbeziehungen. Es ist sicherlich nicht zufällig, daß z. B. in alt-arabischen Gedichten der Ehemann seine Frau „jāratī“, meine Schutzbefohlene nennt.<sup>5</sup> Die Wurzelbedeutung des Wortes raḥim bezieht sich auf barmherzig sein, die von ‘anī ist mit Hilfeleistung verbunden. Der Sinngehalt des Terminus nasīb/nasība spielt jedoch nur auf den durch den rechtlichen Akt der Eheschließung begründeten Status der affinalen Beziehung an.

<sup>4</sup> Scheffler 1966: 542 passim.

<sup>5</sup> al-‘A’shā, Nr. 41, 1 (Geyer 1928: 183); ferner Wellhausen 1893: 450, Anm. 3.

Die im Punkt 1 des Kommentars aufgezeigte Merging-Konstruktion der Verwandtschaftsbeziehungen in G. + 2 für die Großeltern, VaVa = VaMu, MuVa = MuMu, exponiert die soziale Gleichwertigkeit der patri- und matrilinearen Verwandtschaftsgruppe EGO's. Diese terminologische Koinzidenz verweist auf den „amphoteretischen Kern“ dieses patrilinearen Verwandtschaftssystems.<sup>6</sup> Dieser reflektiert die legitimierten affinalen Beziehungen der an der Reproduktion beteiligten Partner und ihre abstammungsmäßige Gleichwertigkeit. Dieser „amphoteretische Kern“ ist gewissermaßen als die Basis in diesem Deszendenz-Konstrukt zu begreifen, auf der der Überbau ruht, als dessen konstitutives Element der Geltungsanspruch der patrilinearen genealogischen Verknüpfung fungiert. Aus dieser konzeptuellen Struktur leitet sich die Wertschätzung der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe und die Forderung nach gleichwertiger Deszendenz ab. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit findet diese Forderung im kafa'a-Prinzip ihren Ausdruck, demzufolge Heiraten nur zwischen abstammungsmäßig gleichwertigen Partnern erlaubt sind.<sup>7</sup> Mit anderen Worten: das kafa'a-Prinzip bewirkt jene obligatorische Endogamieregel, durch die Zwischenheiraten mit abstammungsmäßig unebenbürtigen Gruppen unterbunden werden.

### 3.1.2. VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGISCHE VARIANTE, VERGESELLSCHAFTET MIT DER „HAWAIIISCHEN“ KUSINENBEZEICHNUNG

Diese verwandtschaftsterminologische Version ist von den B. Kabir (Ghāmid) belegt, dürfte aber wahrscheinlich weiter verbreitet sein.<sup>8</sup>

Gegenüber dem oben dargestellten Nomenklatorsystem finden wir nur Divergenzen in G.0, also in der Generation von EGO. Alle kollateralen Verwandten EGO's in seiner Generation werden, nach dem merging-Prinzip gebildet, als Geschwister bezeichnet: männlich = akh, weiblich = ukht; das heißt, daß die Bezeichnungen für Kreuz- und Parallelvettern/basen mit den Geschwistern äquivalent sind:

Br = VaSwSo, VaBrSo, MuSwSo, MuBrSo

Sw = VaSwTo, VaBrTo, MuSwTo, MuBrTo.

<sup>6</sup> Zum Begriff „amphoteretischer Kern“ s. Dostal 1989. Dieser Terminus bezieht sich auf die Zweiseitigkeit der Abstammung in unilinearen Deszendenzsystemen.

<sup>7</sup> Zum kafa'a-Prinzip in der alt-arabischen Gesellschaft s. Bravmann 1972: 301–310.

<sup>8</sup> Eine Variante des „hawaiischen“ Typus wird von den Tiefland-Gruppen der B. Shihir berichtet, die der Autor als solche nicht klassifiziert (Aloshban 1987: 161). Allerdings hinterläßt die Art und Weise der Datenwiedergabe einige Unklarheiten, da die „hawaiischen“ Bezeichnungen synchron zu „arabischen“ Kusinenbezeichnungen angeführt sind, z. B.: VaBrSo = walad 'amī, akhoy; VaBrTo = bint 'amī, ukhtī (sic! Transkription nach Aloshban). Für die matrilinearen Kreuz- und Parallelkusin gibt er als Termini „nasīb/nasība“ an. Bezüglich dieser Bezeichnungen führt er auf S. 160 aus: *“The term Nasīb or Nasība, implies marriage in Arabic, or in this case ‘marriageable relatives.’* Diese Inhaltsbestimmung hat er von Altorki 1980: 236 entlehnt, wo aber im Zusammenhang mit der Milchbruderschaft (riḍā'a) der Begriff nasab, heiratsfähige Person bezeichnet. Nasīb/nasība bezieht sich jedoch auf Verwandte, deren Status durch eheliche Beziehungen etabliert wurde. Warum aber mit nasīb/nasība sowohl matrilineare Parallelkusin als auch Kreuzkusin benannt werden, bleibt offen. Über die Termini „akh“ und „ukht“ für die patrilinearen Kreuz- und Parallelkusin vermerkt er: *“Informants indicated that they consider their agnatic relatives as brothers and sisters with whom marriage was not deemed preferable.”* (cit. opp.).

Dieser Konstruktionstypus erweist sich mit der „hawaiischen“ Kusinenbezeichnung (Murdock) kongruent.<sup>9</sup>

Für die Interpretation dieses Sachverhaltes ist es wichtig festzuhalten, daß die „hawaiische“-Kusinennomenklatur mit bilateralen, also kognatischen Verwandtschaftsordnungen korreliert.<sup>10</sup> Entscheidend für den vorliegenden Fall ist nun der Sachverhalt, daß diese Kategorie nur in der Generation von EGO nachgewiesen ist, jedoch nicht mit den Verwandtschaftsbezeichnungen in G+1 und G+2 korrespondiert. Dieses dichotome terminologische Verhältnis läßt den Schluß zu, daß das bei den B. Kabīr festgestellte Verwandtschaftsterminologische System eine Transformationsphase zu einer patrilinearen Verwandtschaftsordnung darstellt. Demnach wäre die „hawaiische“-Kusinennomenklatur als Survival einer früheren bilateralen Verwandtschaftsordnung zu deuten. Damit freilich ist die Diskussion noch nicht erschöpft. Man kann der vorangehenden Interpretation vorhalten, daß sie sich lediglich auf ein Beispiel stützt und die Frage außer acht gelassen hat, ob es sich hierbei um eine singuläre lokale Ausformung oder um ein im südwestarabischen Raum weit verbreitetes Phänomen handelt. Diesem Einwand will ich versuchen dadurch zu begegnen, indem ich die Ergebnisse zweier themenrelevanter Untersuchungen kurz umreiße. Es sind vor allem zwei Hypothesen, die mir geeignet scheinen, die aufgeworfene Fragestellung zu behandeln. Die erste besagt, daß sich bei einigen rezenten Gesellschaften in Südwestarabien Survivals von früheren kognatischen, bilateralen Verwandtschaftsordnungen nachweisen lassen.<sup>11</sup> In der zweiten Hypothese wird die Problematik der alt-südarabischen Verwandtschaftsordnung berührt. Die gegebenen Indizien lassen vermuten, daß in vor-dynastischer Zeit Südarabiens der Beginn zur Ausbildung der Patrilinearität von einem bilateralen Verwandtschaftssystem zu vermerken ist, die schließlich ihre völlige Ausformung in der dynastischen Zeit erfahren hat.<sup>12</sup> Im Lichte dieser Hypothesen sehe ich die aus dem südlichen Hījāz und ‘Asīr ermittelten Sachverhalte. Ich möchte meine Auffassung dahingehend zusammenfassen, daß sich diese Beispiele als Hinweise auf eine ursprünglich weitere räumliche Verbreitung bilateraler (kognatischer) Verwandtschaftsordnungen begreifen lassen. In dieser Perspektive lassen sich auch bestimmte soziale Phänomene verstehen, die mit dem sozialen Status assoziiert sind. Hier wäre hinzuzufügen, daß diese vor der Annexion dieses Gebietes in das saudiarabische Königreich in Funktion waren. Sie betreffen z. B. die Teilnahme von Frauen an den Versammlungen des Dorfrates, das Fehlen ihrer sozialen Segregation bei Tänzen oder ihre Eidesfähigkeit.<sup>13</sup> Das Letztere ist dem im Abschnitt „Gewohnheitsrecht“ dargelegten Dokument A zu entnehmen, wo in einer Stelle bezüglich der Verleumdung eines Mädchens, es hätte gegen die normative Vorschrift der Jungfräulichkeit verstoßen, festgehalten wird, daß allein ihre öffentlich abgegebene Erklärung genüge, um dieser entehrenden

<sup>9</sup> Zur Definition des „hawaiischen“ Typus s. Murdock 1966: 223: *“all cross and parallel cousins called by the same terms as those used for sisters.”*

<sup>10</sup> Murdock 1966: 229 f.

<sup>11</sup> Dostal 1990b: 151–174.

<sup>12</sup> derselbe 1989: 52 f.

<sup>13</sup> Informanten in al-Khalaf berichteten mir (1979), daß früher Frauen im Dorfrat mitbestimmt haben. Ähnliches erwähnt Burckhardt 1829: 451 von den Baqum in Taraba. Die besondere soziale Rolle der Frau bei den Tiefland-Gruppen der B. Shihr hebt Aloschban 1987: 160 hervor: *“in this context, it may be interesting to know that females in Jabal Tharban have more power in family affairs than in many other groups, especially in the highlands.”*

Verunglimpfung wirksam zu begegnen.<sup>14</sup> Zusammengefaßt läuft meine Auffassung darauf hinaus, die singulären Hinweise auf ein bilaterales Verwandtschaftssystem im Kontext mit den aufgewiesenen gleichen Indizien aus anderen Regionen des südwestlichen Arabien zu deuten und in diesem originären Bezug eine vielleicht frühe Ausformung von Verwandtschaftssystemen zu sehen, aus denen sich die Patrilinearität im Südwesten Arabiens entwickelt hat.<sup>15</sup>

Auf dem Hintergrund der bisher aufgedeckten Merkmale dieser Varianten patrilinearer Deszendenz ist naturgemäß zu fragen, in welcher Weise sich der Geltungsanspruch der Genitoren – Begründer von Haushaltsgemeinschaften – und der soziale Status der Frauen akzentuiert. Den Informanten zufolge, ist die Autorität der Ersteren durch folgende Kompetenzen begründet:

- Das Verfügungsrecht über die Produktionsmittel und das Einkommen seiner Haushaltsgemeinschaft. Dieser Rechtstitel impliziert die Entscheidung über alle notwendigen wirtschaftlichen Maßnahmen, wie Landerwerb und Landverkauf, Kreditaufnahme und Kreditgewährung, Vergabe der reziproken Hilfeleistungen (siehe Güterzirkulation), Bestimmung bzw. Übernahme von Verbindlichkeiten in bezug auf den Brautpreis etc.
- Die Übernahme von Schutzgarantien Nicht-Verwandten gegenüber (siehe Gewohnheitsrecht).
- Die Schiedsgewalt über die Angehörigen seiner Deszendenzgruppe. In diesen Kompetenzbereich fällt die Kontrolle über die Heiratsbeziehungen seiner Agnaten und Töchter. Der Vater eines Mädchens trifft seine Entscheidung nach der Opportunität der affinalen Verbindung, allerdings berücksichtigt er hierbei nicht nur die Meinung seiner Ehefrau, sondern auch den Willensentscheid seiner Tochter.<sup>16</sup> Eine Ausnahme zu dieser Verfahrensweise scheint das alleinige Entscheidungsrecht des Vaters des Mädchens bei den Zuhrān/Ghāmīd und. B. Sulaym zu bilden.

Die soziale Wertschätzung eines Vater kommt auch in jenen Regeln zum Ausdruck, die im Kontext mit einer Eheschließung stehen. So erhält der Brautvater folgende im Ehevertrag festgeschriebenen Geschenke seitens des Bräutigams; die qahawa, zu einer festgesetzten Zeit vor der Hochzeit und die ḥabwa. Die Übergabe der ḥabwa wird bei den B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmīd, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurayṣ praktiziert. Das Datenmaterial läßt vermuten, daß die Überreichung der ḥabwa in jenen Gesellschaften praktiziert wird, wo der Brautpreis direkt für die Braut bestimmt ist.

<sup>14</sup> „Und das Mädchen, das sich als Jungfrau bezeichnet, weiß es am Besten und sein (ihr) Wort steht dafür und seine (ihre) Entschädigung sind fünf Schmuckstücke“ (wa-anna-l-bint al-bikr muṣaddaqa ‘alā nafsihā wa-fāyatuhā khams ḥulī/ā).

<sup>15</sup> Die Ausbildung der Patrilinearität in Südarabien dürfte unabhängig von ihrer Entwicklung im Norden Arabiens erfolgt sein. In Südarabien erhielt die patrilineare Deszendenzordnung durch die Herausbildung zentralistischer Herrschaft verbunden mit der zunehmenden Entfaltung von Dynastien ihr Gepräge; ihren Ursprung dürfte sie aus einer bilateralen Verwandtschaftsordnung genommen haben (Dostal 1989: 52).

<sup>16</sup> Dostal 1967: 79, 81, 83f.

Unter dem Gesichtspunkt postnuptialer Residenz gesehen, wird die Geltung der Agnaten durch den *sharṭ al-ḥalīla*, einer Bedingung die im Ehevertrag festgehalten werden muß, deutlich.<sup>17</sup> Der *sharṭ al-ḥalīla*, von den B. ʿIsā bezeugt, betrifft gewissermaßen eine Ablösezahlung der Brautfamilie an den Bräutigamsvater für die geforderte uxori-lokale Residenz; das heißt, daß die Familie des Bräutigams mit diesem Geldbetrag auf den Anspruch auf die Arbeitskräfte, Sohn und Schwiegertochter, der in der meist befolgten patri-lokalen Residenz begründet ist, verzichtet. Es mag vielleicht vorteilhaft sein, hier auf eine weitere Vertragsmöglichkeit hinzuweisen, die die Wertschätzung der Frau auch als Arbeitskraft unterstreicht. Es handelt sich hierbei um den *muʾakhkhar*, die vereinbarte Restsumme des Brautpreises, die die Heirat wohl erlaubt, aber bestimmt, daß die Frau solange in ihrer väterlichen Haushaltsgemeinschaft verweilt, bis der Brautpreis vollständig erlegt worden ist (B. ʿIsā). Eine Alternative zu dieser *muʾakhkhar*-Bedingung bildet die Verheiratung des Bruders der Braut. Durch die übliche patri-lokale Residenzfolge tritt die Frau des Bruders in die väterliche Haushaltsgemeinschaft ein und ersetzt auf diese Weise die Arbeitskraft der Schwägerin, die nun trotz der *muʾakhkhar*-Bedingung die Erlaubnis erhält, bei ihrem Mann zu wohnen, obgleich die Bezahlung des Brautpreises noch nicht zur Gänze erfüllt ist.

Das Datenmaterial erlaubt nur wenige Aussagen über den sozialen Status der Frau. In Ergänzung zur den bereits genannten Sachverhalten wären noch hinzuzufügen:

- Die Rolle der Frau bei der Werbung. Sie betrifft zunächst die informellen Kontakte zwischen der Mutter oder Schwester des heiratswilligen Mannes mit der Mutter des Mädchens (B. ʿAmr, Balkhazmar, B. Ḥurayrah/Baydhān, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. Khurays, ʿAl Muqbil/Zahrān). Die Delegation der Brautwerber beim Vater des Mädchens kann auch durch die Mutter und Schwester des Mannes erweitert werden (B. ʿAbdillāh, B. ʿIsā).
- Die Teilnahme der weiblichen Familienmitglieder beider Seiten bei dem Gastmahl anläßlich einer akzeptierten Werbung; bei den B. ʿAbdillāh, B. Ḥurayra und B. Khurays nimmt auch die Braut teil.
- Die Überreichung eines obligaten Geschenkes an die Brautmutter (*kiswa*) nach der Hochzeitsnacht durch den Schwiegersohn.
- Das einem Mädchen zugestandene Entscheidungsrecht bei der Wahl des Ehepartners.
- Mitwirkung der Frauen an dem Markttausch.
- Die gemeinsamen Tänze von Frauen und Männern.<sup>18</sup>

Ich bestreite nicht, daß diese Angaben wenig zur Klärung des sozialen Status der Frau in diesen Gesellschaften beitragen; sie zu nennen war aber notwendig, um zumindestens einige Widersprüche in einer der patrilinearen Versionen aufzuweisen. Aufklärungsbedürftig sind nun die Heiratsregeln. Allgemein wird der patrilinearen Parallelkuzinenheirat der Vorzug gegeben; bei den B. ʿAbdillāh, B. ʿIsā und al-Marāhiba soll sie sogar obligatorisch gewesen sein.<sup>19</sup> In Übereinstimmung mit der obligatorischen Geltung der patrila-

<sup>17</sup> Zur Bedeutung von *sharṭ* im Zusammenhang mit Verbrüderung siehe Wellhausen 1897: 125.

<sup>18</sup> Dostal 1967: 144; derselbe 1990: 172.

<sup>19</sup> Zur Diskussion über die patrilineare Parallelkuzinenheirat siehe Dostal 1990a: 191, 205 passim und Anm. 42; ferner Conte 1991: 55 passim.



teralen Parallelkusinenheirat haben wir die hijra-Vereinbarung bei den zuletzt genannten Gesellschaften zu sehen. Die hijra – eine Sondervereinbarung im Ehevertrag – ist eine Ablösesumme für den VaBrSo, der damit auf die Heirat mit seiner patrilinealen Parallelkusine verzichtet. Die hijra wird folgerichtig für den Fall gefordert, wenn der Bräutigam nicht der gleichen Lineage entstammt. Auf diese Weise wird versucht, exogamen Heiratsintentionen entgegenzuwirken. Allerdings sollten wir vermerken, daß bei der Mehrzahl der Gesellschaften die patrilineale Parallelkusinenheirat lediglich präferentiell ist, wodurch exogame Heiraten nicht eingeschränkt werden. Es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß aus der „hawaiischen“ Kusinenterminologie die Neigung zur Exogamie resultiert, wie sie bei den B. Kabīr bezeugt wird.

### 3.2. DIE HAUSHALTSGEMEINSCHAFT

Der Aufbau dieser gesellschaftlichen Grundinstitution ist aus den Formen der Familienorganisation, den Kategorien der Ehe und den Mustern der postnuptialen Residenz zu erschließen. Die folgenden Angaben verstehen sich lediglich als eine Anführung sozialer Tatsachen, denn die Erhebungsmethoden haben die Durchführung quantitativer Stichproben ausgeschlossen, sodaß keine Daten für Angaben von Häufigkeitswerten verfügbar sind.

Drei Formen der Familienorganisation verdeutlichen die soziale Dimension der Haushaltsgemeinschaft: die *extended family*, die *fraternal joint family* und die *nuclear family*.<sup>20</sup> Die Entstehung von *fraternal joint families* ist durch den geringen Umfang der Erbmasse bedingt, wodurch die Existenz der Agnaten ernstlich gefährdet würde. Aus diesem Grunde schließen sich die Brüder nach dem Ableben des Vaters zu einer Haushaltsgemeinschaft zusammen.

Bezüglich der Ehekategorien dürften monogame Ehen häufiger als polygyne Ehen sein, eine Schätzung, die jedoch mit Angaben aus anderen Gesellschaften im Vorderen Orient korrespondiert.<sup>21</sup> Polygynie wird in der Form der non-sororalen praktiziert; in der Regel wohnen die Frauen in einem Haus, verfügen aber über einen eigenen Wohnraum. Die bereits im Abschnitt 1 dieses Kapitels erwähnte Präferenz der patrilinealen Parallelkusinenheirat ist im patrilinealen Deszendenzsystem intendiert, aber ökonomisch motiviert, insofern als durch diese Eheform versucht wird, der Aufteilung der Wirtschaftsmittel, als Folge der Segmentierungsprozesse, entgegenzuwirken.

Aus den Daten über postnuptiale Residenzformen ist ein auffallender Trend zur patrilokalen Residenz erschließbar; daneben wurden die folgenden festgestellt: virilokale, neolokale und auch uxorilokale.

Mit gebotener Vorsicht ließe sich der Idealtypus einer Haushaltsgemeinschaft als eine patrilokale erweiterte Familie mit vorwiegend monogamen Ehen skizzieren. Der Begründer einer Haushaltsgemeinschaft steht ihr mit allen von der Gesellschaft bereitgestellten Kompetenzen vor, fungiert auch als ihr wirtschaftlicher Leiter und bestimmt somit das Zusammenwirken der Mitglieder dieser Wirtschaftseinheit. Es sollte hier nicht unerwähnt bleiben, daß die geschlechtliche Arbeitsteilung, das technische Wissenspotential in

<sup>20</sup> Über Häufigkeitswerte aus einem südarabischen Sample, siehe Dostal 1985: 243.

<sup>21</sup> cf. Bybee 1978: 78 und die dort angegebene Literatur. Über eine Stichprobe aus südarabischen Gesellschaften siehe Dostal 1985: 61, 243.



den agrilokalen Produktionsbereichen und die Güterzirkulationsformen inklusive des Markttausches im Abschnitt „Wirtschaft“ behandelt werden.

### 3.3. RITES DES PASSAGES

Das mit den wichtigsten Lebensphasen eines Individuums verknüpfte Brauchtum, das hier behandelt werden soll, hat bemerkenswerte Veränderungen erfahren. Wesentlich wurde dieser Wandel der traditionellen Gestaltung dieses Brauchtums durch den Einfluß der von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb vertretenen Lehre, die von der Regierung unterstützt wird, bewirkt. Diese im Ansatz revivalistische Bewegung, deren erklärtes Ziel die Wiederherstellung eines Ideals der islamischen Gesellschaft war, also eine gesellschaftliche Neuorientierung anstrebt und bestrebt war, alle Bräuche und Sitten, die als nicht im Einklang mit diesem Idealbild stehend bewertet wurden, zu verändern. Aus diesem Grunde war es nur möglich, das alte Brauchtum als Überbleibsel in den rezenten Ausprägungen mosaikartig zu erfassen, ein Sachverhalt, der die fragmentarische Beschreibung bedingt. Der Entschluß, diese Daten dennoch vorzulegen, liegt in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung begründet. Auch der seit Beginn der Erdölförderung einsetzende westliche Einfluß ist z. B. im Hochzeitsbrauchtum gelegentlich festzustellen; er wird deutlich in der Verwendung von gedruckten Hochzeitskarten (Abb. 3). Nicht unerwähnt bleiben soll, daß der Brautpreis (mahr) und andere mit einer Heirat verbundenen Gütertransaktionen (Geschenke) gegenwärtig mit Geld abgelöst werden. Im folgenden werden von den rites des passages die Beschneidungsformen, Hochzeit und Geburt skizziert.

#### 3.3.1. BESCHNEIDUNG

Die Durchführung dieser operativen Eingriffe an Knaben und Mädchen ist kontextuell mit Initiationszeremonien zu begreifen, auch wenn diese originäre Vergesellschaftung gegenwärtig nicht deutlich genug zu erkennen ist. Den ursprünglichen sozialen und kultischen Sinngehalt der von den Arabern geübten Sitte reflektieren die für die Beschneidung verwendeten Termini, die bereits für die vorislamische Zeit bezeugt sind:

Khitān: von der Wurzel „khtn“ leiten sich khatan, khatana ab, die auf affinale Verwandte (FrVa, FrMu, FrBr, MaTo) verweisen, das Wort khutuna bezieht sich auf den Akt der Eheschließung;

ṭahar: die Bedeutung der Wurzel „ṭhr“ akzentuiert dagegen den Aspekt der kultischen Reinheit.<sup>22</sup>

Der Sinngehalt dieser Begriffe, also das emische Verständnis dieser Sitte, eröffnet uns zwei Dimensionen: die eine steht im Bezugsrahmen der Eheschließung, also mit dem für die Reproduktion der Gesellschaft vorgesehenen Gründungsakt; die zweite deutet auf den kultisch-religiösen Bereich hin, auf die kultische Reinheit. Bei dem gegenwärtigen Stand des Unwissens über die vorislamische Zeit scheint es unmöglich zu sein, diese Begriffsinhalte entweder als komplementäre oder konkurrierende Ansätze für eine Interpretation

<sup>22</sup> Zu „khtn“ s. Lane 1968, vol. 2: 703 f.; zu „ṭhr“ s. Lane P. 5: 1886; Piamenta 1990/91, vol. 2: 309. Über die Beschneidung in Arabien s. Wellhausen 1897: 175 f.; Wensinck 1979: 20 ff.; neuerdings Kister 1994; in byzantinischen Quellen z. B. Eusebius s. Shahīd 1984: 99.

zu behandeln. Auch der gegenwärtige Gebrauch beider Bezeichnungen im Erhebungsgebiet läßt keine weitere Schlußfolgerung zu, wie dies aus der nachstehenden Zusammenstellung ersichtlich wird:

*a) Termini für Knaben-Beschneidung:*

- ʔuhār, ʔihār (Thaqīf, B. Bishīr, B. Khurays, B. Kabīr, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, al-Rifaʿa);
- ʔuhāra (Thaqīf, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. ʿAmr, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān, al-Marahiba, B. Bishr);
- khatin, khitan (B. ʿAdwān, B. Fahm/Daws, B. Sulaym, B. ʿAmr, Balaḥmar, Āl Shuwāt/Qaḥṭān);
- khatāna (B. ʿĪsā); khutna (B. ʿAmr).

*b) Bezeichnungen für die Mädchen-Beschneidung:*

- ʔuhāra (Thaqīf, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Alqām al-Hūl, B. Bishr);
- khutna, khutāna (B. ʿAmr, B. ʿĪsā).

Dieser Befund ist ein guter Grund, der zur Vorsicht gegenüber voreiligen Schlußfolgerungen mahnt, aber er dispensiert nicht von der Verpflichtung, einen Erklärungsvorschlag anzubieten. Ich halte es für sinnvoll, dafür einem komplementären Ansatz den Vorrang zu geben, das heißt, sowohl gesellschaftliche als auch religiöse Komponenten miteinzubeziehen. Schon in der vorislamischen Konzeption der Beschneidung findet sich, als Teil eines gesellschaftlich bedeutungsvollen Rituals, ihr Eingebettetsein in dem religiösen Bereich. So pflegten die Mekkaner in der Kaʿba, vor der Statue des Gottes Hubal, an Knaben diesen Eingriff vorzunehmen.<sup>23</sup> Die islamischen Traditionen über den Ursprung der Beschneidung berufen sich auf Ibrāhīm (Abraham), der auf Befehl Gottes diese Operation an sich selbst vornahm.<sup>24</sup> Dieser Überlieferung folgend gilt die Beschneidung der Knaben als eine relevante Voraussetzung für die ihnen abverlangte Erfüllung religiöser Pflichten.<sup>25</sup> Die Akzentuierung der religiösen Komponente im Zusammenhang mit dem Geltungsanspruch der Agnaten in diesen patrilinearen Gesellschaften erfährt diese Sitte durch den Islam. Demgegenüber wird einem Ausdruck des Propheten folgend bezüglich der Mädchenbeschneidung der soziale Aspekt der Ehre betont (al-khitānu li-l-nisāʾi), denn diese Eingriffe würden die sexuellen Begierden der Mädchen und Frauen vermindern, wodurch man die Entstehung eventueller Konflikte prophylaktisch verhindern könne.<sup>26</sup> Eine solche Interpretation entspringt typisch patrilinearen Vorstellungen über die Schutzmaßnahmen für die Gewährleistung der Reinheit der genealogischen Verbindungskette, die man unter anderem durch die Kontrolle der weiblichen Sexualität zu sichern trachtet.

Gegenwärtig wird die Operation von sogenannten Experten (muṭahar, weiblich muṭahara) durchgeführt. Dieser Sachverhalt deutet einen stattgefundenen Wandel gegenüber

<sup>23</sup> Rubin 1990: 103f.

<sup>24</sup> Kister 1994: 10ff.; Kraus 1916: 351; das Gleiche in der südarabischen Volkstradition s. Landberg 1901: 493.

<sup>25</sup> Kister 1994: 23.

<sup>26</sup> cit. opp.

der vor-islamischen Praxis an, derzufolge es den patrilinearen Großvätern (VaVa) oblag, ihre Enkeln (SoSo) zu beschneiden, eine Gewohnheit, die aus dem patrilinearen Denken ableitbar ist.<sup>27</sup>

Für die Operation wird ein Rasiermesser benutzt. Die post-operative Behandlung bestand im Aufstreichen einer Salbe, die aus einem Extrakt der Maliyān-Pflanze gewonnen wurde, gelegentlich wurde die Wunde mit einem glühenden Eisen vernarbt und anschließend mit sala-Blättern (*Cissus rotundifolia*) eingewickelt.<sup>28</sup>

### 3.3.1.1. Knabenbeschneidung

Die ethnographischen Daten bezeugen, daß die Zirkumzision das üblichste Operationsverfahren darstellt, eine Ausnahme bildet die früher in einigen Gebieten Südwestarabiens praktizierte extensive Beschneidung (Zirkumzision mit *Decutitio*). Die Ausübung der letzteren wurde verboten, da sie nicht als im Einklang mit islamischen Vorschriften stehend bewertet wurde.<sup>29</sup> Sozial gesehen, liegt der Unterschied zwischen den beiden Beschneidungsverfahren in der Wertigkeit der verbundenen Rituale und Veranstaltungen. So bestimmt die wirtschaftliche Situation der Familieneinheiten den gesellschaftlichen Rahmen für die Beschneidungsfeierlichkeiten: ob sich die Kandidaten einzeln in ihrem Familienverband dieser Operation unterziehen oder in einem Kollektiv, zu dem die Familien der Kandidaten zu einem gemeinsamen Fest einladen. Unabhängig von diesen Alternativen finden die mit der extensiven Beschneidung verknüpften Zeremonien immer in der Öffentlichkeit statt.

#### A. Die Zirkumzision

Das Alter der Kandidaten variiert:

- a) zwischen dem 7. bis zum 40. Tag nach der Geburt (B. Bishīr, Balshaham/ Shumrān, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid);
- b) innerhalb des 1. Lebensjahres (al-Rifa‘a/Ghāmid);
- c) zwischen dem 5.–10. Lebensjahr (B. Khurays, B. ‘Adwān, Balkhazmar/Ghāmid, al-Shuwāt/Qaḥṭān);
- d) zwischen dem 10.–15. Lebensjahr (Thaqīf, B. Sulaym, Bālahmar).<sup>30</sup>

Bezüglich des Ortes, an dem die Operation vorgenommen wird, zeigt sich ebenfalls ein reichhaltiges Spektrum:

bei nur einem Kandidaten erfolgt die Beschneidung

- im Haus des Vaters der Kandidaten (B. Bishīr, Zuhārān/Ghāmid, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr);
- bei Beduinen vor dem Zelteingang über einem Kamelsattel [shaddād] (al-Rifa‘a/Ghāmid);

im Falle einer kollektiven Beschneidung wird die Operation an verschiedenen Plätzen ausgeführt:

<sup>27</sup> Einigen Traditionen folgend, wurde dem Propheten von seinem patrilinearen Großvater, ‘Abd al-Muṭṭalib, der Name „Muḥammad“ gegeben, s. Kister 1994: 17.

<sup>28</sup> vgl. dazu Thesiger 1946/47: 193; Philby 1952: 167.

<sup>29</sup> Henninger 1989b: 432. Zu den Sanktionen siehe Thesiger cit. opp.: 193; Philby cit. opp.: 450.

<sup>30</sup> Diese Altersschwankungen dürften mit der vorislamischen Praxis übereinstimmen, s. Kister 1994: 25.

- auf der Tenne (B. Fahm/Daws, B. Sulaym, Balkhazmar);
- auf einem Feld, das außerhalb der Siedlung gelegen ist (Thaqīf, B. Hassan, B. ʿAdwān, Balshaham/Ghāmid);
- auf dem Versammlungsplatz der Siedlung (Āl Shuwāt/Qaḥṭān, Alqām al-Hawl, B. Bishr).

Im Anschluß an die Beschneidung tanzen die Männer den arḍa-Tanz; bei den Āl Shuwāt/Qaḥṭān führen die Kandidaten den ḥawḍ durch, ein Tanz, bei dem sie an der Spitze des Männerzuges schreiten, wobei sie ein Schwert tragen.<sup>31</sup> Ein Gastmahl (walīma), das vom Vater des Kandidaten, im Falle einer kollektiven Zeremonie von den Vätern der Kandidaten, gegeben wird, beschließt die Zeremonie. In der Regel übergeben die zur Zeremonie geladenen Gäste den Kandidaten Schafe oder andere Geschenke.

In al-ʿAqīq veranstaltet man anläßlich der Beschneidungszeremonie, die kollektiv durchgeführt wird, ein großes Fest, wenn für die Kandidaten ein *name-sake*-Verhältnis etabliert wird. Dieser Usus ist weit verbreitet und besteht darin, daß man einen Kandidaten nach dem Angehörigen eines anderen Stammes benennt, wodurch zwischen den beiden ein reziprokes Schutzverhältnis begründet wird.<sup>32</sup> Es ist üblich, daß beide auch zu verschiedenen Anlässen Geschenke austauschen.

#### B. Die extensive Beschneidung (Zirkumzission mit Decutitio)

Diese Beschneidungsform fällt in die Young'sche Kategorie der hoch-dramatisierten Initiationsriten, da sie unter Beteiligung der Öffentlichkeit der Stammesmitglieder durchgeführt werden und die Art der Beschneidungsoperation einer Mutprobe für die Kandidaten gleichkommt.<sup>33</sup>

Aus dem Datenmaterial konnte die frühere Verbreitung dieser Beschneidungsform im Erhebungsgebiet ermittelt werden (Karte 2): B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. ʿAmr, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurayṣ, Āl Muqbil/Zahrān, B. ʿĪsā, al-Marāhiba, Alqām al-Hawl und B. Bishr. Die Bezeichnung „khitān al-Ṣaʿda“ weist auf die räumliche Ausdehnung bis in die nördlichen Regionen der heutigen Republik Jemen hin.<sup>34</sup>

Das Alter der Kandidaten schwankte zwischen dem 15.–20. Lebensjahr. Als Orte für die Durchführung der Operation dienten:

- Tennen (B. ʿAbdillāh/Ghāmid),
- die Nähe einer Quelle (B. ʿAmr) und
- Versammlungsplätze (mahdān) außerhalb von Siedlungen (al-Marāhiba, B. ʿĪsā, Alqām al-Hawl, B. Bishr).

Dem öffentlichen Charakter dieser Initiationszeremonie entsprechend fanden Gastmähler statt, zu denen die Familien der Kandidaten getrennt einluden. Von den al-Marā-

<sup>31</sup> Zu ḥawḍ und Beschreibung der Zirkumzission unter den B. Shihr siehe Alohban 1987: 317 ff. Zur Bedeutung des Schwertes beim Beschneidungsritual s. Dostal 1958: 859. Thesiger gibt zwei Beschreibungen der Beschneidungsfeierlichkeiten wieder, cit. opp.: 193, 198; eine Darstellung des gegenwärtigen Ablaufes der Beschneidung in den Arabischen Emiraten s. al-ʿAboudi 1991.

<sup>32</sup> Zum name-sake-Verhältnis siehe Adra 1982: 177 f.; Alohban cit. opp.: 320 ff., dort *simawa* genannt.

<sup>33</sup> Young 1965.

<sup>34</sup> Piamenta 1990/91, vol. 1: 112.

hiba wird berichtet, daß die Väter der Kandidaten für die Bestreitung der Gastmähler einen Beitrag (farqa/firqa) von der Stammesgemeinschaft in Form von Naturalien (Schafe, Ziegen) erhielten.

Den Angaben der Informanten zufolge, die sich auf Erinnerungen stützen, lassen sich folgende Wesensmerkmale nennen:

1. Ungefähr einen Monat vor dem festgesetzten Termin für die Zeremonie fanden in den Siedlungen der Kandidaten Tänze (li‘ab al-thirān, rashīd) statt, an denen Männer und Frauen gemeinsam teilnahmen;
2. Am Tag der Zeremonie hießten die Väter der Kandidaten auf dem Dach ihrer Häuser eine weiße Flagge;
3. Die Mutterbrüder der Kandidaten mußten ihre Genehmigung zur Durchführung der Operation erteilen (‘adhr, ‘azr); ihnen wurden auch die für die Kandidaten bestimmten Geschenke übergeben;
4. Die Kandidaten hielten während der Operation einen Speer in den Händen (B. ‘Amr) oder hielten ihre Arme über dem Kopf verschränkt (al-Marāhiba);
5. An den Zeremonien war ein Mutlib anwesend, der den Segen für die Kandidaten erflehte;
6. An den Zeremonien nahmen auch Dichter teil, die zukünftige Tugenden der Kandidaten priesen;
7. Anlässlich der Zeremonie wurden folgende Tänze durchgeführt: von Männern und Frauen separiert ausgeführt:
  - arḍa (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Khurayṣ, Āl Muqbil/Zahrān, al-Marāhiba),
  - shabkh (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, al-Marāhiba), li‘ab al-thirān (B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Khurayṣ);
  - an den Tänzen zifa und rabkha nahmen Frauen und Männer gemeinsam teil (al-Marāhiba) eine Masse aus gekochter Hirse mit geklärter Butter (semn) verrührt (Bākhazmar, B. Khurayṣ, Āl Muqbil/Zahrān),
  - gekochte Hirse (dukhn) mit Salz (B. ‘Īsā)
  - und ein Gemisch aus gekochter Hirse, semen und Sala‘-Blättern (al-Marāhiba).

Der genaueste Bericht über die Durchführung dieser Operation liegt aus dem Jahre 1841 von dem französischen Feldarzt M. Castelly vor, der im Dienste Muḥammad ‘Alī’s stand:

*„Die jungen Männer unterziehen sich dieser Operation, wenn sie heiraten. Sie wird mit feierlichen Zeremonien inmitten der Zuschauer, die aus allen benachbarten Orten kommen, durchgeführt. Dabei wird auf einem öffentlichen Platz ein Gerüst aufgestellt, worauf der junge Mann in seinem schönsten Gewand steigt und von dort aus der versammelten Menge seine Genealogie und die mehr oder weniger ruhmreichen Taten seiner Familie bekanntgibt. Die Versammlung läßt ihn oft seine Ansprache mehrmals wiederholen. Wenn man erlaubt hat zu schweigen, zieht man ihm sein Gewand aus, und drei Operateure, jeder ein kleines Messer in der Hand haltend, stellen sich in einer Reihe vor ihm auf, jeder 30 Schritte vom anderen entfernt. Der junge Mann stürzt auf sie zu, eingeschlossen von der großen Anzahl seiner Mitbewohner, die über seinem Kopf Dolche, Säbel, Lanzen schwingen. Der erste Operateur nimmt ihm ein Drittel des Präputiums weg, der zweite ebenfalls, der dritte beendet das Abschülen. Der junge Mann darf dabei keinen Schmerz zeigen, er ist sonst den Schlägen seiner fanatischen Begleiter ausgesetzt. Der begibt sich dann in Begleitung der bewaffneten Truppe in sein Haus, wo man ihm in Anwesenheit seiner Frau und seines Vaters alle behaarten Partien von Nabel bis zum Bereich des Anus wegnimmt und ihm dann auch noch die Haut der Achselhöhle entfernt. Dies*

*ist sehr schmerzhaft. Einige sterben an Wundstarrkrampf – etwa die Hälfte der Beschnittenen stirbt. Roche d’Hericourt sah selbst welche, die nach einem Monat kaum gehen konnten; ihre Taille war von einem Gestell umgeben um den Kontakt der Kleidung mit den wunden Stellen zu verhindern.*<sup>35</sup>

Im Gegensatz zu dieser Schilderung vermerkt Philby, daß die Operation vor der Hochzeit vorgenommen wurde und der Vater des Mädchens das Recht hatte, einen Bewerber zurückzuweisen, der sich nicht dieser Prozedur unterzogen hatte.<sup>36</sup> Von dem Entfernen der Hautpartien in den Achselhöhlen fehlt jeder Hinweis bei Philby. Die vielfach teilweise ungenauen Berichte lassen viele Einzelheiten offen, sodaß es unmöglich ist, einen genauen Ablauf dieser Beschneidungsform und der mit ihrer Durchführung verbundenen Rituale zu interpretieren.

### 3.3.1.2. Mädchenbeschneidung (Clitoridektomie)

Der operative Eingriff an Mädchen ist von folgenden Stämmen belegt: Thaqif, B. Bishir, Balkhazmar, B. Kabīr, B. ‘Amr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān, B. ‘Īsā, al- Marāhiba, Alqām al-Hawl, B. Bishr.

Das Alter der Kandidatinnen variiert:

- a) 2.–3. Tag nach der Geburt (B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān);
- b) am 7. Tag nach der Geburt (B. Bishir, Balkhazmar, B. ‘Amr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. Ḥurayra/Baydhān, B. ‘Īsā, al- Marāhiba, B. Bishir);
- c) 5.–6. Lebensjahr (Thaqif).<sup>37</sup>

Die Operation wird von einer älteren Blutsverwandten des Vaters des Mädchens mit Hilfe eines Rasiermessers durchgeführt.<sup>38</sup> Die Operation findet im Haus des Vaters statt, wo auch zu diesem Anlaß ein Festmahl im engen Familienkreis stattfindet. Die Mädchenbeschneidung ist im Gegensatz zu den Initiationsriten der Knaben der Young’schen Kategorie nieder dramatisierter Initiationen zuzuweisen.<sup>39</sup>

### 3.3.2. HOCHZEIT

Der prominente Stellenwert der Eheschließung für die gesellschaftliche Reproduktion erfordert von den involvierten Familien zweckrationale Überlegungen, also Heiratsstrategien, die die optimale Erreichung der gesetzten Ziele gewährleisten. Die Einleitung des dafür notwendigen Entscheidungsprozesses erfolgt durch den Akt der Werbung, der „privatrechtlichen“ Anfrage durch rechtsfähige und bevollmächtigte Vertreter des zukünftigen Ehemannes. Die Bezeichnungen für die Werbung akzentuieren unterschiedliche Nuancen: kh-t-b (Khitba) berührt den Vorgang des Erörterns, des Diskutierens; ṭ-l-b (ṭalab) hingegen

<sup>35</sup> Rochet d’Hericourt 1841: 351–353.

<sup>36</sup> Philby cit. opp.: 450. Die Operation besteht in einem Schnitt vom Nabel bis zu den Schenkeln und dem Abschälen der Haut, so daß Bauch, Becken, Penis und Skrotum verschont bleiben. Zu den widersprüchlichen Angaben über die Operation siehe Henninger cit. opp.

<sup>37</sup> Zum Alter der Kandidaten und zum kulturellen Kontext siehe Dostal 1958.

<sup>38</sup> Nach Anweisung des Propheten sollten nur Teile des Präputiums der Clitoris exzisiert werden, nicht aber eine totale Exstirpation erfolgen. Kister 1994: 23. Vgl. dazu die gegenwärtigen Praktiken: Clitoridektomie, Entfernung des Präputiums der Clitoris und Inzision der Clitoris s. Dostal 1958: 83.

<sup>39</sup> Zum Alter der Kandidaten und zum kulturellen Kontext siehe Dostal 1958.



die Handlungsweise des Erbittens, des Ansuchens und unterstreicht dadurch die soziale Wertschätzung der Brautgeber-Familie. Hinter der Annahme der Werbung verbirgt sich ein sorgfältiges Abwägen der Vor- und Nachteile der in Aussicht genommenen Verbindung, gilt es doch zu entscheiden, welche Allianz die maximale Garantie für die Realisierung der angestrebten Zukunftsperspektive bietet. Es sind vor allem zwei Faktoren, die die Entscheidung der Brautgeber aber auch der Brautnehmer vorgeben: erstens, die Norm des „Reinen Blutes“, der sozial ausreichend gleichwertigen Abstammung beider Ehepartner; zweitens, die Verfügbarkeit ökonomischer Mittel. Beide Faktoren sind für die Gründung einer Familie von Bedeutung, denn eine der wichtigsten Funktionen eines Ehebündnisses liegt in der Sicherstellung reziproker Hilfeleistungen zur Gewährleistung des Überlebens in Krisensituationen. Blutsverwandschaft und affinale Verwandschaft sind kein gesellschaftlicher Antagonismus, im Gegenteil, beide bilden jene Einheit, auf deren Grundlage die gegenseitigen Schutzfunktionen wirksam werden können. Die soziale Qualität der gleichwertigen genealogischen Herkunft, sowie Umfang und Güte der materiellen Grundlage erweisen sich als entscheidende Faktoren für die Beschlußfassung einer Heirat. Maßgeblich sind dafür auch die Anzahl der wehrfähigen Männer, die jede Familie aufweisen kann, sowie ihr sozialer Status innerhalb des Stammesverbandes, Kriterien, die die Durchsetzbarkeit gemeinsamer Interessen garantieren. Dagegen nehmen z. B. ein eventueller Altersunterschied der zukünftigen Eheleute oder frühere Ehen eines Partners einen untergeordneten Stellenwert ein; diese Sachverhalte finden lediglich für die Bemessung des Brautpreises Berücksichtigung.

Am Schluß meiner Vorbemerkungen möchte ich einige regionale Spezifika herausstellen, die mir für eine Diskussion über den Phänomenkomplex „Heirat“ in arabischen Gesellschaften relevant erscheinen (s. auch Abb. 3a/b):

– Im Falle der Eheschließung eines Mädchens nicht wie üblich mit dem VaBrSo, sondern mit dem Angehörigen einer anderen Gruppe, ist der zukünftige Ehemann verpflichtet, eine Abstandszahlung (Hijra) an den Parallelcousin seiner Braut zu zahlen. Damit verzichtet der Vaterbrudersohn auf sein Vorrecht seine Parallelcousine zu ehelichen.<sup>40</sup> Die vereinbarte Höhe dieser Abfindung wird im Ehevertrag festgehalten und ist von der Familie des Bräutigams zu entrichten. Die Hijra erweist sich als ein Instrument der Konfliktvermeidung innerhalb der minimal Lineage; sie veranschaulicht aber auch die vielen Faktoren, die für die Entscheidung über Annahme oder Zurückweisung der Werbung berücksichtigt werden müssen.

– Ein Alternative zu der sonst üblichen Praxis der patrilokalen postnuptialen Residenz ist durchaus in der Form der socerolokalen Residenz möglich. In diesem Fall fordert die Brautfamilie, daß das junge Paar seinen Wohnsitz in ihrer Haushaltsgemeinschaft aufschlagen soll, das heißt in der Wirtschaftseinheit des Brautvaters (Schwiegervater des Ehemannes, socero = Schwiegervater).<sup>41</sup> Diese Vertragsbedingung führt zwingend zum Transfer des Ehemannes in die Haushaltsgemeinschaft der Frau-Eltern, daher ist die Brautfamilie angehalten, dem zukünftigen Schwiegersohn bzw. seiner Familie dafür eine

<sup>40</sup> vgl. auch Henninger 1943: 56.

<sup>41</sup> Zum Begriff „socerolokal“ s. Gippelhauser – Mader 1990: 102ff. Eine Zusammenfassung der Diskussion über die Residenzterminologie ibid: 100ff. Derselbe entwickelt eine neue Klassifikation der Residenztypen, die eine allgemeine Basis für die Zuweisung der Residenzordnung bietet, aber sicherlich durch regionale Spezifika ergänzt werden müßte. Unterschieden werden die folgenden Residenztypen: neolokal, patrilokal, consanguineolokal, socerolokal, affinolokal (S. 104).



Abfindungssumme (*shart al-ḥalīl*) zu bezahlen. Dieser Anspruch gilt als berechtigt, denn der *shart al-ḥalīl* wird als eine Kompensation für das Ausscheiden des Sohnes aus der elterlichen Haushaltsgemeinschaft verstanden, wodurch ihr eine Arbeitskraft verloren geht. Die Leistung einer Kompensation für einen Wechsel der Wohnfolge könnte in der Sozialanthropologie Gegenstand von Diskussionen über die Residenzformen werden.

– Im Verlauf der Hochzeit sind folgende Verfahren für die öffentliche Bekanntgabe der Zugehörigkeit der jungvermählten Frau zur Verwandtschaftsgruppe ihres Ehemannes vorgesehen:

- a) Die *balāl*-Zeremonie: Am Morgen nach der Hochzeitsnacht betritt die junge Frau im Hochzeitskleid und Brautschmuck den *Majlis*; sie nimmt auf einem besonderen, für dieses Ritual angefertigten Stuhl (*minbar*) Platz und bewirtet von dieser Stelle aus die versammelten Gäste.
- b) Die *tishāyif*-Sitte bei Nomaden: Am Tag nach der Hochzeitsnacht wird ein *rāya*-Tanz aufgeführt, an dem neben Männern und Frauen auch die jungvermählte Frau, die ihr Hochzeitskleid und ihren Brautschmuck trägt, teilnimmt.
- c) Tänze, die sowohl von Frauen als auch von Männern ausgeführt werden; allerdings gehören sie heute infolge des zunehmenden wahhabitischen Einflusses der Vergangenheit an. Ich gehe nun dazu über, das relevante Datenmaterial über den Phänomenkomplex der Heirat zusammenfassend vorzulegen.

### 3.3.2.1. Braut-Werbung<sup>42</sup>

Die Brautwerbung, ein Vermittlungsakt zwischen Brautgeber-Familie und Brautnehmer-Familie, bezweckt eine Vereinbarung zwischen den beiden Familien zu erreichen, in der die Bedingungen für die Heirat festgesetzt sind; oft wird sie von einem *faqīh* in Form eines Gedächtnisprotokolls schriftlich niedergelegt. Auf diese Abmachung gründet sich der Ehevertrag, den die Vertragspartner erst unmittelbar vor der Hochzeit unterzeichnen. Während des Zeitraumes zwischen dem Abschluß der Verhandlungen und der Erfüllung der Ansprüche befinden sich die beiden zukünftigen Ehepartner im Zustand des Verlöbnisses.

Ein Rücktritt von den erzielten Übereinkommen ist vor der Unterzeichnung des Ehevertrages zwar möglich, ein Verlöbnisbruch kann allerdings nur aus gewichtigen Gründen erfolgen, wie moralische Verfehlungen, etc. Ein Rücktrittsfall ist mit einem Schadenersatzanspruch verknüpft.

Die Werbung kann auf drei unterschiedliche Weisen vollzogen werden:

- I. Die direkte Werbung des heiratswilligen Mannes beim Vater des Mädchens (*al-Rifāʿa/Ghāmid*); sie setzt gelegentlich informelle Kontakte zwischen den beiden jungen

<sup>42</sup> Zur Verbreitung der Bezeichnungen für die Brautwerbung unter Stammesverbänden: *khuṭba* (B. Bishir, Zuhārān/Ghāmid, B. ʿAdwān, B. Fahm/Daws, B. Sulaym, Balkhazmar, B. ʿĪsā, al-Marāhiba); *mulzama ʿl-raḥīm*: Notwendigkeit affinaler Verwandtschaft (B. Khurays); *ṭalab al-ʿanīya*: Antrag auf affinale Verwandtschaft, hier wird der Aspekt der Hilfeleistung akzentuiert (Balshaham/Ghāmid, B. ʿAbdillāh/Ghāmid); *ṭalab al-zawāj*: Wunsch nach Eheschließung (B. Kabīr); *ṭalab al-nasīb wa ʿl-nasab*: Bitte nach der Aufnahme affinaler Beziehungen unter Berücksichtigung anerkannter Abstammung (*al-Rifāʿa/Ghāmid*); *ṭalab al-muṣāhara*: Wunsch nach Aufnahme affinaler Beziehungen (Balkhazmar, B. Hurayra/Baydhān, B. Khurays, ʿAl Muqbil/Zahrān, Balshaham/Shumrān, B. ʿAmr).

Leuten voraus (Balshaham/Ghāmid). Eine Variante dazu bildet vom Brautwerber vertraulich an die Familie des Mädchens gerichtete Anfrage, der erst im Falle einer positiven Antwort der offizielle Werbungsbesuch beim Vater des Mädchens folgt (al-Marāhiba).

- II. Die Werbung durch Blutsverwandte des zukünftigen Bräutigams (Va, Br, VaBr, musahir) beim Vater des Mädchens (B. Bishīr, Zuhrān/Ghāmid, B. ʿAdwān, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, B. Kabīr).
- III. Die Werbung, der eine informelle Kontaktnahme zwischen der Mutter oder Schwester des heiratswilligen Mannes mit der Mutter des Mädchens vorangeht. Erst nachdem die Letztere ihr Einverständnis zu der vorgeschlagenen affinalen Verbindung gegeben hat, kann der offizielle Werbungsbesuch beim Vater des Mädchens erfolgen (B. ʿAmr, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. Khurays, ʿAl Muqbil/Zahrān). In diesem Fall kann die Gruppe der Werber, die üblicherweise Va, Br und VaBr umfaßt, durch die Mutter und Schwester des Brautwerbers vergrößert werden (B. ʿAbdillāh, B. ʿĪsā).

Patrilinearen Normen gemäß, trifft der Vater des Mädchens naturgemäß seine Entscheidung nach der Opportunität der beantragten affinalen Verbindung, allerdings berücksichtigt er hierbei nicht nur die Meinung seiner Ehefrau, sondern auch den Willensentscheid seiner Tochter. Das bedingt, daß z. B. bei den B. Bishīr bei der unter Modus II stattfindenden Werbung, die Mitglieder der Gruppe der Brautwerber gebeten werden, nochmals zu einer festgelegten Zeit vorzusprechen, um die Entscheidung zu erfahren. Eine Ausnahme zu dem oben erwähnten Entscheidungsverfahren bildet bei den Zuhrān/Ghāmid und B. Sulaym das alleinige Entscheidungsrecht des Vaters des Mädchens. Wenn die Familie des Mädchens mit dem Werber nicht einverstanden ist, wird in der Regel ein überhöhter Brautpreis (zuʿba) – symbolisch als großer Ledersack ausgedrückt – verlangt, der infolge der Einschätzung des ökonomischen Leistungsvermögens der Haushaltsgemeinschaft des Brautwerbers, nicht aufbringbar ist.

Die Brautwerber werden mit der üblichen Gastfreundschaft empfangen. In al-Kibisa bereitet die zukünftige Braut für die Gäste den Kaffee zu. Hat man Einigung über den Inhalt des Ehevertrages (milka) erzielt, schlachtet der Brautvater ein Schaf, um die getroffene Vereinbarung zu besiegeln (zaʿba/dhabḥ: B. ʿĪsā, al-Marāhiba; rabṭa: B. Khurays). An diesem Gastmahl nehmen außer den Werbern die Familienmitglieder der Braut teil. Bei den B. ʿĪsā sind auch die weiblichen Familienmitglieder beider Seiten zu diesem Mahl geladen; bei den B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. Ḥurayra/Baydhān und B. Khurays nimmt auch die Braut daran teil.

Das Überbringen von Geschenken anlässlich der Werbung ist nur von den B. ʿĪsā belegt; die Werber übergeben Datteln und Kaffee. Nur für den Fall eines voraussehbaren, günstigen Vertragsabschlusses, spendet der Vater des Bräutigams ein Schaf oder eine Ziege (zaʿaba ʿl-dhabḥ) für das Gastmahl (al-Marāhiba).

Bei den B. ʿĪsā ist es üblich, daß nach der erzielten Vereinbarung über den Ehevertrag, der Bräutigam der Mutter der Braut einen geringen Geldbetrag (2–3 SR, tarḥīb) überreicht, wodurch symbolisch das Verlöbnis besiegelt wird. Während der Verlobungszeit sucht der Bräutigam seine zukünftigen Schwiegereltern häufig auf und überreicht seiner zukünftigen Schwiegermutter hierbei kleinere Geschenke (kiswa). Eine Sonderregelung stellt die Verpflichtung des Bräutigams dar, in der Verlobungszeit der Braut-Familie Hilfe

bei den verschiedensten landwirtschaftlichen und im Gehöft anfallenden Tätigkeiten zu leisten (B. ʿAmr, B. ʿAbdillāh/Ghāmīd). Während der Verlobungszeit ist der Kontakt zwischen den Brautleuten nur in Gegenwart von Familienmitgliedern der Braut gestattet (Balshaham/Ghāmīd, B. ʿAbdillāh/Ghāmīd, B. ʿAmr, B. ʿĪsā).

Die schriftliche Ausfertigung des Ehevertrages obliegt einem Faqīh oder dem lokalen Imām al-Masjid. Die Unterzeichnung des Ehevertrags erfolgt im Beisein von Zeugen beider Vertragspartner – auf der einen Seite die Vertreter der Familie des Bräutigams (Va, Br, VaBr) und Bräutigam, auf der anderen Seite der Brautvater mit zwei Zeugen aus seiner Verwandtschaftsgruppe. Vor der Vertragsunterzeichnung geben die zwei Zeugen aus der patrilinealen Verwandtschaftsgruppe der Braut Zeugnis dafür ab, daß die Braut willens ist, in diese eheliche Verbindung zu treten. Der Vertragsabschluß findet in der Regel im Brauthaus am Hochzeitstag statt, nur bei den Balkhazmar und B. ʿAbdillāh wird der Ehevertrag einen Tag vor dem Hochzeitsfest besiegelt. Bei den B. ʿAbdillāh, B. Khurays und Āl Muqbil/Zahrān ist es der Brauch, daß vor der Vertragsunterzeichnung beide Väter ein Rayḥān-Büschel (*Ocimum basilicum* L.) – eine aromatische Pflanze – in Händen halten, während der Faqīh oder Imām al-Masjid die al-Fātiḥa (I. Sure) rezitiert. Nach der Unterzeichnung des Ehevertrages werden meist Kaffee und Datteln serviert; der Faqīh oder Imām al-Masjid erhält für seine Tätigkeit ein kleines Entgelt.

Grundsätzlich ist die Aufnahme einer Sonderregelung in den Ehevertrag vorgesehen, der zufolge die Hochzeit auch dann stattfinden könnte, falls der Brautpreis bis auf einen festgelegten Restbetrag (muʿakḥkar) erlegt wurde. In einem solchen Fall müßte die jung verheiratete Frau jedoch solange in ihrem Elternhaus verbleiben, bis der Brautpreis zur Gänze beglichen wird (B. ʿĪsā). Eine andere Alternative, die Hochzeitszeremonie unter der muʿakḥkar-Bedingung zu ermöglichen, bestünde unter der Voraussetzung, daß der Bruder der Braut heiratet, seine Frau durch den der patrilinealen Residenzfolge bedingten Eintritt in die väterliche Haushaltsgemeinschaft die Arbeitskraft der Tochter ersetzt, die durch die Heirat ihren Wohnsitz in die Haushaltsgemeinschaft des Bräutigams verlegen muß. Im Ehevertrag sind nicht nur die Höhe des Brautpreises und die Modalitäten seiner Abgeltung, sondern auch Bestimmungen hinsichtlich zusätzlicher Verpflichtungen von Gaben festgelegt:

1. Die Höhe des Brautpreises (mahr) wird während der Brautwerbung von den für die Heirat verantwortlichen Repräsentanten beider Familien vereinbart.<sup>43</sup> Um einen Mißbrauch bzw. einen Wettbewerb im Austausch von Frau gegen Güter durch maßlose Forderungen zu unterbinden, wird in einer intra-tribalen Übereinkunft eine angemessene Höhe des Brautpreises festgelegt. Diese Maßnahme dient der Vermeidung von möglichen Konflikten innerhalb der Stammesgemeinschaft, die durch einzelne unverhältnismäßig wohlhabende Stammesmitglieder ausgelöst werden könnten. Die in den letzten Jahren rasant eingetretenen wirtschaftlichen Veränderungen in Saudi Arabien boten einzelnen Stammesmitgliedern durch Gastarbeiten außerhalb der Stammesgebiete Chancen, bedeutende Geldmittel anzuhäufen, wodurch die innere Stabilität der tribalen Gemeinschaft gefährdet wäre. Die neuen Einkommensmöglichkeiten bringen die Gefahr einer krassen gesellschaftlichen Spaltung nach dem Reichtumskriterium mit sich.

<sup>43</sup> Termini für den Brautpreis: mahr; khasāra (Āl Muqbil/Zahrān); ṣurāfa (Balahmar).

Zur Bestimmung, zu wessen Gunsten der Brautpreis hinterlegt wird:

- Für den Vater der Braut bei den B. Bishīr, Zuhrān/Ghāmid, B. Khurays, B. Sulaym, Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, al-Rifa‘a/Ghāmid, B. ‘Amr, B. ‘Īsā., al-Marāhiba.
  - Für die Braut bei den: B. Bishīr, B. ‘Adwān, B. Fam/Daws, Balkhazmar, B. Ḥassan, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān.
2. Die ḥabwa, ein festgelegter Geldbetrag, der außer dem Brautpreis erlegt werden muß und dem Vater der Braut zufließt, vor allem in Gesellschaften, in denen der Brautpreis für die Braut bestimmt ist, wie das Datenmaterial vermuten läßt (B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, Balkhazmar, B. Ḥassan, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān).
  3. Die Mitgift umfaßt Silberschmuck, Kleidung und Haushaltsgeräte.<sup>44</sup> In der Regel werden diese Gegenstände aus dem Brautpreis oder der ḥabwa bestritten. Unter den B. Khurays wird der Brautschmuck, ein wesentlicher Teil der Vereinbarungen, von der Familie des Bräutigams gekauft bzw. vom Vater der Braut besorgt, der das Geld dafür von der Bräutigamsfamilie erhält. Bei den B. Sulaym stellt der Brautvater zusätzlich ein Kuh (quwāditha) bei. Bei den al-Marāhiba besteht die Mitgift aus einer Kuh, die die Familie des Bräutigams zusätzlich zum Silberschmuck beistellen muß.
  4. Die kiswa, ein Terminus, der in die Vereinbarung aufgenommen wird, ein polysemantischer Begriff, bezieht sich auf ein Geschenk des Schwiegersohnes an die Brautmutter nach der Hochzeitsnacht, bevor sie in ihre Haushaltsgemeinschaft zurückkehrt. Die Gabe besteht aus einem kleinen Geldbetrag oder aus einem Stück Stoff. Bei den al-Rifa‘a/Ghāmid erhält auch der Brautvater ein wollenes Kleidungsstück (misaḥ ṣūf) und die Brautmutter ein Kamel (ba‘ir). Der Begriff „kiswa“ beinhaltet nicht nur Gaben an die Brauteltern, sondern auch Geschenke des Bräutigams anlässlich seiner Besuche nach der Hochzeitsnacht, sowie das Entgelt für den Kamelführer zum Transfer der Braut in das Haus des Bräutigams (B. ‘Amr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays). Bei den Āl Muqbil/Zahrān wird kharāj anstelle des Wortes kiswa gebraucht.
  5. Die qahāwa bedeutet ein Geldgeschenk des Bräutigams an den Brautvater zu einer festgesetzten Zeit (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān), andererseits benennt man mit diesem Terminus die Kaffeezeremonie, die die Braut anlässlich des Frühstücks nach der Hochzeitsnacht (al-fāl) für die versammelten Gäste zelebriert.
  6. Der Ehevertrag kann auch folgende Sondervereinbarungen enthalten:
    - mahr mu‘akhhkar:<sup>45</sup>Im Falle der noch offenen Restsumme des vereinbarten Brautpreises wird die Heirat unter der Voraussetzung erlaubt, daß die jungvermählte Frau solange in der väterlichen Haushaltsgemeinschaft verbleibt, bis der Brautpreis zur Gänze erlegt ist (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Īsā).
    - Die hijra, eine Ablöse für den VaBrSo der Braut, der damit auf die Heirat mit seiner Parallelcousine verzichtet. Diese Abstandszahlung ist von der Familie des Bräutigams zu entrichten (B. ‘Abdillāh, B. ‘Īsā, al-Marāhiba).

<sup>44</sup> Bezüglich der Mitgift finden sich die folgenden Bezeichnungen: shart al-zawāj, ḥaliya ‘l-‘arūsa – Schmuck der Braut (Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid); sāqi ‘l-zawāj (al-Marāhiba); kalāyif al-ḥurma – Brautschmuck (B. Khurays).

<sup>45</sup> Auch im Jemen üblich cf. Mundy 1983: 537, n. 60.

- Der *shart al-ḥalīl*: Eine Ablösesumme für den von der Brautfamilie gewünschten Residenzwechsel des Bräutigams zur Haushaltsgemeinschaft des Brautvaters (Schwiegervater/socerolokal). Den *shart al-ḥalīl* leistet die Brautfamilie an die Familie des Schwiegersohnes (B. ʿĪsā).

### 3.3.2.2. Das Hochzeitsfest

Die Hochzeit (*nikāh*) verläuft in drei Phasen.

1. Die Vorbereitungen für das Fest in beiden Familien;
2. Der Transfer der Braut in das Haus des Bräutigams, ausgenommen bei den B. ʿĪsā, wo die Hochzeit im Haus der Braut stattfindet;
3. Das eigentliche Hochzeitsfest: In der Regel dauert das Hochzeitsfest zwei bis drei Tage, bei den *al-Rifaʿa*/Ghāmid ein bis zwei Tage.

#### 3.3.2.2.1. Die Vorbereitungsphase

Das Brautpaar unterzieht sich getrennt Handlungen, um eine Art rituelle Reinheit zu erwirken. Die Braut wird in der Nacht vor ihrer Übersiedlung in das Haus des Bräutigams nach einer Waschung mit *Ḥinnā* bemalt (*laylat al-ḥinnā*), bei einigen Gruppen zusätzlich im Gesicht tätowiert (*ruqūm*) (Balkhazmar, B. *Ḥurayra*/Baydhan, B. *Khurays*, B. ʿĪsā). Für die Haarwäsche wird ein Sud aus *sidr*-Blättern (*Zizyphus spina christi*) verwendet (B. ʿAbdillāh/Ghāmid). Bei der Bemalung und Tätowierung sind die weiblichen Verwandten und Freundinnen der Braut anwesend, es wird für sie ein Gastmahl gegeben, umrahmt von Tänzen. Meist einen Tag vor dem Aufbruch der Braut, bei einigen Gruppen schon zwei Tage (*yawmayn bi wājib al-ʿarūs*) zuvor wird die Mitgift für den Transport zusammengestellt.

Der Bräutigam unterzieht sich einer Rasur, nimmt ein Bad und färbt seine falls vorhandenen Barthaare mit *Ḥinnā*. In seiner Haushaltsgemeinschaft ist man inzwischen rege mit den Vorbereitungen für das Hochzeitsmahl beschäftigt.

#### 3.3.2.2.2. Der Braut-Transfer

Beim Verlassen ihres Elternhauses wird die Braut an der Hand von einem *Faqīh* oder dem lokalen *Imām al-Masjid* mit Segenswünschen über die Torschwelle geführt (*maṭlib*: B. ʿAbdillāh/Ghāmid, Balkhazmar, B. *Khurays*). Falls sie nicht der gleichen Siedlung entstammt, wird sie auf einem Kamel zu dem Haus des Bräutigams geleitet. Die Braut mit verschleiertem Haupt und Gesicht nimmt in einer Kamelsänfte Platz (*mizdah*: B. ʿAdwān, B. *Fahm*/Daws; *hawdaj*: Balkhazmar); in einigen Regionen ist ihr Haupt mit einem roten Tuch (*maṣnaf*) verhüllt (B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. ʿAmr, Balkhazmar, B. *Khurays*, *Āl Muqbil/Zahrān*). Im Falle einer Wiederverheiratung ist das Brautgeleit nicht üblich.

Gewöhnlich reitet sie alleine auf dem Kamel, nur bei den B. ʿAbdillāh/Ghāmid ist einer ihrer Brüder ihr Reitgenosse, um symbolisch den ihr gebührenden Schutz auszudrücken. Eine Ausnahme von diesem Usus bildet der Sachverhalt, daß bei den *Āl Muqbil/Zahrān* das Kamel vom Brautvater geführt wurde. Hinter der Braut wurde auf einem zweiten Kamel ihre Mitgift sichtbar transportiert. In früheren Zeiten wurde in der Regel das die Braut tragende Kamel von einem Sklaven geführt, einer sozial neutralen Person, die nach der Ankunft vor dem Haus des Bräutigams von diesem ein kleines Entgelt (*kiswa*) erhielt.

An der Spitze des Brautuges gehen der Brautvater und die nächsten männlichen Verwandten der Braut. Den Abschluß bildete die Gruppe ihrer weiblichen Verwandten, angeführt von der Brautmutter. Entlang des Zuges werden von Frauen Tänze dargeboten, Lieder, u. a. auch Trillerlieder, gesungen. Die Personenfolge nach der sich der Brautzug zusammensetzt, kann von diesem Muster abweichen: Bei den B. ‘Amr ritt dem Brautzug die Braut voran, ihr folgte das Transportkamel mit der Mitgift, die Braut war von der sie begleitenden Frauengruppe umgeben, während ihr Vater mit ihren männlichen Verwandten den Abschluß des Brautgeleites bildete. An bemerkenswerten Verhaltensweisen seien die folgenden erwähnt: bei den B. ‘Abdillāh/Ghāmid wurde symbolisch die Braut von ihren Verwandten an dem Eintritt in das Haus des Bräutigams gehindert; in anderen Fällen war es geboten, daß sich der Brautzug in der Nähe des Bräutigam-Hauses sichtbar langsam zu diesem hin bewegte.

Nach der Ankunft vor dem Haus des Bräutigams werden die Braut und ihre Begleiter von der Mutter und Schwester des Bräutigams empfangen; bei einigen Gruppen ist es Brauch, daß der Bräutigam eine für diesen Anlaß angefertigte rotgefärbte Decke (*maṣnaḥ*) der Braut überreichen muß. Erst nach der Übernahme dieses Geschenkes betritt die Braut das Haus (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān).

### 3.3.2.2.3. Das Hochzeitsfest

Nach ihrem Eintritt in das Haus des Bräutigams wird die Braut in das im II. Stock (‘aliya, bayt tufay: Āl Muqbil/Zahrān) vorgesehene Hochzeitsgemach von ihrer Mutter begleitet (B. Bishir, Zuhrān/Ghāmid, B. Khurays, B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, Balshaham/Ghāmid, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr), oder in den für Frauen reservierten Majlis geführt, von wo sie dann am Abend, wieder von ihrer Mutter begleitet, in das Hochzeitsgemach geführt wird (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Isā).

Außerhalb des Hauses unterhalten sich die Hochzeitsgäste mit Tanz und Gesang bis zum Hochzeitsmahl geladen wird; die Tänze setzen sich nach dem Festmahl fort. Nach dem Hochzeitsmahl begibt sich der Bräutigam zum Brautgemach. Hierbei zeigen sich folgende Varianten:<sup>46</sup>

- in Begleitung der Brautmutter<sup>47</sup>
- im Geleite der Mutter des Bräutigams,<sup>48</sup> diese übergibt ihrem Sohn eine selbstgewebte Decke oder geflochtene Matte (*subl al-dukhla*, *sabl ghishā li-l-dukhla*) für die Lagerstätte des Brautpaares in der Hochzeitsnacht.<sup>49</sup> Nur bei den B. ‘Isā überreicht die Brautmutter eine solche Decke dem Bräutigam, da die Hochzeit im Hause der Braut stattfindet.

Am Morgen nach der Hochzeitsnacht findet anläßlich des Frühstücks (*al-fāl*) bei einigen Gruppen – B. Sulaym, Balkhazmar, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghā-

<sup>46</sup> Bezeichnungen für die Hochzeitsnacht: *layla ‘l-dukhūl*, *al-dukhūl*, *marah* (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, Balkhazmar, B. ‘Amr, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays) und *laylat al-sarā* (Āl-Muqbil/Zahrān).

<sup>47</sup> B. Bishir, Balshaham/Ghāmid, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr.

<sup>48</sup> Zuhrān/Ghāmid, B. Khurays, B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, B. Sulaym, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, *al-Rifā’a*/Ghāmid, B. ‘Abdillāh.

<sup>49</sup> Balkhazmar, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān, B. ‘Isā.



mid, B. ‘Amr, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays) die bala-Zeremonie statt. Die jungvermählte Frau trägt ihr Hochzeitskleid und ihren Brautschmuck und nimmt im Majlis auf einem zu ihrer Mitgift gehörenden Stuhl (minbar) Platz. In Anwesenheit ihrer Bluts- und Affinalverwandten, sowie geladener Gäste, gießt sie geklärte Butter (semen) und Honig auf Brote, die sie den anwesenden Gästen überreicht, ebenso bereitet sie den Kaffee zu, den sie selbst serviert. Es ist gebräuchlich, daß sie bei diesem Ritual das Kopfhaar der männlichen Gäste mit geklärter Butter (semen) bestreicht (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Khurays).

Nach der bala-Zeremonie findet ein von Frauen und Männern gemeinsam durchgeführter shabk-Tanz statt, an dem die junge Frau teilnimmt. Um bestimmte Männer zu ehren (‘izza ’l-dayf) tanzt sie mit den Auserwählten Schulter an Schulter (B. Sulaym, Balkhazmar, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr).

Entstammt die Braut einer anderen Siedlung als der des Bräutigams, begeben sich ihre Eltern, nachdem ihre Mutter die kiswa erhalten hat, auf die Rückreise in ihr Dorf, wobei sie in Siedlungen, die auf dem Rückweg gelegen sind, Einkehr halten (siehe Güterzirkulation).

Hervorzuheben ist die Mitwirkung von zwei Dichtern während des Hochzeitsfestes. Jede der involvierten Familien engagiert einen der beiden Künstler, die in einem Wettstreit ihre Gedichte mit Lobpreisungen auf die Braut und den Bräutigam vortragen.

Abweichend von dem bisher skizzierten Ablauf des Hochzeitsfestes zeigt sich die Vermählung nach der noch stark vorhandenen nomadischen Tradition in bei den al-Rifā‘a/Ghāmid:

1. Bei einer intra-tribalen Hochzeit gibt es folgende Varianten:
  - Nach Abschluß des Ehevertrages und seiner Erfüllung reitet der Bräutigam auf einem Kamel unter Mitnahme von ein bis zwei Schafen zum Zeltlager der Braut, wo ein festlicher Empfang stattfindet; für das Brautpaar wurde ein kleines Zelt (khidar) aufgestellt, in welchem es die Hochzeitsnacht verbringt. Anschließend begibt sich das junge Paar zum Zeltlager des Mannes.
  - Findet die Hochzeit im Zeltlager des Bräutigams statt, wird die Braut von einem Bruder oder ihrem VaBrSo zum Zeltlager des Bräutigams geleitet. Dort wird ein kleines Fest, wie unter Punkt a erwähnt, veranstaltet. In diesem Fall verbleibt das junge Ehepaar in einem eigenen Zelt im väterlichen Zeltlager des Mannes.
2. Bei einer inter-tribalen Heirat wird die Hochzeit im Zeltlager des Bräutigams gefeiert. Die Braut reitet auf einem Kamel im Geleit von ihren männlichen und weiblichen Blutsverwandten dorthin. Sie wird nach ihrem Eintreffen in das eigens errichtete Hochzeitszelt (hijba) geführt, während die dort eingetroffenen Gäste das Festmahl einnehmen. Am Abend nach dem Essen findet der sāmir-Tanz statt, an dem Frauen und Männer gemeinsam teilnehmen. Während des Tanzes treten zwei Dichter, jeder eine der beiden Familien repräsentierend, gegeneinander in einen Wettstreit. Der Bräutigam begibt sich allein und unbemerkt zum Hochzeitszelt. Am Morgen gibt er 5 Gewehrschüsse ab, um die geglückte Vereinigung zu verkünden. Für diesen Tag erhält er das Privileg, zum Morgengebet zu rufen.

Nach dem Mittagmahl kehren die Verwandten der Braut in ihr Zeltlager zurück und suchen auf ihrem Rückweg befindliche Lager der Beduinen auf, wo sie bewirtet werden (siehe Güterzirkulation).



Am Nachmittag führen die im Zeltlager des Mannes zurückgebliebenen Gäste den *rāya*-Tanz durch.

An ihm nehmen nicht nur Frauen und Männer teil, sondern auch die im Hochzeitskleid mit dem Brautschmuck dekorierte Braut. Diesen Brauch nennt man *tisayif*.

Anlässlich der Hochzeit werden verschiedene Tänze, entweder nach Geschlecht getrennt oder gemeinsam von Männern und Frauen, aufgeführt werden. Die einzelnen Tanzarten lassen sich den einzelnen Phasen im Ablauf des Hochzeitsfestes folgendermaßen zuordnen:

A. Beim Brautgeleit zum Haus des Bräutigams:

– der *li‘ab al-thirān*, von Frauen getanzt. Diesem Tanz liegt höchstwahrscheinlich ein agrarkulturelles Konzept zugrunde, denn er verweist auf einen Fruchtbarkeitsritus<sup>50</sup>

B. Nach Eintritt der Braut in das Haus des Bräutigams:

– *‘arḍa*, Männerntanz<sup>51</sup>

– *li‘ab al-thirān*, von Frauen und Männern getanzt<sup>52</sup>

– *shabk*, von Männern und Frauen aufgeführt<sup>53</sup>

C. Nach dem Hochzeitsmahl:

– *arḍa*, Männertanz<sup>54</sup>

– *mi‘rād*, Männertanz<sup>55</sup>

– *li‘ab al-thirān*,

– von Frauen aufgeführt<sup>56</sup>

– gemeinsam von Männern und Frauen getanzt<sup>57</sup>

Weitere von Männern und Frauen gemeinsam aufgeführte Tänze nach dem Hochzeitsmahl:

– *shabk/shibk*<sup>58</sup>

– *mashabānī*<sup>59</sup>

– *harmūj*, *‘armūj*<sup>60</sup>

– *yamānī*, ähnlich dem *mashabānī*<sup>61</sup>

– *zīfa*<sup>62</sup>

– *rabkha*, *rabqa*<sup>63</sup>

– *sāmīr*<sup>64</sup>

<sup>50</sup> B. Sulaym, B. Ḥassan, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid.

<sup>51</sup> Zuhrān/Ghāmid, B. Sulaym, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān, al-Marāhiba, B. ‘Īsā.

<sup>52</sup> Zuhrān/Ghāmid, B. Sulaym, Balkhazmar, B. Ḥassan.

<sup>53</sup> B. Khurays, B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, Balshaham/Shumrān.

<sup>54</sup> B. Bishīr, B. Sulaym, B. Ḥassan, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, Balkhazmar, B. ‘Abdillāh/Ghāmid.

<sup>55</sup> B. Khurays, B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws.

<sup>56</sup> B. Bishīr, B. Sulaym, B. Ḥassan, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr.

<sup>57</sup> B. Khurays, B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, Āl Muqbil/Zahrān.

<sup>58</sup> B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān.

<sup>59</sup> B. ‘Abdillāh, B. ‘Amr, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān.

<sup>60</sup> B. ‘Abdillāh, Balkhazmar, B. Ḥurayra/Baydhān, Āl Muqbil/Zahrān.

<sup>61</sup> Āl Muqbil/Zahrān.

<sup>62</sup> B. ‘Īsā, al-Marāhiba.

<sup>63</sup> B. ‘Īsā, al-Marāhiba.

<sup>64</sup> al-Rifā‘a/Ghāmid.

## 3.3.3. GEBURT

In der Regel entbindet die Frau infolge der patri-virilokalen postnuptialen Residenz im Hause ihres Ehemannes, von diesem Usus ausgenommen findet die Geburt auch im Hause der Eltern der Frau bei den B. ʿĪsā und al-Marāhiba statt, da sich die Ehepaare häufig für die uxori-lokale Wohnfolge entscheiden. Der Frau assistiert eine Hebamme (muwallida); außerdem steht ihr noch die Mutter oder Schwester des Mannes bei. Die Anwesenheit einer Vertreterin der Patriline des Ehemannes hat eine legitimierende Kraft für die Identität des Neugeborenen, da sie als Geburtszeugin fungiert, wodurch die rechtmäßige Zugehörigkeit des Kindes zur Linie des Vaters attestiert wird. Die Nachgeburt (bashīma) wird an bestimmten Örtlichkeiten vergraben, wobei bestimmte Vorstellungen von Verhaltenserwartungen bezüglich des zukünftigen Wirkens des Kindes zu erkennen sind. Bei den B. ʿAbdillāh/Ghāmid ist es üblich, daß die Nachgeburt eines Knaben in einem Feld vergraben wird, die eines Mädchens im Dung, damit der Knabe ein guter Bauer, das Mädchen eine gute Bäuerin werden möge. Bei den Balshaham/Shumrān wird bezüglich der Knaben als Verhaltenserwartung die Tapferkeit akzentuiert; daher wird ihre Nachgeburt unmittelbar bei einem Wehrturm (ḥuṣn) verscharrt.<sup>65</sup>

Die Wöchnerin enthält sich für einen Zeitraum von 7 Tagen bis zu 2 Wochen von Speisen mit Fleisch und Yoghurt und vermeidet es, kaltes Wasser zu trinken. In der Regel wird nach einer geglückten Geburt ein Gastmahl vom Vater des Kindes veranstaltet.

Der Name eines Mädchens wird von der Mutter gewählt, der eines Knaben vom Vater bestimmt. Von den B. ʿAbdillāh, B. ʿAmr, B. Ḥurayra/Baydhān und B. Khurayṣ ist folgende Verfahrensweise für die Namensgebung von Knaben belegt. Der Vater bezeichnet drei Rayḥān-Pflänzchen (Basilienkraut, *Ocimum basilicum* C.) mit Namen, legt diese auf die Lagerstatt der Mutter, die eines dieser drei Pflänzchen wählt und auf diese Weise den Namen ihres Sohnes ermittelt.<sup>66</sup> Eine Variante dieser Verfahrensweise stellt die aus dem Ḥaḍramawt belegte Praxis dar, drei Namen auf je einem separaten Papier zu schreiben, die der Mutter des Kindes in einem Korb zur Auswahl vorgelegt werden.<sup>67</sup>

## 3.4. POLITISCHE ORGANISATION

Der Begriff „qabila“ bildet die Ausgangsbedingung für die Darstellung der politischen Organisation. „Qabila“ wird meist mit „Stamm“ übersetzt; da aber der Begriff „Stamm“ ethnologisch nicht abstrakt genug ist, um die allgemeinen Wesensmerkmale dieses sozio-politischen Entwicklungsniveaus zu treffen, ist es verständlich, daß man einer emischen Inhaltsbestimmung den Vorzug einräumt.<sup>68</sup> Diesem Aspekt folgend repräsentiert eine „qabila“ eine patrilineare Abstammungsgemeinschaft, die sich von einem realen oder fiktiven Stammvater ableitet und als politischer Verband begreift, der die Souveränität über das von

<sup>65</sup> Zur Behandlung der Placenta im Ḥaḍramawt siehe Serjeant 1991: XIV, 197 f.

<sup>66</sup> Rayḥān wird infolge des aromatischen Duftes als Zimmerschmuck verwendet; dient zur Förderung der Sexualität und ist unter anderem Bestandteil des Räucherwerkes tatwir. Zu weiteren Verwendungen von Rayḥān siehe Schopen 1983: 66 f.

<sup>67</sup> Zum Verfahren der Namensgebung im Ḥaḍramawt siehe Serjeant 1991: XIV, 102 f.

<sup>68</sup> Zum Problem der ethnologischen Definition von Stamm Dostal 1974a. Bezüglich der theoretischen Diskussion über den arabischen Stamm cf. Bonte – Conte 1991: 13–48.

dieser Gemeinschaft besiedelte Territorium ausübt (Abb. 2).<sup>69</sup> In der Perspektive der dezendentalen Dimension zeichnet sich folgende Gliederung des Stammes ab, die durch die folgenden Begriffe zum Ausdruck kommt: *‘ayla*, *bayt*, *luḥma/luḥūm*, *fakhidh/fakhā’id*. Ich bin mir der Probleme bewußt, diese emischen Termini in ethnologische Begriffe zu übertragen, ein Vorgang, der aber unvermeidlich ist. Angelehnt an Meyer-Fortes ergeben sich die folgenden Gleichsetzungen:

*‘ayla* = Kernfamilie, *bayt* = minimal lineage, *luḥma* = major segment, *fakhidh* = maximal lineage.<sup>70</sup> Entscheidend für ein Verstehen der Stammesorganisation sind zwei Sachverhalte. Erstens, daß ein Stamm mehrere Linien umfassen kann und zweitens, daß sich mehrere Stämme zu Konföderationen z. B. *Zahrān* oder *Ghāmid* zusammenschließen, wobei diese politische Integration auf der genealogischen Akzeptanz eines gemeinsamen Genitors (Eponyms) begründet ist.

Die wichtigste Grundlage der tribalen politischen Organisation bildet die demokratische Verfassung, die in der sozialen Egalität der Mitglieder der Abstammungsgemeinschaft – folgerichtig aus der patrilinearen Deszendenzideologie – wurzelt. Vor diesem Hintergrund muß man das Recht der Wahlfreiheit aller rechtsfähigen Stammesmitglieder sehen, ebenso ihre Verpflichtung, an den Versammlungen (*malaf*) auf den verschiedensten sozialen Ebenen teilzunehmen, z. B. an den Dorfversammlungen (*malaf al-qarīya*), die gewöhnlich nach jedem Freitagsgebet stattfinden, oder den Stammesversammlungen (*malaf al-qabīla*).<sup>71</sup> Seinen Intentionen nach beinhaltet das Wahlrecht sowohl die Möglichkeit gruppenspezifische Interessen innerhalb des Stammes auszudrücken, als auch die Träger der politischen Macht zu kontrollieren. Überdies impliziert das Wahlrecht eine Korrektivfunktion gegenüber der Geltung der Älteren, die diese auf der Basis des Seniorats-Prinzips beanspruchen.

Zwei Prinzipien gestalten die politischen Autoritäten: die auf dem Seniorat sich gründende Autorität und die durch Wahl bestimmte Autorität. Im Geltungsbereich des Seniorats – seine Kontinuität wird durch die Primogenitur bestimmt – gilt ausschließlich das Stimmgewicht der Ältesten. Die Ältesten repräsentieren die jeweils umfassenderen Abstammungsgruppen auf den vorhin angedeuteten sozialen Ebenen innerhalb des Stammes, wobei man allerdings eine Verschiebung ihres Autoritätsanspruches zugunsten gewählter Funktionäre in den jeweils nächsthöheren sozialen Ebenen feststellen kann. Mit anderen Worten: in den Kernfamilien und erweiterten Familien dominiert die unmittelbare Autorität der Ältesten (*amīn/umanā*), sie wird in den anderen Ebenen konkurrenziert durch die Autorität der gewählten Funktionäre, wie z. B. dem Vorsteher des Dorfes (*‘arīf*) oder dem Stammesoberhaupt (*shaykh al-qabīla*). Diese letztgenannten Ämter können bei einzelnen Stämmen auch erblich sein; doch werden ihre Inhaber durch nachträgliche Wahlen legitimiert. In der Verfassungswirklichkeit wird jedoch der Einfluß der Ältesten in den höheren sozialen Ebenen nicht limitiert, sondern durch den jeweiligen Ältestenrat instrumentalisiert. Dadurch erfährt die Autorität der gewählten oder durch Vererbung nominierten Stammesfunktionäre eine gewisse Einschränkung, denn ihre Entscheidungen sind an den Konsens der ältesten Ratsmitglieder gebunden.

<sup>69</sup> Dostal 1985: 227.

<sup>70</sup> Meyer-Fortes 1953.

<sup>71</sup> Von den B. *Shihir* sind die gleichen Bezeichnungen belegt (Aloshban 1987: 180 passim).

Die folgende Zusammenstellung soll zunächst nur den formalen, terminologischen Aspekt der Amtswalter in dieser tribalen politischen Organisation illustrieren (Abb. 1).<sup>72</sup>

sozio-politische Ebene	Typus des Amtswalters
Siedlung	Dorfvorsteher/‘arīf shaykh al-qarīya
Stamm	Nominierung durch Wahl Stammesoberhaupt/shaykh al-qabīla, amīr al-qabīla, mansab/manāsīb
Stammeskonföderation	Nominierung durch Wahl oder Vererbung Oberhaupt/shaykh al-shaml Nominierung durch Wahl.

Zu den Obliegenheiten aller Amtswalter, gleichgültig ob Dorfvorsteher, Stammesoberhaupt oder die Ältesten der Segmente, zählen:

- die Vermittlung in Streitfällen, wobei komplizierte Fälle an die jeweils höhere Entscheidungsinstanz abgetreten werden.
- Wahrung des Gewohnheitsrechts und Überwachung der Kompensationsleistungen und des Strafvollzugs
- Kontrolle über das tribale Gemeineigentum an Land
- Pflege der intra-tribalen Beziehungen
- Organisieren von Hilfsaktionen in Katastrophenfällen
- Einsammeln der Zakāt-Steuer

Zu den spezifischen Aufgaben, die sich für die Stammesoberhäupter vorweisen lassen:

- Wahrnehmung der auswärtigen Beziehungen zu anderen Stämmen und zur Regierung
- Erlassen von gewohnheitsrechtlichen Regelungen
- Nominierung der Marktaufsichtsorgane, die für die Einhaltung des Marktfriedens verantwortlich sind
- Einberufung der Stammesversammlung (malaf al-qabīla)
- Recht der Kriegserklärung
- Absammeln der Zakāt-Steuer

Die sichtlich unvollständige Aufzählung der Aufgabenbereiche politischer Stammesfunktionäre vermittelt dennoch einen Einblick in die hierarchisch gegliederte Kompetenzzuweisung.<sup>73</sup> Es bedarf noch eines zusätzlichen Hinweises bezüglich der Ratsver-

<sup>72</sup> Angaben über die Verbreitung des Gebrauchs der genannten Termini:

‘arīf: B. Bishīr, Zuhārān/Ghāmid, B. Khurays, B. ‘Adwān, Balshaham/Ghāmid, B. ‘Amr, B. ‘Abdillāh, B. Hurayra/Baydhān, B. Khurays, Āl Muqbil/Zahrān, B. ‘Īsā.

shaykh al-qarīya: Thaḳīf, B. Fahm/Daws, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, B. Kabīr, B. ‘Abdallāh/Ghāmid, B. ‘Abdillāh, Āl Shawat/Qaḥṭān.

nā’ib: Alqām al-Hawl, B. Bishr.

amīr al-qabīla: B. Bishīr, Zuhārān/Ghāmid, B. Khurays, B. Sulaym, B. Ḥassan, Balshaham/Ghāmid, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, al-Rifā’a/Ghāmid, al-Marāhiba.

mansab/manāsīb: B. ‘Adwān, B. Fahm/Daws, Balkhazmar.

Von den hier genannten Stämmen wird meist shaykh al-qabīla verwendet.

<sup>73</sup> Aus den vorliegenden Daten ergibt sich keine diversifizierte Kompetenzverteilung wie bei den B. Shihir siehe Alohban 1987: 180 passim.

sammlungen, die diesen Amtsträgern beiseite stehen. Auf der Dorfebene rekrutiert sich der Dorfrat (majlis al-umanā) aus den Ältesten der dort wohnenden Abstammungsgruppen, auf der Stammesebene bilden die Ältesten der maximal lineages den Stammesrat (majlis al-qabila, majlis al-khawāmis, majlis al-ḥidanā, majlis al-bidād).

Zu beachten ist aber, daß in jedem komplexeren Abstammungskegel (major segment) die gemeinschaftlichen Angelegenheiten von einem Ältestenrat wahrgenommen werden.

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß keiner der Stammesfunktionäre autorisiert ist, in wirtschaftliche Verteilungsprozesse einzugreifen.

Als politischer Interessensverband findet die Konföderation in erster Linie ihren Sinn in der gemeinsamen Politik gegenüber der Regierung und gegenüber den anderen Konföderationen. Natürlich bestimmt diese Vereinigung auch die inter-tribalen Beziehungen. Die Häuptlinge der diesem Verband angehörenden Stämme wählen aus ihrem Kreis das Oberhaupt der Konföderation (shaykh al-shaml). Durch die gleichen politischen Mittel, die ich oben beschrieben habe, wird die Kontrolle über das Konföderations-Oberhaupt und seine politische Machtbefugnis ausgeübt.

### 3.5. DAS TRIBALE GEWOHNHEITSRECHT

#### 3.5.1. EINLEITUNG

Zweifellos stellt das Gewohnheitsrecht, seiner äußeren wichtigen Funktionen wegen, die Konflikte innerhalb einer Gruppe nicht nur zu lösen, sondern auch von vornherein das Aufkommen von Streitfällen zu verhindern, einen der wichtigsten Aspekte des gesellschaftlichen Daseins dar. Diese Funktionsleistungen setzen zweierlei voraus: erstens, das Wissen über die sozialen Normen, aus denen die rechtlichen Regeln abgeleitet werden, und ihre Akzeptanz durch die Mitglieder der Gesellschaft; zweitens, müssen die rechtlichen Regelungen den jeweiligen sozialen Bedürfnissen der Gruppe genügen, das heißt nichts Anderes, als daß folglich das Gewohnheitsrecht an neue sozio-ökonomische und politisch-situative Bedingungen angepaßt werden muß. Es ist daher keinesfalls als ein invariantes System zu verstehen. Es drückt den Willen der Gemeinschaft aus, soziale Tatbestände mit Rechtsmitteln zu regeln. Es unterstellt den Rechtspersonen einen allgemeinen Rechtsgehorsam; sanktioniert werden norm-abweichende Handlungen, dabei werden Rechtsfähigkeit und Schuld vorausgesetzt, verbunden mit dem Gedanken der Kompensation und Sühne.

Im Folgenden möchte ich, vorbereitend für die Darlegung der Erhebungsdaten andeuten, wie die aus der alt-arabischen Dichtung erschließbare Grundkonzeption des tribalen Gewohnheitsrechts gedacht werden kann. Als Ausgangspunkt für die weitere Erörterung wähle ich zwei Zitate. Das erste entstammt dem Dichter Labīd b. Abī Rabiʿa: „*Ihre Väter haben ihnen (ihre Handlungsweise) vorgezeichnet*“ (sannat lahum ābāʿ-ḥum),<sup>74</sup> das zweite verfaßte Zuhayr b. Abī Sulmā al-Muzanī: „*Er hielt die Gruppe an die Gewohnheit, wie schon sein Vater es gewohnt war*“ (wa-ʿawwada qawma-hu kamā qad kāna ʿawwada-hum abū-hu).<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Arnold: 117.

<sup>75</sup> Ahlwardt 1870: 99.

Als Gedanken enthalten beide Aussprüche den Zusammenhang zwischen Handlungsweisen und Vorfahren, die diese gesetzt haben, also eine Relation, in der sich patrilineares Denken ankündigt. Ein solcher Sachverhalt bedarf aber weiterer Abklärung, gilt es doch, diese offenbar gewordene Relation näher zu erhellen, und besonders zu fragen, in welcher Weise die Akzeptanz der normativen Regelungen durch die Nachkommen in dieser Denktradition erfolgte.

Für die Beantwortung dieser Frage mache ich mir die Auffassung von M. M. Bravmann zu eigen, die sich auf eine Begriffsanalyse des Wortes „sunna“ und dem daraus abgeleiteten Verb „sanna“ gründet. Die Bedeutung des Verbs „sanna“ umschreibt er mit „*to establish (ordain, institute) a certain norm or procedure*“ und führt dann weiter aus, daß von diesem Bedeutungsinhalt gesehen, es klar wird,

*“that the type of ‘procedure’ (or practice) called sunna, although, in general, obligatory for the community as a whole, is to be considered as having been ‘intentionally and consciously ‘decreed’ and ‘instituted’ by a certain individual. Accordingly, the concept sunna originally and basically cannot have referred to the anonymous custom of the community.”*<sup>76</sup>

An dieser Aussage ist der originäre Bezug der Setzung der Normen und gewohnheitsrechtlichen Regelungen zu einem Individuum bemerkenswert – einer Relation, der wir auch in dem aus rezenter Zeit stammenden Dokument A begegnen werden. In einem Passus des Dichters Labīd b. Abī Rabī‘a findet Bravmann dieses Konzept am deutlichsten ausgedrückt:

*“(they belong) to a group of people to whom their fathers have ‘ordained’ (or: ‘prescribed’, or: ‘established’, or: ‘instituted’); for every people (or: tribe) has its ‘practice’ (especially assigned to it) and its ‘rule’ (or model)” (min ma‘sharin sannat lahum abā’uhum wa-li-kulli qawmin sunnatun wa-‘imāmuha).*<sup>77</sup>

Wie aber wird die Akzeptanz der von den Vorfahren gesetzten Normen und Regelungen durch die Nachkommen bewirkt?

Ein Zusammenhang, der kein zwingender ist, läßt Raum für eine Erklärung aus der Sicht der patrilinearen Struktur dieser Gesellschaften. Eng verwoben mit dem patrilinearen Konstrukt erweist sich die soziale Bedeutsamkeit der Genealogie, deren Funktionsleistungen, eine breite Palette, die von der Gewinnung gesellschaftlicher Identität bis zu einem gesellschaftlichen Pflichten- und Rechtenkatalog reicht. In diesem Wissen um Abstammung bildet also der Gründungsakt einer Gruppe den Ausgangspunkt für ihre dezendentale Herleitung. In diesem Sinne kann man von dieser patrilinear bestimmten Genealogie als die verpflichtende Erinnerung an die Gründungsakte sprechen, durch die die soziale Geltung der Genitoren perpetuiert wird. Es ist das daraus resultierende Rollenvorbild der Vorfahren, das die Agnaten bewegt, die Handlungsweisen ihrer Ahnen zu pflegen und die eignen Handlungen mit den Taten ihrer Väter und Vorfäter in Übereinstimmung zu bringen: „*er hat die guten Taten (seiner Vorfahren) sichergestellt (gefunden)*“ (wajada ‘l-khayrāti).<sup>78</sup> Dadurch werden die Handlungsweisen der Vorfahren und ihre getroffenen Regelungen zum gesellschaftlichen Eigentum der jeweiligen Abstammungsgruppe.

Es ist also die Verehrung und Wertschätzung der Ahnen, verankert im patrilinearen ideologischen Konstrukt, die die nachgefragte Akzeptanz der traditionellen Normen und

<sup>76</sup> Bravmann 1972: 154f.

<sup>77</sup> cit. opp.: 165.

<sup>78</sup> Zitiert nach Bravmann 1972: 99.

Regelungen bewirkt. Diese strukturelle Intention, der Verweis auf die Tradition, verbürgt nur die als notwendig erachtete Dauerhaftigkeit des Normensystems, die jedoch immer im Kontext mit Anpassungsprozessen an neue gesellschaftliche, ökonomische und politische Situationen gedacht werden muß.

Bezüglich der Dynamik dieses Prozesses schließe ich mich der Annahme von M. M. Bravmann an:

*“The deeds of the ancestors have of course been performed in the context of certain circumstances and relations as they arose out of the constantly changing intertribal situations. And these determining factors continue to exist even after the death of the ancestors and require continually new intervention. The deeds of the past thus demand constant ‘cultivation’ and ‘amelioration’ on the part of the descendants. On the other hand, the new generation accomplish new deeds of their own which are designated as hadith and, once accomplished, require ‘cultivation’ of their own.”<sup>79</sup>*

Abschließend scheint mir eine Bemerkung notwendig zu sein: Die Relation zwischen Vorfahren bzw. Stammeshäuptlingen und Setzen von Regelungen, findet ihre rezente Entsprechung in dem Rechtsdokument A, das ich in den folgenden Ausführungen behandeln werde. Dieser Sachverhalt ist keinesfalls als ein Survival der alt-arabischen Vergangenheit zu bewerten, sondern ist aus dem ideologischen Konstrukt arabischer patrilinearer Gesellschaften zu erklären. Der in diesem verwurzelte Geltungsanspruch der Ahnen, die reflektierte Erinnerung an deren gesellschaftliche Gründungsakte, rechtfertigt ihr Prestige und ihre Autorität. An ein solches Konzept knüpft das eben erwähnte Rechtsdokument A an, das sich auf die Autorität dreier Stammesoberhäupter gründet.

Zur Darstellung und Analyse des Datenmaterials möchte ich noch auf den folgenden Sachverhalt verweisen: Obgleich ich mir darüber im Klaren bin, daß die gebotenen Inhalte lediglich Mosaiksteine sind, dürften sie wohl geeignet sein, die Grundzüge der gewohnheitsrechtlichen Systeme im Erhebungsgebiet freizulegen. Der hier gebrauchte Plural soll den Sachverhalt vorwegnehmen, den die Ermittlungen der Koexistenz verschieden ausgeprägter Rechtssysteme ergaben, eine Disparität, die als Ergebnis unterschiedlicher historischer Prozesse zu begreifen ist.

Um die Rechtspraxis zu erleichtern, sind viele Stämme dazu übergegangen, in einer Art von Katalog, die Präzedenzfälle und die entsprechenden Strafausmaße schriftlich zu fixieren.<sup>80</sup> Für diese Aufzeichnungen finden sich die folgenden Termini:

1. shidda ʿl-qabīla, die Forderungen des Stammes (B. Sulaym) oder shidda ʿl-jamāʿra, die Forderungen der Gemeinschaft (Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān);
2. Qawāʿid al-qabīla, die Regelungen des Stammesverbandes und
3. Sawālif al-qabīla, die traditionellen Sitten des Stammes.

Diese Aide-Memoires dienen als Grundlage für die Entscheidungsfindung auf der Basis der logischen Operation des Analogieschlusses, wodurch allerdings in keiner Weise die Möglichkeit der eigenen Interpretation oder Meinungsbildung (raʿy, ʿaql) eingeschränkt wird.<sup>81</sup> In dem zur Verfügung stehenden Dokument (A) wird dieser Sachverhalt folgendermaßen formuliert: „und auf ihrer Grundlage werden die gegenwärtigen Taten und die der vergangenen Taten beurteilt“ (wa-hiya yuḥkam bi-hā fi ʿl-faʿāyil al-jāriya wa ʿl-ayyām al-māḍiya).

<sup>79</sup> cit. opp. 103.

<sup>80</sup> Es handelt sich um einen weit verbreiteten Usus in arabischen Stammesgesellschaften (Abū Ghānim 1985: 361 passim).

<sup>81</sup> cf. Bravmann 1972: 177–188; Serjeant 1991: V., 141 f.



In diesem Zusammenhang lohnt es sich an L. Pospisil zu erinnern, der in der Schlußfolgerung seiner „*Anthropology of Law*“ Folgendes festhält:

*“A decision is also regarded as a precedent, incorporating an ideal which not only the parties to the dispute but also the judge himself and people who did not participate on the controversy are expected to follow. A decision, then, is a behavior as far as the authority’s action is concerned, and an ideal insofar as it affects the followers of the authority we have in mind.”*<sup>82</sup>

Um das Eigenartige dieser Aufzeichnungen herauszustellen, greife ich auf zwei Dokumente zurück, die aus der Region al-Makhwa stammen.

- A. Sawālif al-Ḥashjāsh, die Sitten der Ḥashjāsh“, die von Ḥamīdī b. Dughaym al-Ḥashjāsh, Ḥashūs und Shaykh Muḥammad b. Abū ’l-Faḍl (alladhi bi-’ahd), vereinbart wurden, niedergeschrieben von Aḥmad b. ‘Alī al-Ḥarfi im Rabī’ 1338 H./ 1919
- B. ‘Aqd al-Sūq, eine von Shaykh Muḥammad b. Mūsā b. Jibrīl niedergeschriebene Abschrift der Marktordnung der Zahrān, datiert vom 27. Rajab 1345H./ 1927. Dieser vorliegende Text stellt die letzte Abschrift einer undatierten Kopie des originalen Dokuments dar, für die ein gewisser Aḥmad b. Khadrān b. Sālim al-Muṭawwa‘ als dafür verantwortlich genannt wird.

### 3.5.2. RECHTSDOKUMENTE

Quellennachweis:

Die hier wiedergegebenen Auszüge entstammen den mir überlassenen Xeroxkopien folgender Dokumente:

Sawālif al-Ḥashjāsh (Nr. 1–11, 28), ‘Aqd al-Sūq (Nr. 12–27).

Leider waren Photoaufnahmen nicht gestattet, eine Tatsache, die vielleicht eine bessere Wiedergabe der Texte ermöglicht hätte.

#### 3.5.3. DAS DOKUMENT A. „SAWĀLIF AL-ḤASHJĀSH“, die Sitten der Ḥashjāsh

In der Präambel werden thematisiert:

1. die präventive Intention der Sawālif, der „traditionellen Sitten“;
2. ferner ihre Vereinbarkeit mit den Normen des Islam und der tribalen Gesellschaften;
3. die Bindung der Sawālif an ein Stammesoberhaupt;
4. die Miteinbeziehung von Sanktionen mit entsprechenden Zwangsmitteln für ihre Durchsetzung.

ad 1. *„Diese gesegneten, überkommenen Sitten (Bestimmungen), dienen unter den Muslimen zur Vermeidung von Gesetzesübertretungen.“*

(1: ḥādhihi ’l-sawālif al-mubāraka al-dārika alladhī qawlu-hā fī-mā bayn al-muslimīn yuradd bi-hā ’l-mukhālif hatta yuwāja).

In Übereinstimmung mit dieser präventiven Intention sind den Rechtssubjekten 6 Verpflichtungen (lawazim) vorgegeben:

- „das Erbarmen ist eine Pflicht“ (al-rahm lāzima);
- „die Einhaltung der Sitten ist eine Pflicht“ (al-khulq lāzima);
- „die Aussöhnung ist eine Pflicht“ (al-sadīd lāzima);

<sup>82</sup> Pospisil 1974: 342.

1

قوله  
 السواقي العاركة الدرارة الذي قولها  
 من بين المسلمين امره بوجوبها حتى يوا  
 جها

2

ار هو قاعه

سعد الامام وقواعده العرب

3

والمخويات والمشتبهات فيها قول العارفة

4

الذين يترددون معه وقطعة شد  
 تحت انه فحدث فتنه  
 الريح للراسايه منه فقلبه شرط الجماعة وشدة لهم

5

وللعارفة  
 والسيد ليد المفلات والصحف الذي يصح  
 الامانة لازمة منعه

6 والذي يقتل ضعيفا لعلة تيا  
 خذ ماله ويتوزر انذاله وزيه عند قبيله ولا  
 فيه وجه يقوم والذي يسبح رفيقه من العدا  
 فهو يقتل والا ماله يوخذ ولا له وزيه

7 ومن قتل ذبيل رجلا من  
 حيره فهو واحد وصلح الكفار الا ان يكون فرقا  
 شتا هديك وان كان ما بينهم فرقا الا ان السايه  
 نذالهم فخر اجرا

8 او الخرج  
 الاسلام الرجال ربا له يد رقبه على حاله و  
 ماله اما فنيه فستة والوازم ست خدم  
 ست القصبة المنصر به في اقدم واهلها  
 يتقدم من السدله من الاوتيد والبقرة  
 اوتيد الذي تحت رقبته اعلمها

9 ومن يهوده فهو اخلص عتب عتب

10

تفهم القصور وتنتيب التجرير

11

واعتوا عرب في رجة فوجبت العنينة عليهم جميعا

12

وان لعضا للعقد بأجزي سالفه من سوا الفز جهرا  
 هذا في الرقة ا

13

فهذا اما انتفخوا اعليه ولاء كدا ورة والانا  
 له شرط سولهم انهم فيه واحد وانهم يتضموا منون وان ديرتهم  
 واحدا

14

وشرط عقد الموقوع

15

وان شرط ما يقع في هذه مالدير المجدورة انه في  
 الوعد وان ما فيه الا الشاكيل نفس بمثلها

16

انما فيه متيب ولا عليه عقد وان البيضا تتطلع به من السباب  
 وشرطوا ان تجليبة السوق عند الباذر الا ان يخلفه وورنه  
 بجليبه فم على اهل الهداه كلهم

17 والجميع واحد أيضا وواجباتهم له وانهم واحد في يده

18 والعقد بينهم الثلاثة الأيام مطلقه أسند ضامنه

19 وأن من تسلم من غير عاذر به بعد رجوعه من السوق  
أنه المذكي بما توجبه عليه العهدة ونفروا الباقي في السوق أنه في  
وجوده الضمنا حتى وتقض منه اللاب

20 ١٩١٠ تنوع التناهي على الخائب

21 فمادام قام فحق الدين  
والإفعلية التمسرة ولا فيه شلة في سوق

22 وأن من تعادى عمل بالرفيقه وهو عقيد في عقيد  
الزعم على ما يشهد أو عارضه في عقيد السوق وقتا

23 أو شرط وأن الجبر إلى لفظه أن  
فيه عشره وأن رمايه وأخطأ أن فيه عشره



24

وَأَنْ  
الْحَقِيقَةُ إِذَا أُسْلِفَتْ وَلَا كَانَتْ إِذْ فِيهَا عَشْرِينَ وَانْ كَانَتْ  
إِنَّ فِيهَا نَدِيمٌ الْبُرْجُومِ وَمِئَةٌ مَعْفَرٌ عَلَى شُورَا

25

رَأَوْانَ الْقَفَالِ عَلَيْهِ مَا عَلَى الْعَقْدِ مِنَ الْغَيْرِ طَيَّ بِيَوْمِ السُّوقِ

26

هَذَا التَّسَارُفُ قَبْلَ أَنْ يَحْفَظَ  
أَتَيْتُكُمْ أَنِّي بِمِثْلِ الْغَدِيِّ مَدْعَى وَأَنْ سَلِمَ أَنْ عَلَيْهِ الْغَدِيرُ فِي  
هَذِهِ الدِّيْرَةِ

27

وَأَنَّ الْكَلِمَةَ الْخَارِجَةَ الَّتِي تَحْدِثُ  
الْحَمُونَةَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فِي السُّوقِ أَنْ شَرَطَهُ شَرْطَ الْبَحْرِ

28

فَالْإِمْلَاقُ الشَّرِيكَةُ  
بَيْنَ الْقَبِيلَةِ لَا يَحِلُّ فِيهَا بَيْعٌ وَلَا شُرَا إِلَّا أَنْ  
يَجْمَعَهُ جَمَاعَةٌ حَيْثُ الْمَلْدُ وَالشُّرَا فِي الْأَرْضِ  
فِيهَا نَهْيٌ نَهْيٌ تَصْرِيحِي الْأَنْبَا أَنْ الشَّرِيكَةَ  
وَأَنَّ الْوَاحِدَ وَالْإِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةَ وَالْأَرْبَعَةَ وَالْخَمْسَةَ  
لَا يَحِلُّ لَهُمْ بَيْعٌ فِي بَيْعِ الْجَمَاعَةِ وَلَا يَحِلُّ لِلشَّرِيكَةِ  
مِنَ الْخَيْمَاتِ وَغَيْرِهَا إِلَّا بِرِضَا عَم

- „die Ausdauer (in den Verhandlungen über Konfliktlösungen) ist eine Pflicht“ (al-jahad lāzima);
- „das Geben von Nahrung ist eine Pflicht“ (al-zād lāzima);
- „die ungeteilte Nutzung von Brunnenwasser ist eine Pflicht“ (al-qaṣaba bi ghayr wajh lāzima).

Durch die Akzentuierung der Präventivfunktion der Sawālif wird apriori eine Konkurrenz zum islamischen Recht ausgeschlossen und damit folgerichtig auf ihre Vereinbarkeit mit den islamischen Normen hingewiesen (siehe Punkt 2).

ad 2. „Und diese ist eine der Regelungen des Islam und der Regelungen der Araber.“

(2: wa-huwa qā'ida min qawā'id al-islām wa-qawā'id al-'arab).

Mit dieser Formulierung ist ausdrücklich eine pragmatische Synthese, sowohl für die Gestaltung der Beziehungen zu den staatlichen Autoritäten, als auch zu den umwohnenden tribalen Gesellschaften herbeigeführt worden.

Dieser Bezug zu der Autorität eines Stammesoberhauptes spiegelt die bereits in den einleitenden Bemerkungen herausgestellte Bedeutung von Autoritätsträgern – gleichgültig ob Vorfahren oder Stammesoberhaupt – für den Stiftungsakt von gewohnheitsrechtlichen Regelungen, wie sie der alt-arabischen Poesie zu entnehmen sind, wider. Zugleich macht er deutlich, daß diese Regeln entsprechend den gesellschaftlichen Verhältnissen neu formuliert werden können.<sup>83</sup> Es ist daher naheliegend, daß ein Stammesoberhaupt schiedsrichterliche Funktionen beansprucht und diese ihm auch zuerkannt werden:

ad 3. „Und über die Moral und Güte herrscht das Wort des Stammesoberhauptes.“

(3: wa 'l-ma'nawīyāt wa-'l-mushtabahāt fī-hā qawl al-'arīfa).

ad 4. „Und wer etwas Verbotenes unternimmt (das Unverletzliche vertreibt) und das Gute (die Einhaltung von Verträgen) ohne Grund aufhört, wird gemäß der Forderungen der Gemeinschaft und ihrer Regeln verurteilt.“

(4: wa-man sharrada bi-ḥurma wa-qaṭa'a sadd al-ray' bi-lā 'asāya min-hu fa-'alay-hu shart' al-jamā'a wa shiddati-him).

In diesem inhärenten Anspruch auf die Urteilsfähigkeit drückt sich das Konzept der sozialen Kontrolle in dieser tribalen Gesellschaft aus. Es erschließt sich uns aus den Arten der Sanktionen, die als Folgen für rechtswidrige Handlungen vorgesehen sind; außerdem stellt sich die Frage nach den Zwangsmitteln, die der legalen Autorität für die Durchsetzung der Schiedsprüche bereitstehen.

Die Sanktionsstrategien orientieren sich nach dem Prinzip der Schadensabwehr, verbunden mit kompensatorischen Bußen, ebenso findet das Prinzip der Vergeltung auch seinen Platz, doch bestimmt die Schwere der Vergehen seine Anwendung. Ein Passus enthüllt einen Sachverhalt, der bei der Fällung von Schiedssprüchen eine nicht unerhebliche Rolle zu spielen scheint, nämlich das soziale Prestige:

5. „Der Schutzbefohlene, der bettelt, und derjenige, der Aussöhnungen verweigert und der Gast der sinnlos Wasser verschwendet, ihre Ansprüche (vor dem Recht) sind schwach.“

(5: wa-'l-jār al-shakhkhāt wa-'l-sadīd al-fallāt wa 'l-ḍayf alladhī yudayyi' al-miyāh lāzīmatu-hum ḍa'īfa).

Diese vollzogene gesellschaftliche Distanz zu den durch ihre Handlungen als desozialisiert empfundenen Individuen – sie werden durch die Verletzung von Grundwerten von den Gruppenmitgliedern als Bedrohung empfunden und ausgegrenzt – belegt, daß bei Schieds-

<sup>83</sup> cf. Serjeant 1991: V, 141.



sprüchen nicht allein die tatbezogenen Fakten berücksichtigt werden. Unter den Letzteren gewinnt die Unterscheidung von fahrlässiger Handlung (khat.) und vorsätzlicher Tat (‘amd) an Gewicht.<sup>84</sup> Natürlich wird die Verhängung einer Sanktion zum Teil aus einer Aneignung der Tradition gespeist, geht aber zum Teil auch auf die Interpretation von Vorstellungen zurück, die das jeweilige Selbstverständnis der Gesellschaftsmitglieder berühren. Ich meine hier den Usus der Geldstrafen, der nur aus der sozio-ökonomischen Einstellung einer monetarisierten Gesellschaft, in der Geld als Tauschmittel eingeführt wurde und sich die Gepflogenheit des Bezahlers auch im Bereich der Sanktionsmittel einbürgerte, ableitbar scheint.

In dem Sanktionskatalog des Sawālif-Dokuments sind zwei Arten von Sanktionsmaßnahmen vorgesehen:

1. Ökonomische Sanktionen: als Strafe umfassen sie die Requirierung des persönlichen Eigentums des Täters, ferner die Zerstörung seines Hauses; als kompensatorische Buße (bayḍā) schließen sie die Abgabe von Sühnetieren und Geldsummen ein. Eine besondere Kategorie bildet das Bezahlen des Blutgeldes (diya).
2. Physische Sanktionen: die Todesstrafe, die Verweigerung des kollektiven Schutzes und Verlust der Freiheit (Versklavung). Drei Beispiele sollen die Anwendung dieser Sanktionen demonstrieren:

*„Und wer seinen Gast tötet, um sich dessen Geld anzueignen und dann Pardon fordert, erhält keine Unterstützung von seinem Stamm, noch gewährt ihm jemand Schutz. Und wer seinen Schutzbegleiter an den Feind verrät (verkauft), wird getötet oder es wird sein Eigentum requiriert und er genießt keinen Schutz.“*

(6: wa-alladhī yaqtul ḍayfa-hu li-’illat ya’khuḍh mālu-hu wa-yatawāzā fa-lā la-hu wazīya ‘ind qabīla wa-la fi-hu wajh yaqum wa-alladhī yabī’ rafīqa-hu min al-’aduw fa-huwa yuqtal wa-illā mala-hu yu’akhadh wa-lā la-hu wazīya).

Die rechtmäßige Tötung als Vergeltung klingt im folgenden Passus an:

*„Und wer jemanden getötet hat und dann Schutz bei einem anderen sucht (der ihn beauftragt hat), so sind sie eins in ihrer Verantwortung. Und sie werden davon nur dann freigesprochen, wenn zwei Zeugen für sie aussagen und wenn diese aber voneinander bezüglich der Schilderung des Tatbestandes abweichen, so gibt es kein Entrinnen (da dadurch ihre Schuld bewiesen ist).“*

(7: wa-man qatala qatīl rajā’ l-khalāṣ bi-ghayri-hu fa-hum wāḥid wa-ṣulḥ al-khalāṣ illā idhā yakūnū farqan bi-shahīdayn wa-idhā kāna mā bayna-hum farqan illā l-shāya fa-lā la-hum mikhrāj).

Die soziale Ausgrenzung eines Täters mit seiner Familie durch Überführung in die sozial definierte Unfreiheit ist als Strafe für einen Unruhestifter gedacht:

*„Und wer sich mit Waffengewalt gegen die (wehrfähigen) Männer (des Stammes) wendet, wird versklavt, weder für ihn noch für sein Eigentum gibt es ein Entkommen aus diesem Zustand; zusätzlich muß seine Frau bei der Frau des verantwortlichen lokalen Oberhauptes dienen und dies ist ein festgelegtes Recht, ebenso auch seine Kinder. Der Betrag für ihre Freilassung muß von den Verwandten ihrer Familie aufgebracht werden.“*

(8: wa-l-tajrīḥ al-aslam al-rijāl riyālu-hu yudraq bi-hu ‘alā ḥālī-hi wa-mālu-hu mā fi-hu fakka wa l-la-wāzīm sitt takhdum sitt al-qaṣaba l-maḍmūna fa-hiya aqdam wa-ahlu-hā wa l-ṣurra l-minna alladhī fi buṭūn ahli-hā).

Diese drei zitierten Stellen lassen die Reaktion der tribalen Gesellschaft auf Verstöße, die sich gegen ihre vitalen Interessen richten, erkennen; Todesstrafe, Verweigerung des kollektiven Schutzes seitens des Stammesverbandes als auch der Verwandtschaftsgruppe,

<sup>84</sup> Diese Unterscheidung findet sich auch im Gewohnheitsrecht der jemenitischen Hochlandstämme, Dostal 1992, Rossi 1948.

Verlust der Freiheit (Sklaverei) und Entzug des Eigentums; leider vermissen wir bezüglich des Letzteren Angaben über den Verteilungsmodus des beschlagnahmten Eigentums.

Für die kompensatorischen Bußen wird die Bezeichnung „bayḍā“, weiß (von unbefleckter Ehre sein) verwendet, wodurch die Vorstellung, die diesen Bußen zugrunde liegt, offenkundig wird, nämlich die Wiederherstellung eines ehrenhaften Zustandes. Diesem gesellschaftlichen Symbol weiß entsprechend, dürfen die als „bayḍā“ geforderten Tiere nicht von schwarzer Farbe sein. Zum kulturellen Hintergrund des Oppositionspaares: weiß – schwarz wäre kurz auf folgende Sachverhalte zu verweisen: In den alt-arabischen Farbwörtern bezeichnen „schwarz“ (aswad) und „weiß“ (abyaḍ) Helligkeitswerte, die außerhalb des eigentlichen Bereiches der Farbigkeit stehen.<sup>85</sup> „Schwarz“ und „weiß“ werden als Oppositionen aufgefaßt, wobei „schwarz“ negativ bewertet wird.<sup>86</sup> In diesem Kontext ist die Überlieferung von al-Hamdānī über die schwarzen Jubbān-Rinder zu interpretieren, deren Häute ausschließlich für Sohlen gegerbt wurden.<sup>87</sup> Diese Angabe verweist auf die Korrelation zwischen „schwarz“ und dem sozial Gemeinen oder Niedrigen, denn das Schuhwerk wird nämlich im Jemen im Gegensatz zum Antlitz eines Menschen als das Gemeine, Niedrige gewertet, auch in der alt-arabischen Dichtung gelten Sandalen als Ausdruck des Minderwertigen.<sup>88</sup> Es ist daher kein Zufall, daß eine unehrenhafte Handlung als „schwarze Schande“ (‘ayb al-aswad) bezeichnet wird.<sup>89</sup> „Schwarz“ als symbolischer Ausdruck der Ehrlosigkeit findet sich auch im Jemen bei den Schandpfählen (lawa’im, judhun), die als ein Akt der öffentlichen Anzeige eines widerfahrenen Unrechts an öffentlich zugänglichen Stellen aufgestellt werden.<sup>90</sup> Das dafür bestimmte Holzstück wird am oberen Ende angekohlt, dann in den Boden gerammt und mit angehäuften Steinen umgeben. Am oberen Ende befestigt man ein Stoffstück von einem schwarzen Frauenkleid. Diese wenigen Angaben scheinen mir ausreichend zu sein, um die negative kulturelle Bewertung der Farbe „schwarz“ und damit die Forderung, keine schwarzen Tiere als Sühneopfer oder Buße zu akzeptieren, anzudeuten.

Substantiell wird zwischen der Buße (bayḍā) und dem Blutgeld (diyya) unterschieden. Um diese Differenzierung klar zu machen, müssen die im Konzept der Buße eingeschlossenen Implikate hervorgehoben werden. Allen Bestimmungen dieses Konzepts liegt die Intention der Wiederherstellung der Ehre zugrunde, denn jede Handlung, durch die einem Gesellschaftsmitglied ein Schaden zugefügt wurde, wird als eine Ehrverletzung bewertet, gleichgültig, ob es sich hierbei um ein verzögertes Einlösen einer Schuld, um Bedrohung durch das Ziehen eines Dolches oder um die Verleumdung eines Mädchens handelt. Das Verfahren für die Festlegung der Buße geht offensichtlich von dem Erfolg des Rechtsbruches bzw. der Ehrverletzung aus. An Gütern für die Buße sind Tiere (Stiere, Schafe oder Ziegen), die wie oben bereits ausgeführt nicht von schwarzer Farbe sein dürfen – ihre Qualität wird bei der öffentlichen Zurschaustellung geprüft – Naturalien (nicht spezifiziert), Geld, Schmuck und Kleidung vermerkt.<sup>91</sup> Für den vorliegenden Zusammen-

<sup>85</sup> Fischer 1965: 380 passim.

<sup>86</sup> cit. opp.: 273.

<sup>87</sup> Forrer 1942: 272.

<sup>88</sup> Zum jemenitischen Beleg Goitein 1970: Nr. 1270; zu Belegen aus der alt-arabischen Dichtung Jacob 1897a: 17.

<sup>89</sup> cf. Abū Ghānim 1985: 243, 284 passim; Dostal 1989: 54 passim; Rossi 1948: 16, 28.

<sup>90</sup> Müller-Rhodokanakis 1913: 76b, 86b, 134b; Dresch 1987: 428, Abb. 434.

<sup>91</sup> cf. Dostal 1983a: 199 passim; Dresch 1989: 50 verwendet als Bezeichnung „slaughter-beast“ und stellt zur Begründung folgendes fest: „I use the term ‘slaughter-beast’ precisely because this is not a ‘sacrifice’“

hang exponiere ich die relevant erscheinenden Merkmale, die den allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungsstand kennzeichnen. Zunächst wäre

- a) auf die Möglichkeit hinzuweisen, die geforderten Sühnetiere – die Anzahl wird in Köpfen angegeben – in einem festgelegten Geldwert abzulösen (1 Kopf Schaf oder Ziege = 2,5 Riyāl). Daneben sind
- b) Geldstrafen festgelegt und
- c) für einige Vergehen werden zu den Tierbußen zusätzliche Geldstrafen vorgeschrieben. Es ist wohl allgemein zutreffend, daß diese Funktion des Geldes in eigenem Kontext mit der zunehmenden Monetarisierung dieser Gesellschaft zu sehen ist.

Einige Beispiele für die Bußpraxis:<sup>92</sup>

- a) – Bei unerlaubtem Betreten des Marktplatzes: 1/2 Kopf  
– Bei Bedrohung auf dem Markt: 5–7 Köpfe  
– Bei Rückzahlung einer Geldschuld durch Bürgen: 7 Köpfe  
– Bei verzögerter Begleichung des Blutgeldes: 7 Köpfe  
– Beginn von Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft: 7 Köpfe
- b) – Bei Bedrohung durch Ziehen eines Dolches: 50 Riyāl  
– Bei Bedrohung durch einen Stock: 50 Riyāl  
– Anstiftung zu einer widerrechtlichen Tat: 50 Riyāl  
– Angriff auf einen Bürgen: 50 Riyāl  
– Verkauf von anvertrautem Gut, 1/2 diya = 25 Riyāl
- c) – Diebstahl von verstecktem Geld: 5 Köpfe + 50 Riyāl

Zu den weiteren Bußgütern: Bei einem Verstoß gegen die Hilfspartnerschaft werden 1 mudd (Naturalien) und 8 Riyāl gefordert. Ein Mädchen, dessen Jungfräulichkeit durch Verleumdung angezweifelt wurde, erhält vom Verleumder 5 Schmuckstücke. Bei einer leichten Verletzung, als Folge einer Attacke, wird ein Gewand gegeben. In schweren Fällen erhält der Geschädigte mehrere Gewänder, die unter dem Terminus „kuswa al-bayḍā“ subsumiert werden.

Das Blutgeld (diya) setzt den Konsens der Gesellschaftsmitglieder auf den Verzicht der Blutrache voraus –

*„Derjenige, der zahlt (das Blutgeld bezahlt), ist frei von Schuld und auch seine Nachkommen.“*  
(9: wa-man yaqūdu-hu fa-huwa yakhlus ‘atab wa-‘aqrab).

Im Sawalif-Dokument ist die Höhe des Blutgeldes mit 50 Riyāl angegeben, es ist dies der gleiche Betrag der für bedrohende Handlungen festgelegt ist (siehe oben). Allerdings wird dieser Betrag in unterschiedlicher Weise relativiert, z. B. bei Ehebruch: Wenn der Ehemann einen Mann bei seiner Frau in dieser Situation antrifft und tötet, muß er folgendes Blutgeld bezahlen: Werden beide Ehebrecher getötet, beträgt das Blutgeld 230 Riyāl; wenn jedoch einer der beiden überlebt, so beträgt es 460 Riyāl.

---

*as usually understood either by religion or by anthropology. The option exists of depicting it as such. This option has often been taken up by those wishing to convict tribesmen of ignorance or incipient polytheism ...”* (cit. opp.: 72, n. 15). Aus einer ethischen Haltung heraus, die man zu akzeptieren hat, lehnt Dresch die Verwendung des Terminus „Sühneopfer“ ab. Doch hat er die Arbeiten von Henninger 1981b: 226 nicht zur Kenntnis genommen, die in ihren Aussagen fern von jenen Unterstellungen sind, die Dresch behauptet.

<sup>92</sup> Zu den Bußen bei den B. Shihr Alosbhan 1987: 308, 310.

Bezüglich der Zwangsmittel zur Durchsetzung von Schiedssprüchen finden sich nur in dem Abschnitt über die Rückzahlung von geborgtem Geld Angaben, die auf die gesellschaftliche Signifikanz des Geldes hinweisen. Wenn der Schuldner nicht in der Lage ist, den entliehenen Betrag zurückzuzahlen, wird die Begleichung der Schuld auf seinen Vater, dann Verwandte und nachher Nachbarn (Schutzbefohlene) aufgeteilt. Falls sie diese Verpflichtungen nicht erfüllen,

*„werden die Gräber ausgegraben und die Häuser zerstört (kalt gemacht)“.*  
(10: tufjar al-qubūr wa-tushannab al-dūr).

Nicht unerwähnt sollten die folgenden Sachverhalte bleiben:

1. Das Stammesoberhaupt erhielt nach der Lösung gravierender Streitfälle ein kostbares Gewand (kuswa rafīʿa) als Anerkennung für seine streitvermittelnde Funktion.
2. In solchen Fällen ist auch eine Sühnemahlzeit vorgesehen, für die 7 Tiere (Stiere oder Ziegen) gegeben werden müssen. Zugleich muß der Täter hierfür einen Platz mit bedeckten Unterkünften (Zelte oder Sonnenschirme) für 60 Menschen vorbereiten, wo dann die Sühnemahlzeit stattfindet. Leider sind die Angabe darüber zu vage, aus dem Kontext ist aber zu entnehmen, daß es sich hierbei um die Übernahme einer kollektiven Bürgschaft für die Sicherheit handelt;

*„Und wenn eine Gruppe für eine andere die Sicherheit bürgt, so ist diese Bürgschaft eine Pflicht für alle.“*  
(11: wa-ʿanuw ʿarab fi wajh fa-wajabat al-ʿaniya ʿalay-him jamīʿan).

Diese Angabe deutet an, daß es sich hierbei um die „Wajh-Zeremonie“, eine Zeremonie der Übernahme kollektiver Bürgschaft, handeln könnte, die Muḥammad Abū ʿI-Yazīd Khalaf von dem Beduinenstamm der Masarda (Qaḥṭān-Konföderation, südwestliches Saudi Arabien) eindrucksvoll beschrieben hat. Der Terminus „wajh“ heißt eigentlich „Gesicht“, gewohnheitsrechtlich kommt ihm jedoch die Bedeutung von Ehre und Schutz zu, übertragen die Sicherheit vor Übergriffen. Von diesem ursprünglichen Konzept aus ist seine Ritualisierung zu verstehen.<sup>93</sup> Dieser Perspektive folgend, die sich auf die Angaben von den Masarda stützt, wird z. B. die Geltung von „Wajh“ als Ausdruck der kollektiven Bürgschaft für die Sicherheit der Gesellschaft zeitlich limitiert, das heißt, daß in der „Wajh-Periode“, die für einzelne Vergehen festgelegt ist, tätliche Übergriffe seitens der streitenden Parteien untersagt sind. Im Falle einer Tötung dauert sie ein Jahr und zwei Monate, bei Verleumdungen beträgt sie 6 Monate, für Handlungen, bei denen mit einem Stock oder Stein agiert wurde, sind 3 Monate anberaumt.<sup>94</sup>

Unsere Aufgabe ist es nunmehr, in unsere Analyse das zweite verfügbare Dokument (B) über das Marktrecht miteinzubeziehen. Unser Interesse gilt naturgemäß den Unterschieden zu dem vorher behandelten Sawālif-Dokument (A), insofern, als beide dem gleichen kulturellen Milieu entstammen. Ich möchte mich im folgenden darauf beschränken, nur die grundsätzlichen Divergenzen zu Dokument (A) zu exponieren.

#### 3.5.4. DAS DOKUMENT B „ʿAQD AL-SŪQ“, DIE MARKTORDNUNG DER ZAHRĀN

Das Marktrecht ist als ein Teilbereich des allgemeinen Gewohnheitsrechtes zu begreifen. Dieser Sachverhalt findet seinen Ausdruck in der Formulierung folgender Klausel:

<sup>93</sup> Khalāf 1992: 11 passim.

<sup>94</sup> cit. opp.: 19.

„Die Vorschriften sind vertraglich festgelegt; sollte etwas (eine Handlung) unberücksichtigt geblieben sein, so wird nach den Sitten (sawālif) der Zahrān vorgegangen, dies ist so vorgesehen.“  
(12: wa-anna 'l-baydā li-'l-'aqdi bi-'idha salifa min sawālif Zahrān hadha fi 'l-raqaba).

Eine spezifische Funktion des Marktrechtes ist es, die Interaktionsregeln vorzugeben, die den Austausch der erzeugten Produkte sicherstellen. Sein Kern ist also die institutionalisierte Garantie der Sicherheit für Personen und Eigentum auf dem Marktort und während der Zeit des Marktaustausches. Daher finden sich in diesem Vertragswerk zur Wahrung des Marktfriedens die Rechtsfolgen vorhersehbarer individueller Handlungen gegen diese Norm relativ präzise festgelegt. Da in dem Dokument kein Marktort erwähnt ist und dieser Vertrag von insgesamt 40 Personen unterzeichnet wurde, darf man annehmen, daß diese Marktordnung für alle damaligen Wochenmärkte im Zahrān-Gebiet galt. Von den 40 genannten Namen beziehen sich 16 wahrscheinlich auf Stammeshäuptlinge und 24 auf deren Vertreter in der Rechtsprechung, umschrieben als „welche, die mit dem Fällen von Schiedssprüchen betraut sind“. (wa-man bī 'l-ḥukm).

In der Präambel wird die kollektive Willenserklärung, die der Marktordnung zugrunde liegt, folgendermaßen akzentuiert:

„Auf den folgenden Inhalt haben sie sich geeinigt und ihn bestätigt und das Folgende sind die Regelungen des Marktes; sie gelten für alle Vertragspartner, die auch die Bürgschaft (die Einhaltung der Regeln betreffend) übernehmen und ihr Rechtsgebiet ist eins (das heißt es gibt keinerlei Ausnahmen für die einzelnen Stammesgebiete).“

(13: fa-hādha mā ittifaqū 'alay-hu wa-akkadū-hu wa-'l-'ātī huwwa fī shart' sūqi-him anna-hum fī-hi wāhid wa-anna-hum yataḍāmanūn wa-anna dīrata-hum wāhida).

Folgerichtig wird der Grenzverlauf des Rechtsgebietes bestimmt:

„Die Regelungen der Marktordnung gelten innerhalb der folgenden Grenzen.“  
(14: wa-shurūt 'aqd al-sūq min ...).

Die Rechtseinheit dieser Marktordnung zeigt sich nochmals in einer eigenen Klausel exponiert:

„Jede Regel (dieser Marktordnung) gilt innerhalb des festgelegten Gebietes. Für ihre Durchsetzung wird gebürgt, darin ist volles Vertrauen gegeben; jede Zuwiderhandlung wird mit gleichem vergolten.“

(15: wa-'anna shart' ma yaqa' fī hādhihī mā li-dayrihi al-maḥdūda 'anna-hū fī 'l-wajhī wa-'anna mā fī-hī 'illa 'l-thiqa kull shay' bi-mithli-hi).

Auf die Notwendigkeit von Kompensationsleistungen für Vergehen gegen die Marktordnung weist der folgende Passus hin:

„Dafür gibt es nur Verwerfung, keine Übereinkunft; denn die Reinheit (Ehre) wurde von der Schande bedeckt. Die Verantwortlichen über den Markt haben beschlossen, daß ein Vergehen durch etwas Wertvolles (Schmuck, Geld) kompensiert werden muß; dies gilt für alle Bewohner des Rechtsgebietes.“

(16: inna-mā fī-hī 'atb wa-la 'alay-hi 'aqdi wa-'anna 'al-baydā taṭla' bi-hi man al-subāb wa-sharaṭu 'anna 'alyat al-sūq 'ind al-badhīr 'illa yakhlus dunah bi-hilya fa-hiya 'alā 'ahl al-ma'adda kullu-hum).

Die Übernahme der kollektiven Bürgschaft für die Einhaltung des Marktfriedens stützt sich nicht alleine auf die gemeinsame Willenserklärung der Vertragsunterzeichner, sondern wird auch unterstützt durch das legal-religiöse Ḥaram-Konzept. Dieser Vorstellung zufolge, gilt das Marktareal als ein Gebiet (ḥurmat al-sūq), in welchem während der rechtlich festgelegten Dauer des Marktgeschehens (drei Tage) tätlichen Auseinandersetzungen

zungen zwischen den Marktbesuchern untersagt sind. Erst auf der Grundlage dieser im gesellschaftlichen Wissen der Stammesmitglieder verankerten Konzeption konnten die Regelungen erlassen werden, durch die die Garantieerklärung des Marktfriedens ihre rechtswirksame Umsetzung in der Praxis erfährt.

Aus pragmatischen Erwägungen haben die Stammesoberhäupter – sie können nicht immer auf dem Markt präsent sein – die Befugnis, den Schiedsspruch in Angelegenheiten, die die Marktordnung betreffen, an Vertrauensmänner ihrer jeweiligen Gruppe zu delegieren, die das Organ der Marktaufsicht (‘ashara, ‘alyāt al-sūq) bilden und Schiedssprüche fällen können.<sup>95</sup> Die Verantwortung der vom Stammesoberhaupt gewählten Vertreter für die Marktaufsicht wird folgendermaßen festgeschrieben:

*„Sie sind gleich in den Rechten und Pflichten gegenüber ihm (dem Stammesoberhaupt) und sie sind in seiner Hand (das heißt sie vertreten ihn).“*

(17: wa-anna-hum wāhid fi ‘l-bayḍā’ wa-wajbatu-hā la-hu wa-anna-hum wāhid li-yādi-hi).

In einer Konfliktsituation treten diese Marktaufsichtsorgane zur Beratung (mashurāt al-‘ashara) zusammen; zeitlich ist ihre Funktion auf die dreitägige Dauer des Marktfriedens begrenzt:

*„Die Regelungen gelten drei Tage lang, sichernd und beschützend.“*

(18: wa ‘l-‘aqḍā bayna-hum al-thalāth al-‘ayyām muṭlaqa āmina ḍāmīna).

Konsequent erstreckt sich zeitlich das Weiderecht für mitgeführte Tiere auf die Dauer des durch die Marktordnung garantierten Schutzes:

*„Den Regelungen entsprechend sind drei Tage sicher und geschützt.“*

(wa-bayn al-‘aqḍā ‘l-thalāth al-‘ayyām kāmīla āmina ḍāmīna).

Eine für das wirtschaftliche Handeln relevante Klausel betrifft die Regelung bezüglich des Zutritts Fremder zum Markt der Zahrān:

*„Und wer (als Fremder) den Markt ohne Erlaubnis aufsucht, wird aufgefordert ihn zu verlassen. Wenn er dagegen beruft, muß er sich an die Verantwortlichen für den Markt (al-‘ashara) wenden. Den vorgegebenen Regeln folgend, muß er um einen Bürgen bemüht sein, von dem auch das Blutgeld (diyya) entgegengenommen wird (das heißt, daß der Bürge im Falle einer Tötungshandlung für den, über den er die Bürgschaft übernommen hat, das Blutgeld erlegen muß).“*

(19: wa-anna man tasallama min ghayr ‘ādhira ta‘dhuru-hu min al-sūq anna-hu ‘l-mudda‘ī bi-ma tujīb ‘alay-hi al-‘ashara wa shurūt al-nāqī fi ‘l-sūq anna-hu fi wujūh al-ḍumanā ḥattā wa-tuqbal min-hu al-dīya).

In dieser Regelung laufen sozio-politische und ökonomische Motive zusammen. Dem ersten Aspekt folgend, macht sich der Anspruch der tribalen Souveränität geltend. Im konkreten Fall bedeutet dies, daß sowohl der Schutz von Leben und Gut der Mitglieder des Stammesverbandes gewährleistet, als auch das der stammesfremden Marktbesucher sichergestellt werden muß. Aus diesen Gründen muß der Stammesfremde einen Bürgen (Stammesmitglied der Zahrān) beistellen, der für die Kompensationsleistungen aufkommt, die aus seinem Fehlverhalten (Rechtsbruch) erwachsen könnten. Wenn man sich den Aspekt dieser legalen Intention – Kontrolle des Aufenthaltes Fremder auf dem Markt – vor Augen hält, wird verständlich, daß mit ihr auch ökonomische Interessen der Stam-

<sup>95</sup> cf. die Marktorganisation der Wochenmärkte im Ḥijāz unterscheidet sich von der jemenitischen. Die hukma al-sūq besteht aus einem shaykh al-sūq – die gleiche Funktion kann der Shaykh des Stammes übernehmen – und Kommissionshändlern/mušāliḥ, kiyāl/Dostal 1985: 328 f.



mesmitglieder verbunden sind. Diese Sensibilität für die Wahrung ökonomischer Vorteile wird aus dem Verbot der Zahrān ersichtlich, die Nutzung ihres „*Port of trade*“ (Polanyi) durch fremde Stämme z. B. der Ghāmid zu gestatten. Während der Erhebungen im Jahre 1981 konnte ich einen an der Tihāma-Küste liegenden Handelsplatz entdecken, über den ausschließlich die Zahrān-Stämme in das maritime Fernhandelsnetz integriert waren. Dieser Ort stand unter dem Schutz der B. Sa‘d, einem Zahrān-Stamm, die Gütertransaktionen wurden von ḥādrāmitischen Fernhändlern organisiert. Diesen ḥādrāmitischen Fernhändlern wurden alle notwendigen Schutzgarantien für ihren Aufenthalt und ihre Tätigkeit seitens des genannten Zahrān-Stammes gewährt. Wie oben erwähnt, blieb es den benachbarten Ghāmid-Stämmen versagt, sich diesem Fernhandelsnetz anzuschließen. Man kann vermuten, daß der kontrollierte Zutritt Fremder zu einem tribalen Markt eine ursprünglichere Version eines tribalen Marktrechtes zu sein scheint. Ein Vergleich mit der Marktordnung von Aḥad Rufayda, auf die ich weiter unten eingehen werde, rechtfertigt eine solche Annahme. In diesem durch den Einfluß der staatlichen Zentralregierung geprägten Marktrecht, entfällt der Geltungsanspruch der tribalen Souveränität, wie er in der eben behandelten zahrānitischen Marktrecht zum Ausdruck kommt.<sup>96</sup>

Die unabdingbare Voraussetzung für die Einleitung eines Rechtsanspruches ist die öffentliche Anzeige:

„Und der Angegriffene wird aufgefordert laut gegen den Täter auszusagen.“

(20: wa-yuqawwim al-nāqī ‘alā ‘l-khā‘ib).

„Wenn er aufsteht (das heißt, öffentlich anzeigt) bekommt er sein Recht durch Allah und wenn er dies nicht tut, so wird er (der Beschuldigte) von der Tat gelöst (befreit) und es gibt nichts gegen ihn am Markttag (das heißt, er kann sich am Marktgeschehen beteiligen).“

(21: fa-inn qāma li-ḥāq Allah wa-illa fa-‘alay-hi al-tajarrud wa-la fi-hi shilla fi yawm al-suq).

*Sanktionen für tätliche Handlungen:*

Die Todesstrafe, d. h. die rechtmäßige Tötung, wird bei folgenden Vergehen verhängt:

„Wer sich an dem Eigentum seines Weggefährten vergreift und dieser vertraglich geschützt ist, oder wer Ehebruch (Hurerei) begeht oder sich gegen einen Fremden wendet, der unter dem Schutz der Marktordnung steht, wird getötet.“

(22: wa-anna man ta‘addā ‘alā māli rafīqī-hi wa-huwa ‘aqīd fi ‘aqīd ‘aw lazima ‘alā faḥisha ‘aw i‘taraḍa ajnabī fi ‘aqd al-suqī qutila).

Gegenüber dieser strengen Strafbemessung bei diesen als gesellschaftlich schwer empfundenen Taten orientiert sich die Sanktionsstrategie im Marktbereich nach dem Prinzip der Schadensabwehr im Kontext mit kompensatorischen Bußen. Die Beurteilung der strafbaren Handlungen folgt dem gewohnheitsrechtlichen Prinzip der Unterscheidung zwischen Tatabsicht und erfolgter Tat. Diese Berücksichtigung der Kausalzusammenhänge eines Vergehens zeigt sich in der eindeutigen und gleichzeitigen Nuancierung der vorgesehenen Sanktionen:

<sup>96</sup> Bei den B. Ḥushaysh (Jemen) gelten bezüglich der Zutrittsberechtigung Fremder zu den Märkten unterschiedliche Bedingungen (vgl. die Marktordnung von Ḥūth, die den Einfluß der Zentralregierung manifestiert): Für Angehörige fremder Stämme ist der Friedenszustand (ḥāl al-salām) die wichtigste Bedingung, das heißt, daß der Zutritt zum Markt nur solchen Angehörigen fremder Stämme erlaubt ist, mit denen die B. Ḥushaysh friedliche Beziehungen pflegen. Bezüglich des Anreise- und Verkaufsrechts von Händlern wird die Mitnahme von Handelsgut gefordert, wodurch der Anreiszweck sichtbar wird, Dostal 1985: 329; vgl. derselbe 1996.

## Angriffe durch Steinwurf:

„Und sie haben es gesetzt, wenn jemand einen Stein aufhebt (mit der Absicht damit jemanden zu schlagen) muß das Zehnfache (ein Geldbetrag, der von den ‘ashara festgesetzt wird) geben; und wenn er ihn geworfen und auch sein Ziel verfehlt hat, muß er das Zwanzigfache geben.“

(23: wa sharatū anna ‘l-ḥajar idhā luqit, anna fī-hi ‘ashra wa inn ramā bi-hi wa-akht,a‘a anna fī-hi ‘ishrīn).

Bei Attacken mit einem Stock gelten die gleichen Sanktionen wie beim Steinwurf:

„wa-anna shart al-‘aṣā shart al-ḥajar.“

Bei tätlichen Handlungen mit einem Dolch sind strengere Sanktionen vorgesehen:

„Und der Dolch, der gezogen wurde, ohne anzugreifen, verlangt das Zwanzigfache; wenn mit ihm angegriffen wurde, wird nach dem Shari‘a-Gesetz gerichtet, also das Hundertfache gefordert, zusätzlich wird ein Stier als Sühneopfer gefordert.“

(24: wa-anna ‘l-janbiya idhā sullat wa-lā kanat inna fī-hā ‘ishrīn wa inn kanat inna fī-hā nadhr al-sharī‘a wa mī‘a mu‘azzar ‘alā thawr).

Die gleichen Sanktionen gelten für Angriffe mit einem Beil und Gewehr. Zusätzlich wird der Täter gemäß den Marktregelungen von der Teilnahme am Marktgeschehen ausgeschlossen und entkleidet, das heißt der Schande preisgegeben:<sup>97</sup>

(25: wa-anna ‘l-qafal ‘alay-hi mā ‘alā ‘l-‘aqda min al-shurtā fī yawm al-suq).

Einem Dieb werden die Kopfhare abrasiert, ein Zeichen der Schande; falls er geständig ist, wird er geschmäht und ist angehalten, ein Sühneopfer (‘aqīr, dial. ‘azīr) darzubringen:

„Und dem Dieb steht das Abrasieren (der Kopfhare) bevor, gemäß den Rechtsvorschriften. Wenn er die Tat zugibt, so wird ihm die Darbringung eines Sühneopfers im Marktareal (am Tatort) auferlegt.“

(26: wa-anna al-sāriq inn laḥiqa-hu ātiya inna-mā yuḥlaq li-‘aqda muddā ‘ā wa inn sallama anna ‘alay-hi al-‘azīr fī ḥadhihi ‘l-dīra).

Schmähungen auf dem Marktareal unterliegen den gleichen Sanktionen, die für den Fall eines Steinwurfes vorgesehen sind:

„Das Wort, welches zu Lärm oder ähnlichem auf dem Markt führt, wird nach denselben Regelungen wie für den Steinwurf gerichtet.“

(27: wa-anna ‘l-kalima ‘l-kharija alladhī tuḥdith al-hawsha wa-mā ashbah dhālika fī al-suq anna sharta shart al-ḥajar).

Die gegenwärtigen Marktregeln der einzelnen Stämme differieren naturgemäß von der eben behandelten alten Marktordnung. Auf dem Markt Rubū‘ Quraysh, der, wie bereits erwähnt, auf Grund einer Vereinbarung zwischen den Ghāmid und Zahrān eingerichtet wurde, wird im Fall einer Tötung oder anderer schwerer Vergehen, die Lösung des Konfliktes den Oberhäuptern beider Konföderationen oder der vom Fall betroffenen

<sup>97</sup> Der soziale Symbolgehalt des Bekleidetseins kommt in der Schilderung der folgenden Szene aus den „Ayyām al-‘Arab“ zum Ausdruck. Eine Friedensdelegation der ‘Abs kommt im Dāḥis-Krieg zu al-Ḥārith b. ‘Awf, dem Shaykh der Dhubyān: „Und sie standen vor ihm und sprachen, während er an einem Lederbehälter arbeitete: ‚Hast du den Ḥārith b. ‘Awf gesehen?‘ Da antwortete er: ‚Er ist bei seiner Familie‘ ... Da gingen sie ihm suchen, kehrten dann zurück, nachdem er inzwischen seine Kleider angezogen hatte ...“ (Caskel 1930: 41; Bevan 1905: 104, 13 passim).

Stämme überantwortet. Diese ziehen hierbei je drei rechtsfähige, angesehene Männer (muslihīn) aus dem Stamm der Streitpartner für die Vermittlung heran.

Abweichungen gegenüber der Zahrān-Marktregel waren bezüglich einzelner Sanktionen bei den B. ‘Abdillāh/Ghāmid festzustellen. Wenn auf einem ihrer Märkte ein Mann einen anderen mit einem Dolch verletzt oder mit einem Stock geschlagen hat, wird er zur Selbstverletzung angehalten, das heißt, er muß sich öffentlich mit seinem Dolch verletzen oder mit seinem Stock schlagen, bis er blutet und dabei Folgendes sagen: „nakhaytu wa-lā nakhaytu“, „*ich habe Schaden zugefügt und keinen Schaden hinterlassen*“. Im Falle einer Tötung wird der Täter, sobald er durch die Marktverantwortlichen für schuldig und zur rechtmäßigen Tötung freigegeben wurde, von den Verwandten des Getöteten oder Marktbesuchern getötet.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt sei hier genannt, der mir im Zusammenhang mit dem Marktrecht notwendig erscheint, auf ihn hinzuweisen, nämlich die Varianz der Marktordnung in den verschiedenen Gebieten infolge unterschiedlicher politischer Entwicklungen. Ein Beispiel dafür bietet die von M. Al-Zulfa veröffentlichte Wiedergabe des Inhalts der Marktordnung von Suq Aḥad Rufayda, ein Sonntagmarkt, in ‘Asīr. Nach Al-Zulfa enthält diese Marktordnung die folgenden Bestimmungen:<sup>98</sup>

1. *The market is located in Dhu’ay territory.*
2. *Markets will be held every sunday.*
3. *The security of market is Dhu’ay responsibility.*
4. *Those who come to the market are secure within Dhu’ay territory (both while coming to and leaving the market).*
5. *Those who draw their daggers in the market will be fined 5 Riyals.*
6. *Those who test their rifles purchased in the market away from the area designated for this purpose will be fined 2 Riyāls, and the broker (dallāl) will be forbidden from operating in the market any more.*
7. *Persons ordered to attend the Amīr’s court for any illegal action will be fined 2 Riyāl if they refuse to do so.*
8. *Those caught stealing in the market will be brought before the Amīr who will decide the fine payable. The fine so collected will be paid, half to the person who suffered the theft and the half will be shared between the Amīr and the protector of the Market (Hāmi ‘l-Sūq).*
9. *Those who use different weights and measures from those permitted by the market committee will be forbidden to sell or to buy in the market. In addition, they will be fined five Riyāl.*
10. *Those who refuse to use the standard market measures (midd al-sūq) for coffee sellers, grain dealers, etc. will be fined 10 Riyal.*
11. *Those who load their rifles in the market will be fined 10 Riyāl and those who fire in the markets, even without injuring anybody, will be fined 20 Riyāl.*
12. *Those who hit or attack anyone with stones or sticks will be fined 5 Riyal.*
13. *On the case of those severely wounded, it is the Amīr and the four protectors of the market from Dhu’ay who decide the fine and settle the quarrel.*
14. *Those who call others abusive names or „You liar“ in the market will be fined 5 Riyal.*
15. *Those who use some wounding expression to another person which might detract from his reputation will be reported for judgement to the Amīr.”*

‘Asīr ist ein Gebiet mit einer bewegten historischen Vergangenheit, die durch den Herrschaftsanspruch einerseits lokaler politischer Kräfte, wie der al-Madḥamī und B. Muḡhayd, andererseits durch die eindringenden Osmanen und Wahhabiten bestimmt wurde. Diese Auseinandersetzungen konnte schließlich seit 1920 die Āl Sa‘ud-Dynastie

<sup>98</sup> Al-Zulfa 1982: 91 f., Dokument 2, Seite 87.

für sich entscheiden. Daher artikuliert sich in den Bestimmungen dieser 'asīrischen Marktordnung der Einfluß der staatlichen Zentralmacht. Gegenüber den zahrānitischen Marktordnungen entfällt daher der Geltungsanspruch der tribalen Souveränität, wie er in den Bestimmungen bezüglich des Zugangs Fremder zum Ausdruck kommt. Obgleich der Stamm Dhu'ay für den Marktfrieden verantwortlich ist, wird die Ahndung gravierender Vergehen gegen die Sicherheit an den Amīr überantwortet; den Verantwortlichen für den Markt sind die spezifischen Vergehen gegen die Bestimmungen für die Einhaltung der Maße und Gewichte und andere leichte Taten überantwortet. Körperliche Strafen sind durch Geldstrafen ersetzt und Darbringung von Sühneopfern abgeschafft. In Übereinstimmung mit dem Shari'a-Recht ist bei Tötungshandlungen das Bezahlen des Blutgeldes (diya) vorgeschrieben, so muß z. B. jemand der seinen Weggefährten auf dem Markt tötet, den vierfachen Betrag des Blutgeldes leisten. Alles in Allem spiegelt diese Marktordnung einen Übergang zwischen tribaler und staatlichen Rechtsauffassungen wider.

#### *Zusammenfassung*

Gegenüber dem Dokument A ist das Inventar der Sanktionen vielfältiger, denn neben ökonomischen und physischen Sanktionen vermerken wir den Usus psychische Sanktionen zu verhängen.

An ökonomischen Sanktionen dominieren Geldstrafen, aus dem Kontext geht nicht hervor, ob es sich im Einzelfall um die Anzahl der Sühnetiere oder um eine Geldeinheit (Riyāl) handelt. Aus diesem Grund wird nur die im Text genannte Einheit angeführt.

Bei tätlichen Handlungen wird zwischen Absichts- und eigentlichen Tathandlungen unterschieden:

- Ergreifen eines Steines mit dem Vorhaben, ihn zu werfen: 10
- Werfen eines Steines: 20
- die gleichen Strafbemessungen gelten bezüglich des Gebrauchs eines Stockes
- Ziehen eines Dolches, Ergreifen eines Beils und Anlegen eines Gewehres wird mit 20 bestraft; die Strafe für den Gebrauch dieser Waffen ist mit 100 festgelegt und mit psychischen Sanktionen belegt.

Psychische Sanktionen umfassen: Abrasieren des Kopfhaares eines Diebes verbunden mit Beschimpfungen. Durch diese für den Täter entehrenden Sanktionen wird ihm zusätzlich zu den ökonomischen Strafen ein öffentlicher Verweis erteilt. Ausschluß von dem Marktgeschehen am Markttag.

Physische Sanktionen: Todesstrafe bei Beraubung eines Schutzbefohlenen, bei Angriffen auf einen Fremden auf dem Marktplatz, der unter dem Schutz der Marktaufsichtsinstanz steht und bei Ehebruch während der Zeit des Marktfriedens.

Diese Gegenüberstellung hat uns auf der Basis der verfügbaren schriftlichen Dokumente einen Einblick in das Spektrum rechtlichen Denkens tribaler Gesellschaften im Erhebungsgebiet gewährt. Auf der einen Seite steht der allgemeine Geltungsanspruch der sozialen Normen, auf der anderen Seite sind es konkrete Bestimmungen, die den Marktfrieden sichern sollen. Beiden Dokumenten ist der Sachverhalt gemeinsam, daß sie keine Zusammenfassungen von Möglichkeiten widerrechtlicher Handlungen wiedergeben, sondern konkret aus der Erfahrung schöpfen und somit das Spektrum von Konflikten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit projizieren.

### 3.5.5. ZUSÄTZLICHE DATEN. EIN MOSAIK DER ERHOBENEN RECHTSWIRKLICHKEIT

Es war sicherlich nicht zu erwarten, daß die vorgestellten beiden Dokumente die gegebene Ganzheit der gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen und des Rechtsbrauchtums enthalten. Die nun im folgenden präsentierten erhobenen Daten sollen die bereits gewonnen Einsichten ergänzen. Nach einführenden Sachverhalten über die Entscheidungsebenen, terminologischen Unterscheidungen über den Begriff „Schiedsspruch“, über Einleitung des Schiedsverfahrens und der Sanktionsarten, möchte ich die Regelungen bezüglich des Schutzes des Lebens der Stammesmitglieder darlegen. Ich will ferner zeigen, welche Bestimmungen sich aus der tribalen Souveränitätskonzeption entwickelt haben und welche Maßnahmen zum Schutz des Gemeineigentums der Haushaltsgemeinschaften ausgebildet wurden. Zum Schluß sollen die Daten bezüglich des Erbrechtes vorgelegt werden.

#### 3.5.5.1. Der Schiedsspruch

Ich beginne mit den Entscheidungsebenen, die naturgemäß korrespondierend mit der politischen Organisationsstruktur gedacht werden müssen. Dementsprechend sind zwei Vermittlungsinstanzen gegeben: 1. auf der Ebene der Siedlungen und 2. auf der Ebene des Stammesverbandes bzw. der Stammeskonföderation.

Auf der ersteren liegt das Schiedsverfahren bei den Ortsvorstehern (‘arīf, shaykh al-qariya), dem der Dorfrat (majlis al-‘umanā) zur Verfügung steht und schließlich die Versammlung der wehrfähigen Männer, die jeden Freitag nach dem Gebet zusammentritt und über alle die Gemeinde betreffenden Probleme berät und Entscheidungen, wie z. B. über die Nutzung des Ĥimā-Areals trifft. Von den Vertretern des Siedlungsverbandes werden Konflikte zwischen den Bewohnern, Erbstreitigkeiten und Eigentumsdelikte (Diebstahl u. a.) verhandelt.

Auf dem Niveau des Stammesverbandes fungiert der Shaykh al-Qabila oder Shaykh al-Shaml als legale Autorität; ihm zur Seite steht der Rat der Ältesten (majlis al-khawāmis) und schließlich auch die Stammesversammlung (mashūra). Vor dem Shaykh al-Qabila werden in erster Linie solche Streitfälle vorgebracht, in denen eine der Streitparteien Berufung gegen den Schiedsspruch des ‘Arīf eingelegt hat, ferner alle komplizierteren Fälle und Schwerverbrechen, wie z. B. Mord, ebenso fallen in seine Kompetenz die Regelung inter-tribaler Konflikte.

Die Bezeichnung „ḥukm“ für den Schiedsspruch ist allgemein verbreitet, doch ließen sich im Sprachgebrauch andere Termini feststellen, die kognitiv die Vorstellung von rechtlich erfahrener Genugtuung durch ein normativ bestimmtes Urteil entschlüsseln:

- faṣl, Entscheidung (Balshaham/Ghāmid)
- farḍ al-ḥaqq, Pflicht der Gerechtigkeit (al-Rifā‘a/Ghāmid)
- khalāṣ, Begleichung (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr)
- khātima, Abschluß, Ergebnis (B. ‘Abdillāh/Ghāmid, Balkhazmar)
- jazā‘, Vergeltung (al-Marāhiba)

Die Einleitung eines Schlichtungsverfahrens setzt voraus, daß die geschädigte Partei öffentlich Anklage erhebt. Die unabdingbare legale Vorbestimmung wird aus dem folgenden Zitat (Dokument B) deutlich:

„Und der Angegriffene wird aufgefordert laut gegen den Gegner auszusagen“ (wa-yuqawwim al-nāqī ‘alā ‘l-khā‘ib)...“. Wenn er aufsteht (das heißt öffentlich anzeigt) bekommt er sein Recht durch Allāh und wenn er

*es nicht tut, so wird er (der Beschuldigte) von der Tat gelöst (befreit) und es gibt nichts gegen ihn am Markttag (das heißt er kann sich am Marktgeschehen beteiligen).*“ (fa-inn qama li-ḥaqq Allāh wa-illā fa-‘alay-hi al-tajarrud wa-lā fi-hi shilla fi yawm al-sūq).

Eine Information von den B. ‘Abdillāh/Ghāmid (al-Kibisa) deutet darauf hin, daß man bei öffentlichen Anklageerhebungen in Fällen schwerwiegender Ehrverletzungen einen Schandpfahl (lā’im) aufgestellt hat, wobei die Verwandten des Geschädigten einen ‘arḍa-Tanz aufgeführt haben. Tänze in Zusammenhang mit legalen Prozeduren sind keine Seltenheit; in diesem konkreten Fall symbolisieren sie den Wunsch auf die baldige Wiederherstellung der Ehre.<sup>99</sup>

Bei der Ermittlung des Tatbestandes zieht man Zeugen (shāhid/shuhūd) heran, für die Überprüfung eines Verdachts wird die Eidesleistung (yamīn, qasam) gefordert. Ein wichtiges Element im Schlichtungsverfahren – und darüber hinaus im Bereich der gesamten Rechtspflege – repräsentieren die Bürgen (ḡamīn/ḡumanā), sie garantieren die Erfüllung der durch einen Schiedsspruch festgelegten Verpflichtungen.

Die Angaben über die Sanktionen ergänzen das bisher aus den Dokumenten ermittelte Inventar. An neuen Strafarten kommen der Boykott, die Verstoßung aus der Gemeinschaft und verschiedene Praktiken körperlicher Strafen u. a. hinzu.

#### 1. Ökonomische Strafen:

- kompensatorische Bußen (ridama, bei den Āl Muqbil/Zahrān: sadād li-’l-zulm), die zusätzlich zum Schadensausgleich zu leisten sind.
- Geldbußen, die an die Dorfkassa (ṣandūq al-jamā‘) abzuliefern sind (Balkhazmar, B. eḤassan).
- Darbringung von Sühneopfern (‘aqīr, lok. ‘azīr bei den Alqām al-Hawl: madkhal), die Tiere müssen wie bereits erwähnt von fehlerlosem Wuchs sein und dürfen nicht von schwarzer Farbe sein (Thaqīf, Zuhrān/Ghāmid, B. Bishīr, B. Khurayṣ, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. Ḥurayra/Baydhān, Āl Muqbil/Zahrān, Alqām al-Hawl).

#### 2. Psychische Strafen:

- Der Boykott des Täters (muqāṭa‘a: bei B. Sulaym, Balkhazmar, B. Ḥassan, B. ‘Abdillāh/Ghāmid; tabrīz: bei Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr). Der Täter wird solange von allen öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen, bis er vor der Dorfgemeinschaft Reue zeigt. Diese soziale Isolierung bezieht sich auf das gemeinsame Gebet am Freitag, auf den Tauschverkehr und Zeremonien, die mit den rites des passages verbunden sind. Allerdings darf er in der Moschee seine Gebete verrichten und sich mit Wasser versorgen.

#### 3. Physische Strafen:

- Dem Tode verfällt ein Mörder, ein Verräter, Ehebrecher/in und Notzuchtsverbrecher. An weiteren körperlichen Strafen sind zu nennen:
- das Schlagen des Täters mit einem Doleh auf dessen Brust und Kopf (B. Bishīr, al-Zuhrān/Ghāmid, B. Fahm/Daws, B. ‘Īsā).

<sup>99</sup> Zu Schandpfählen siehe Anm. 17. Über die Bedeutung von Tänzen im Rechtsleben siehe Pospisil 1974: 93; bei den B. Shihir wird beim namesake-Ritual ein arḍa-Tanz aufgeführt Alishan 1987: 321 passim.



- Prügel
  - Selbstverletzung (B. ʿAbdillāh/Ghāmid, siehe 5. 3.)<sup>100</sup>
  - Anlegen eines eisernen Halsbandes (ḥelqa/ḥalaq), das sich im Besitz des Shaykhs befindet. Der Gefangene (sajīn) wird an dem ihm umgelegten Halsband entweder an einem Türstock des Shaykh-Hauses oder an einem Baum auf einer öffentlich sichtbaren Stelle angekettet.
4. Soziale Strafe:
- Die Verstoßung, das heißt der zwangsweise Austritt aus dem Rechtsbereich der eigenen sozialen Gruppe (tasqīt: B. Ḥurayra/Baydhān; masqīt: Thaqīf, Balahmar, B. ʿIsā, al-Marāhiba, B. Bishir; ḥijra: Balkhazmar). Nur ein durch Wiederholungstaten als sozial unerträglich empfundener Täter wird auf Beschluß des Stammesoberhauptes aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und muß mit seiner Familie das Stammesgebiet verlassen. Der Ausschluß wird auf einem Markt öffentlich verkündigt.

### 3.5.5.2. Sicherung der Rechtsgüter

#### I. Schutz des Lebens

##### a) Blutrache versus Blutgeld

Wenn man an die normativen Implikationen der bisher dargelegten Regelungen, wie sie aus den erläuterten Dokumenten und angeführten Daten ersichtlich sind, denkt, wird klar, in welchem Ausmaß die Wiederherstellung des sozialen Gleichgewichts, das heißt die Sicherung des Lebens der Gesellschaftsmitglieder, für das Rechtsleben bestimmend ist. Diesem Aspekt folgend, möchte ich ein Thema aufgreifen, um eine aus dem Gewohnheitsrecht erschließbare kognitive Seite, nämlich die moralische Urteilsfähigkeit herauszustellen. Die zu behandelnde Thematik knüpft an einem für tribale Gesellschaften immanent wichtigen Problem an, nämlich, geeignete Verfahren zu entwickeln, um die ungezügelte Racheausübung zu beschränken. Mit anderen Worten: den Ausgangspunkt für die folgende Betrachtung bildet der Tatbestand eines Tötungsdeliktes und seine rechtlichen Konsequenzen.

Zuvor muß jedoch das Phänomen der Rache (thāʿr) und sein sozialer Stellenwert in der arabischen Gesellschaft geklärt werden.<sup>101</sup> Anthropologische Interpretationen der Vergeltung als ein Mittel zur Wiederherstellung des sozialen Gleichgewichts übersehen das kulturelle Eingebettetsein dieser Praxis.<sup>102</sup> In der alt-arabischen Dichtung wird der enge Zusammenhang zwischen Rache und Heilung (shifāʿ) akzentuiert, wie dies der Passus in den al-Mufaḍḍaliyāt anklingen läßt:

„ihr Blut ist Heilung“ (fa-dimāʿu-hum shifāʿan).<sup>103</sup>

Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt bei Zuhayr b. Abī Sulmā al-Muzanī unterstrichen:

„und wenn sie getötet werden, wird durch ihr Blut geheilt“ (wa-in yaqtalū fa-yushtafā bi-dimāʿi-him).<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Eine ähnliche Praxis wird von den B. Shihir berichtet, dort als ‚thawar‘ bezeichnet, Alosban 1987: 295.

<sup>101</sup> Procksch 1899: 5, n. 4 weist darauf hin, daß thāʿr auch als Synonym für Krieg gebraucht wird.

<sup>102</sup> cf. Schott 1970: 148 passim.

<sup>103</sup> Lyall 1921: 152.

<sup>104</sup> Ahlwardt 1870: 14.

Im Kontext von Blutrache scheint in der Gedankenwelt der alt-arabischen Gesellschaft mit dem Begriff „Heilung“ die seelische Genesung thematisiert worden zu sein:

„*Meine Seele war durch eine Tötung (Racheausübung) genesen.*“ (mā shafā nafiya ʿl-qaṭlu).<sup>105</sup>

Was das Wort „Heilung“ auch immer implizieren mag, es könnte auf das ursprüngliche Konzept der Rache verweisen und damit, bei aller gebotenen Vorsicht, auch ihre soziale Signifikanz in der arabischen Gesellschaft erklären. Aber bereits aus der Zeit der frühen Dichtung verfügen wir über Zeugnisse für eine kritische Auseinandersetzung mit den Folgeerscheinungen der Racheausübung; sie werden offensichtlich durch die Praxis des angestrebten Ausgleichs in Form des Blutgeldes (diya, ʿaql).<sup>106</sup> Bei Nabigha al-Dhubyani wird auf die Einleitung eines Verhandlungsverfahrens durch Vertreter der Verwandtschaftsgruppe des Täters hingewiesen:

„*ich fordere dich auf, das Blutgeld in vollem Umfang anzunehmen.*“ (adʿu-ka li- ʿl-ʿaqli wāfiyan).<sup>107</sup>

Dennoch konnte es geschehen, daß man der Rache nachkam, obwohl die Blutgeldzahlung erfüllt worden war. Ein solcher Fall wird berichtet:

„*Als die Rosse der Fürsten Qays von ʿAbs und Ḥudayfa von Dhubyān um die Wette liefen, betrog Ḥudayfa seinen Rivalen und erreichte so, daß sein Pferd siegte. Im Zorn darüber erschlug Qays einen Bruder seines Gegners, sandte ihm dann aber 100 Kamele als Wehrgeld, die Ḥudayfa auch annahm. Schließlich erwachte in diesem die Rachgier, und er tötete einen Bruder des Qays.*“<sup>108</sup>

Damit berühren wir den Kernpunkt unseres Themas: Racheausübung versus Ausgleich durch Leisten des Blutgeldes; das heißt konkret die Frage, welche rechtlichen Verfahrensweisen für die Durchsetzung der Forderung nach einem Ausgleich vorgesehen sind?

Zunächst möchte ich die situativen Bedingungen erläutern, die nach der Entdeckung eines Tötungsdeliktes gegeben sind, wobei wir unterscheiden müssen, ob der Täter identifiziert oder ob nur ein Tatverdächtiger bekannt ist. Im letzteren Fall wird dieser einem Schiedsspruchverfahren in einer Stammesversammlung (mashūra) unter der Leitung des Stammesoberhauptes zugeführt. Wird nach Anwendung der bereits geschilderten Rechtsmittel (Zeugen, Eidesleistung) der Tatverdächtige für schuldig befunden, wird die Todesstrafe ausgesprochen. Die wehrfähigen Männer (ahl al-ḥirāb) sind angehalten, das Urteil, eine rechtmäßige Tötung (qaṭl bi ʿl-ḥaqq) zu vollstrecken. Eine solche Autonomisierung des Stammesverbandes durchbricht die alt-arabische Tradition, derzufolge der bekannte

<sup>105</sup> Bravmann 1972: 319; vgl. den Hinweis auf die religiöse Dimension: „*In der Gestalt eines Vogels, der ḥama oder ṣadā entsteigt die Seele dem Haupte des Toten und rief: Gebt mir zu trinken, nämlich das Blut des Mörders.*“ Procksch 1899: 42.

<sup>106</sup> Procksch 1899: 52, n. 1 verweist auf die unterschiedliche Bedeutung der beiden Termini für Sühnegeld, ʿaql und diya. „*Das erste Wort bezeichnet mehr die Sache selbst, das zweite mehr die Summe.*“ Über die Höhe des Blutgeldes bei nordarabischen Beduinen siehe Henninger 1943: 60 ff.; zur Berechnung von Schadensausgleich inkl. Blutgeld cf. Gräf 1952: 109 ff.

<sup>107</sup> Ahlwardt 1870: 15, 8; war man sich im Unklaren darüber, ob man auf Blutgeldverhandlungen eingehen soll, bediente man sich der Orakelpfeile. Zum Auslosungsmodus im vor-islamischen Mekka durch Orakelpfeile vgl. Procksch 1899: 50.

<sup>108</sup> Procksch 1899: 62; das gl. auch Jacob 1897a: 146.

Täter von der Gemeinschaft (Stammesverband, Verwandtschaftsgruppe, Familie) gefesselt dem Bluträcher bzw. dessen Verwandtschaftsgruppe übergeben wurde.<sup>109</sup>

Gehen wir nun davon aus, daß der Täter bekannt ist. Welche Mittel sind für eine Lösung dieses Konfliktes, die sich an dem Konsens der Gesellschaftsmitglieder orientiert, gegeben? Nach der Entdeckung der Tat und Bestattung des Getöteten gibt es einen kritischen Moment: die Verwandtschaftsgruppe des Getöteten hat grundsätzlich das Recht zum Vollzug der Blutrache, wenn sie seiner habhaft werden kann. Um sich vor diesem Zugriff zu schützen, muß der Täter zu einem andern Stamm flüchten und um Schutz bitten.<sup>110</sup> Die Formel des Flüchtlings (muqill) lautet: „*ich stelle mich in Euren Schutz*“ (anā ussid wajhu-kum). Ist der Stamm willens, diesem Schutzgesuch zu entsprechen, wird dem Täter eine Frist gestellt, innerhalb der er eine Schlichtung seines Falles erreichen muß. Wenn nach Ablauf dieser Frist kein Ausgleich erzielt werden konnte, muß der Täter und seine Familie das Gebiet des schutzgewährenden Stammes verlassen. Auf diese Weise ist der Täter der Rache entzogen und seine Verwandten oder tribale Funktionäre sind in der Lage, mit der Familie des Getöteten Verhandlungen über das Blutgeld zu führen. Der Erfolg dieser Verhandlungen ist ausschließlich von dem Willen der geschädigten Verwandtschaftsgruppe abhängig. Aus bestimmten motivationalen Bedingungen können diese Verhandlungen verschleppt werden, wodurch die Gefahr einer Racheausübung gegeben sein kann, die nur mehr von der Gesellschaft zu kontrollieren ist. Welche Verfahrensweisen stehen daher dem Täter und seiner Verwandtschaftsgruppe zur Verfügung, einen Ausgleich mit der geschädigten Familie zu erzwingen? Handlungsstrategisch gesehen stehen ihm zwei Verfahren offen, die naturgemäß normativ eingebunden sind:

1. Die Bitte um Verzeihung (ṭalab al-‘afw): Der Täter kehrt aus dem Asyl, begleitet vom Shaykh und rechtsfähigen Stammesmitgliedern, zurück und begibt sich zum Grab des Getöteten, auf das er sich niederläßt. Durch diesen Akt gilt er als maḥram, als unverletzlich und die Verwandtschaftsgruppe des Getöteten steht von diesem Zeitpunkt an unter dem Druck der öffentlichen Meinung einem Ausgleich zuzustimmen. In der Regel wird von einem Vermittler für die nun aufgenommenen neuen Verhandlungen eine Aussetzung des Streites (‘atwa, Waffenstillstand) für eine festgesetzte Zeit vereinbart, wodurch der Täter von Racheaktionen geschützt ist.<sup>111</sup> Wenn nach Ablauf der Frist keine Vereinbarung über das Blutgeld erzielt wurde, wird der Täter mit seiner Familie aus der Stammesgemeinschaft ausgestoßen und muß seine Heimat verlassen.
2. Die Bitte um Vergebung (ṭalab al-samāh), bei den Balshaham/Shumrān: Der Täter kehrt wie oben geschildert, in Begleitung von Stammesmitgliedern aus dem Asyl zurück, läßt sich aber in der Nähe des Wohnhauses der geschädigten Familie nieder. Um diese zur Übernahme einer Beschützerfunktion zu bewegen und damit die Pardonisierung einzuleiten, legt er vor dem Haus des Getöteten die Kleider seiner jüngsten Kin-

<sup>109</sup> cf. Bravmann 1972: 332f. *“The person convicted of a crime (especially of the crime of homicide) is, according to early Arab consuetudinary law, surrendered by the community, even by his own kin, to the rightful avengers of the crime, so that they may ‘lead’ him away in order to kill him. But this act of ‘surrendering’ the criminal (to the avengers so that they may ‘lead’ him away) is necessarily preceded by the criminal’s ‘being bound (with straps)’ (‘being laid in fetters’).”*

<sup>110</sup> Zur Schutzgewährung von Mördern in der alt-arabischen Gesellschaft vgl. Procksch 1899: 11 passim.

<sup>111</sup> Zur Bedeutung des Begriffes ‘atwa im nordarabischen Beduinenrecht siehe Gräf 1952: 79 ff.

der nieder. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung und normativen Präskriptionen folgend, wird ein Zustand initiiert, in welchem der Täter und seine Familienmitglieder unangetastet bleiben. Danach trachtet der Täter, in Frauenkleider gehüllt, in das Haus des Getöteten zu gelangen; dort versucht er, an den Brüsten der Mutter oder Schwester des Getöteten symbolisch zu saugen, wodurch seine Tat als vergeben anerkannt wird.<sup>112</sup> Der Täter gilt als adoptiert (ibn mutabarin) und kann sogar Erbensprüche geltend machen. Ihm diese symbolische Geste zu verwehren wird als Schande angeprangert.

In beiden Fällen ist eine konsensuelle Willensbildung zur Friedensstiftung seitens der Gemeinschaft die unabdingbare Voraussetzung für die Lösung des Konfliktes: Der Täter wird vom Zeitpunkt des Übertrittes der Grenzen seines Stammes bis zur Siedlung des Getöteten von wehrfähigen Stammesmitgliedern unter der Führung des Shaykhs begleitet, die ihm Schutz garantieren. Das Sich-Niederlassen auf dem Grab des Getöteten oder die Niederlegung der Kleider seiner jüngsten Kinder erweisen sich als wirksame Mittel, den Täter und seine Familie bis zur Konfliktlösung zu schützen. Dafür lege ich zwei Beispiele vor:

1. *„Der Dichter Hammad suchte Schutz am Grabe des Vaters seines Feindes, und seine Erwartungen wurden nicht getäuscht. Ebenso floh der Dichter Kumait vor dem herrschenden Khalifen zum Grabe eines verstorbenen Gliedes der Dynastie, und auch ihm sagte der Khalif schließlich dauernde Sicherheit zu, obwohl er sein Todfeind war.“*<sup>113</sup>
2. *„Das Grab Marwāns war die Zuflucht ‘Uqaiḫils vor der Verfolgung des Haggag ... Farazdaq nahm sich eines jeden an, der zu dem Grab seines Vaters flüchtete, und fühlte sich verpflichtet, dessen Sache so zu führen als wäre es seine eigene Sache.“*<sup>114</sup>

Das Entkleiden der Kinder – als symbolische Handlung für die Bitte um Gnade, das Anlegen von Frauenkleidern und Eindringen in das Haus der potentiellen Bluträcher zählen zu den vielen angewandten Praktiken um Schutzgewährung, die auch an alt-arabisches Rechtsbrauchtum erinnern.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Bei den B. Shihir ist es im gleichen Fall (ṭalab al-rahma) üblich, die Brust der Mutter des Getöteten zu berühren oder ihre Hand zu küssen (Aloshban 1987: 300).

<sup>113</sup> Procksch 1899: 46.

<sup>114</sup> Wellhausen 1897: 184.

<sup>115</sup> Bei nordarabischen Beduinen betritt im Procedere der Versöhnung der Mörder die Frauenabteilung des Zeltes der Familie des Ermordeten, *„legt (zum Zeichen der Reue) seinen Mantel über den Kopf und umarmt ein Kind des Ermordeten aus Furcht vor der Rache“*, Gräf 1952: 84. Über den ähnlichen Rechtsbrauch im alten Arabien schreibt Wellhausen 1897: 194: *„Durch Berührung dessen, was dem Patron heilig ist, schleicht er sich in seine Gemeinschaft ein (taqarrub) und macht sich unverletzlich (taharum). Mit Vorliebe werden von dem Schutzfliehenden die Weiber und Kinder des Hauses angegangen, die weichherziger sind und die Folgen weniger vorsichtig erwägen; sie nehmen ihn ins Zelt auf und verpflichten dadurch den Mann zu seinem Schutz.“*

Zum Anlegen von Frauenkleidern zum Schutz in der alt-arabischen Gesellschaft vgl. Procksch 1899: 31f.: *„Er hatte einen Vetter getötet, der ihm wegen seiner Tändeleien mit seiner Schwester nachgestellt hatte. Dann ward er flüchtig, er begab sich zu seiner Base (bint ‘ammin) und verbarg sich bei ihr. Es ist bedeutsam, daß sie ihm nicht offenes Asylrecht gewähren kann, sondern ihn in Frauenkleider stecken muß, damit ihn die verfolgenden Bluträcher nicht erkennen. Den Stammesfremden hätte sie vor seiner Familie offen schützen können, den Verwandtenmörder nicht.“*

b) *Schutz der Handwerker*

Aus dem Souveränitätsanspruch des Stammesverbandes über sein Territorium mußten gewohnheitsrechtliche Bestimmungen den Aufenthalt und die Durchreise von Stammesfremden regeln, um ihre Sicherheit zu gewährleisten. Unter diesem Aspekt verdienen jene Regelungen unsere Beachtung, die die Tätigkeit von Handwerkern in solchen Stammesgebieten garantieren, die über kein bestimmtes, aber ökonomisch wichtiges Potential verfügen, wie z. B. Tischler oder Schmiede.<sup>116</sup> Am Beispiel der Schmiede sollen diese Regelungen veranschaulicht werden. Diese Bestimmungen vermitteln einen Einblick, unter welchen legalen Bedingungen eine Gemeinschaft (Stamm, Siedlung) sich die Tätigkeit wirtschaftlich notwendiger Handwerker sichert.

Gewohnheitsrechtlich werden die Bedingungen für den Aufenthalt in Stammesgebieten durch das mujawāz-Verhältnis und das jār-Verhältnis spezifiziert. Den Unterschied zwischen beiden bestimmen eine soziale und eine zeitliche Dimension. Die erstere betrifft den Umfang jener Stammesmitglieder, die die Schutzgarantien über einen Schmied übernehmen; die zeitliche Dimension bezieht sich auf die rechtliche Regelung der Aufenthaltsdauer im Stammesgebiet.

Das mujawāz-Verhältnis läßt sich durch folgende Merkmale charakterisieren: Ein rechtsfähiges Stammesmitglied übernimmt die Schutzgarantien für den Schmied, der mustajawiz, das heißt, einer der um Schutz nachsucht, genannt wird. Gewöhnlich fällt dieser Aufenthalt in eine Erntezeit, in der eine vermehrte Nachfrage nach Geräten und Reparaturen naturgemäß gegeben ist. Mit anderen Worten: die Schutzgarantien gelten nur für die Dauer der Ernte. Der Schmied tauscht seine Produkte gegen Naturalien, auch die Reparaturen werden ihm auf diese Weise abgegolten; durch Mithilfe bei der Ernte verschafft er sich eine zusätzliche Einnahme. In der Regel geht der Schmied alleine, also ohne Familienmitglieder dieser Tätigkeit als Wanderhandwerker nach.

Demgegenüber verschieben sich beim jār-Verhältnis beide Dimensionen: in der sozialen übernimmt nun eine Dorfgemeinschaft die Schutzgarantien; zeitlich gilt dieses Schutzverhältnis unbefristet. Das dafür notwendige Rechtsverfahren vollzieht sich nach folgendem Muster:

1. Gewährung eines befristeten Aufenthalts in beiderseitigem Einverständnis und
2. Erteilung der unbefristeten Aufenthaltsgenehmigung seitens der Dorfgemeinschaft.

Der Einleitung dieses Verfahrens gehen Kontakte zwischen Angehörigen einer Siedlung und einem Schmied voraus, um sich über die gegenseitigen Erwartungen zu orientieren. Wenn beide Parteien eine Übereinkunft über ihre Anliegen erzielt haben und ein Protektor gefunden worden ist, wird die erste Phase eröffnet. Ein rechtsfähiger Mann der Dorfgemeinschaft übernimmt die Schutzgarantien für den Schmied und seine Familie auf die Dauer von 2 bis 3 Monaten. Dieses Verhältnis inkludiert Unterkunft und Ernährung. Der Schmied hat den legalen Status eines „qaṭīr“, eines Schützlings inne. Das weitere Prozedere sieht folgende Schritte vor: Falls der Schmied sich für einen unbefristeten Aufenthalt in der Siedlungsgemeinschaft entscheidet, ersucht er seinen Protektor, diesen Wunsch der wöchentlich jeweils am Freitag stattfindenden Dorfversammlung, die vom Dorfvorsteher geleitet wird, zu unterbreiten. Wenn diese Versammlung ihre Zustimmung erteilt, tritt das eigentliche jār-Verhältnis in Kraft, für den Schutz des Schmiedes,

<sup>116</sup> vgl. die Karten von Dostal und Gingrich in Dostal 1983c: 52, 58.

der nun *mustajir* genannt wird, und seiner Familie bürgt nun die Dorfgemeinschaft. Interessant sind die ökonomischen Implikationen, die aus diesem *jar*-Verhältnis resultieren: die Dorfgemeinschaft sorgt für eine Werkstatt und Behausung, ferner sind alle Haushaltsgemeinschaften verpflichtet, einen regelmäßigen Ernteanteil dem Schmied zu übergeben. Diese Abgaben (*maʿuna*) sind als eine Art Vorschußzahlungen für die Tätigkeiten des Schmiedes gedacht, denn dieser ist verpflichtet, kostenlos die gewünschten Erzeugnisse herzustellen. In diesem reziproken Tauschmodus bringt der Schmied seine Arbeitskraft und Produkte gegen die Vorschußleistungen (Naturalien) der Haushaltsgemeinschaften ein. Entscheidend für die wirtschaftliche Absicherung des Schmiedes erweist sich der Sachverhalt, daß ihm seitens der Schutzgemeinschaft keinerlei Beschränkungen bezüglich des Produktionsumfanges auferlegt sind, das heißt, er kann nach Befriedigung der Bedürfnisse der Haushaltsgemeinschaften ein Mehr erzeugen und auf den Wochenmärkten der Nachbarschaft anbieten. Was die Dauer dieses Schutzverhältnisses betrifft, kann es die Grundlage für die Entwicklung einer dauernden Siedlung von Schmieden bilden, wie z. B. in Biljurshī, andererseits kann es aus persönlichen Gründen aufgelöst werden. So war Aḥmad b. Muṣliḥ als Schmied 31 Jahre lang in al-Naʿash tätig. Der Tod seines Vaters bewog ihn nach ʿUmrān zurückzukehren, um dort das väterliche Erbe anzutreten.

#### c) Schutz der Durchreisenden

Der tribale Souveränitätsanspruch impliziert unter dem Aspekt der inter-tribalen Beziehungen Vorkehrungen für den Schutz durchreisender Stammesfremder. Die Institution des Reisebegleiters erfüllt diese Funktion. Gegen ein Entgelt und vorhergehende Absprache der Reiseroute schützt der Reisebegleiter das Leben und Gut des Fremdlings gegen seine Stammesgenossen; er ist zur Schadenswiedergutmachung bei verlorenem Gut und bei Verletzung seines Schützlings verpflichtet. Wir finden folgende Termini für den Reisebegleiter:

- rafīq (Thaqīf);
- khāwī (B. Bishīr, B. ʿAdwān, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, al-Rifaʿa/Ghāmid);
- sadīd (B. Fahm/Daws, B. ʿAbdillāh, B. ʿAmr, B. Ḥurayra/Baydhān, B. ʿĪsā, al-Marāhiba).<sup>117</sup>

#### d) Bündnispartnerschaft

Für die Regelung von intra- aber auch inter-tribalen Konflikten kommt der Bündnispartnerschaft (*ḥilf*; *muqābila*: Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. ʿAbdillāh/Ghāmid, B. Kabīr) große Bedeutung zu.<sup>118</sup> Die vertraglich gebundenen Partner (*ḥalīf*, *qabīl*) verpflichten sich zu gegenseitiger Unterstützung in der Verfolgung der Interessen des Partners im eigenen Stammesverband. Dieses auf dem Prinzip der Reziprozität begründete Rechtsverhältnis kann das Aufkommen von Konflikten verhindern, indem jeder der beiden Bündnispartner seinen Einfluß in der eigenen Gruppe als Vermittler geltend macht. Sie sichern sich daher gegenseitig das freie Geleit.

<sup>117</sup> Die gleiche Bezeichnung ist von B. Shihir belegt (Aloshban 1987: 288).

<sup>118</sup> Zur *ḥalīf*-Institution im Jemen siehe Dostal 1990a: 194, 206 f.



### e) Lösung inter-tribaler Streitigkeiten

Friedensverhandlungen werden durch neutrale Vermittler (fara') herbeigeführt. Der Modus des Verfahrens vollzieht sich in zwei Phasen: Zuerst wird ein Waffenstillstand ('itwa) vereinbart, erst danach werden die Friedensverhandlungen (jalsat al-ṣulḥ) geführt. Um über die Entschädigungsleistungen für die während der Kampfhandlungen entstandenen Schäden (Todesopfer, Verwundungen, Verlust an Sachgütern etc.) zu befinden, ermitteln die Vermittler den Schadensumfang jeder einzelnen Streitpartei. Der Ausgleich zwischen den streitenden Parteien wird durch einen Friedensvertrag ('aqd al-ṣulḥ) erzielt, in welchem alle Kompensationsleistungen festgehalten sind. Nach Auskunft der Informanten hat jede der Streitparteien die Anzahl der Gefallenen errechnet und bei einem nicht ausgewogenen numerischen Verhältnis mußte diejenige Partei, die die geringste Anzahl an Getöteten aufwies durch die Leistung von Blutgeld die Balance (mizān) wiederherstellen.<sup>119</sup>

## II. Schutz des Eigentums

### a) Schutz des Gemeineigentums des Stammes

Es ist unmöglich, an ein Verstehen dieser tribalen Gesellschaften zu denken, ohne die eigentumsrechtlichen Verhältnisse einzuschließen. Diese reflektieren nicht nur einen bestimmten Zustand der sozialen Entwicklung, sondern lassen bestimmte politische Konzepte dieser tribalen Gesellschaften begreifen. Im letzteren Zusammenhang wäre nur darauf hinzuweisen, daß die bereits erwähnte Souveränitätsvorstellung eng mit dem gemeineigentumsrechtlichen Anspruch des Stammesverbandes auf das von ihm bewohnte Land verknüpft ist.

Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Daten zu sehen. Ich beginne mit einem Zitat aus dem Sawālif-Dokument (A) das klärende Aussagen enthält:

*„Die gemeinschaftlichen Besitztümer des Stammes dürfen weder verkauft noch gekauft werden, außer mit der Einwilligung aller. Und dies betrifft die Ebenen und Berge und es ist geboten in diesen Angelegenheiten nur mit dem Einverständnis aller vorzugehen. Und es ist in einem, zweien, dreien, viere und (auch) zehn nicht erlaubt ohne Zustimmung der Gemeinschaft zu verkaufen. Und das Gemeineigentum kann auch nicht zum Teil verkauft werden, außer mit der Erlaubnis aller.“*

(28: fa-'l-amlāk al-mashrūka bayn al-qabīla lā yaṣluḥ fi-hā bay' wa-lā shirā illā bi-idhn al-jamā'a jamī'an bi-ḥayth al-madar wa-'l-sharā fi 'l-arḍ lā yaṣluḥ fi-hi taṣrīf illā bi-idhn al-shurkā wa-anna 'l-wāhid wa 'l-ithnayn wa 'l-thalātha wa 'l-arba'a wa 'l-'ashara lā yaṣluḥ la-hum bay' fi fayḍ al-jamā'a wa-la yuqsam al-mashrūka min al-fuyūḍ wa-ghayri-ha illā bi-riḍā-hum).

Zunächst gibt es einen bemerkenswerten Punkt, an dem das gesellschaftliche Entwicklungsniveau sichtbar wird: Der Plural – al-amlāk al-mashrūka bayn al-qabīla, die gemeinschaftlichen Besitztümer – verweist auf das Gemeineigentum an Land der Lokalgruppen und hebt dieses von dem Eigentum der Haushaltsgemeinschaften ab. Transak-

<sup>119</sup> Diese Praxis ist unter den gegenwärtigen arabischen Stämmen im Südwesten der Arabischen Halbinsel weit verbreitet. (Dostal 1990a: 192f., 206).

Zu alt-arabischen Gesellschaften siehe: „Bei Friedensschlüssen wird nämlich der Grundsatz angewandt, den wir als der Blutrache eigentümlich betrachten müssen: es werden auf beiden Seiten die Toten gezählt und man vergleicht sich nun je nach Macht oder Schiedsspruch, entweder dem feindlichen Stamme für seine noch ungerächten, das heißt in der Summe des anderen Stammes nicht vorhandenen Toten, Sühnegeld zu zahlen oder ‚das Blutgeld niederzuschlagen/wada'a dama/.“ Procksch 1899: 6.

tionen des gemeineigentümlichen Landes setzen die Zustimmung der jeweiligen Gemeinschaften voraus. Ein weiteres Wesensmerkmal stellt zweifellos die Legitimierung der Rechtssubjekte auf den Kreis der Gemeinschaft, das heißt auf die Stammesmitglieder dar, womit vermutlich Stammesfremden der Zugang zu Land durch Eigentumsübertragung verschlossen ist. Die Aufgabe, der wir uns gegenüber sehen, ist nun zu ermitteln, in welcher Weise unter diesen gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen das Verfügungsrecht der Haushaltsgemeinschaften über das von ihnen beanspruchte Land gestaltet ist.

Zunächst haben wir die rechtliche Eigenart des Eigentumsanspruches an Land der Haushaltsgemeinschaften festzustellen. Aus einem anonymen Rechtsdokument, in welchem die individuellen Eigentumstitel aufgezeichnet sind, erhalten wir den gewünschten Einblick. Die gebrauchte Formulierung deutet zweifellos auf individuelle Eigentumstitel an Feldern (Flächenumfang) – auch Frauen sind als Trägerinnen von Eigentumstiteln vermerkt:

„*Bishr b. ‘Ubaysh besitzt eine Ḥalaqa zuzüglich ein Achtel* (‘ind Bishr bnu ‘Ubaysh ḥalaqa wa-thumun); *Zahwat al-‘Umar besitzt zwei ḥalaqa und ein Viertel buqqa* (Zahwat al-‘Umar ḥalaqatayn wa-rub’ buqqa); *Shamsa bint* (Tochter des) *Salāman besitzt eine Ḥalaqa und ein Achtel.*“ (wa-Shamsa bint Salāman ḥalaqa wa-thumn).

Diese Einsicht akzentuiert die Problematik der scheinbar divergierenden Eigentumsverhältnisse: unter welchen Bedingungen ist ein Transfer der individuellen Eigentumstitel an Land möglich, wobei wir von vornherein die Eigentumsübertragung an Stammesfremde ausklammern. Aus den Daten sind die folgenden Alternativen zu erkennen:

- Ein Eigentümer bietet zuerst das von ihm zum Verkauf vorgesehene Landstück an seine Verwandten an. Wenn diese auf dieses Angebot nicht eingehen, kann er die Mitglieder des Dorfes zum Ankauf des Objektes einladen.
- Der Eigentümer verkündet seine Verkaufsabsicht allen Stammesmitgliedern, allerdings setzt dieser Schritt die Zustimmung des Dorfrates voraus, da in einem solchen Fall ein Dorffremder Zugang in die Dorfgemeinschaft finden kann. Diese Praxis ist von den B. Bishīr, Zuhūrān/Ghāmīd; B. Khurayṣ; B. Sulaym; B. Ḥassan; al-Rifā‘a/Ghāmīd; B. ‘Amr; Āl Muqbil/Zahrān, B. ‘Īsā belegt.

Der Kaufvertrag (hiya/hay’a ‘l-bay’a) wird im Beisein von Zeugen beider Vertragspartner abgeschlossen, gelegentlich auch vor dem Imām des Dorfes oder einem Faqīh.

In Übereinstimmung mit der rechtlichen Verankerung des Gemeineigentums und der zusammenhängenden Entscheidungsfunktion des Dorfrates steht auch die Kompetenz des Letzteren, in Trockenzeiten den Angehörigen der benachbarten Siedlungen die temporär befristete Nutzung der Weiden (‘azub) zu gewähren.

#### b) Schutz des Eigentums der Haushaltsgemeinschaften

Die Strafarten und ihr Ausmaß für Diebstahl variieren; es gibt aber ein gemeinsames Wesensmerkmal, wodurch der Unterschied des tribalen Gewohnheitsrechts zum Islamischen Recht deutlich wird: das Fehlen der Amputation der Hand; nur in einem einzigen Fall, nämlich bei den al-Rifā‘a/Ghāmīd, findet sich eine Variation, nämlich das Brechen des Armes durch Schlagen bei einem Wiederholungstäter.

Festzuhalten ist noch, daß alle Sanktionen die Rückerstattung des Diebesgutes voraussetzen. Die Strafarten umfassen:

- ökonomische Sanktionen: Rückerstattung des gestohlenen Gutes, Kompensationen, Bereitstellen von Sühneopfern oder Zahlen einer Geldbuße;
- physische Strafen werden erst bei Wiederholungstätern verhängt: Prügelstrafen in verschiedener Form, wie z. B. Schlagen mit einem Dolch auf den Arm, Kopf und Brust;
- psychische Strafe: Boykott;
- soziale Strafe: Anlegen eines eisernen Halsbandes und Anbinden an einem Schandpfahl; Verbannung als das letzte Rechtsmittel.

Das Ausmaß der Kompensationen orientiert sich nach dem Wert des gestohlenen Gutes und der Rückfälligkeit des Täters.

Einige Beispiele sollen die Strafpraxis in Diebstahlsfällen illustrieren.<sup>120</sup>

Erste Tat:

- Kompensation in doppeltem Wert des widerrechtlich angeeigneten Gutes verbunden mit Sühneopfer – Kleintiere (B. Bishīr, Zuhrān/Ghāmid, B. Fahm/Daws, B. Ḥassan, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid, B. ‘Amr, al-Marāhiba);
- Kompensation im vierfachen Wert des Diebesgutes mit Sühneopfer (Balshaham/Ghāmid, Balshaham/Shumrān); das gleiche allerdings ohne Sühneopfer (al-Rifā‘a/Ghāmid).

Erste Wiederholungstat:

- Vierfache Kompensation und Sühneopfer (B. Bishīr, Zuhrān/Ghāmid, B. Bishr);
- Achtfache Kompensation und Sühneopfer (al-Rifā‘a/Ghāmid);
- Der Dieb wird in der Regel an einen Schandpfahl gestellt, an dem er mit einem eisernen Halsband gebunden ist.

Zweite Wiederholungstat:

- Als Sühneopfer wird ein Stier verlangt, gleichzeitig gelangen die verschiedenen Arten der Prügelstrafe zur Anwendung:
- Prügel (B. Bishīr, Zuhrān/Ghāmid, B. Bishr);
- Schlagen mit einem Dolch auf die Brust und Kopf (Balkhazmar);
- Brechen des Armes durch Schlagen (al-Rifā‘a/Ghāmid);
- Gefängnis (B. Bishr).

Bei einer weiteren Straffälligkeit wird der Dieb boykottiert (B. Sulaym, Balkhazmar, B. Ḥassan, Balshaham/Shumrān, Balshaham/Ghāmid, B. Kabīr, B. ‘Abdillāh/Ghāmid).

### c) *Erbrecht*

Den Daten ist zu entnehmen, daß die Erbregeln der Gesellschaften im Erhebungsgebiet weder von der Primogenitur noch von der Ultimogenitur bestimmt werden, da sich in diesem Rechtsbereich der Einfluß des islamischen Erbrechts geltend macht.<sup>121</sup> Die Erbmasse wird folgendermaßen aufgeteilt:

- die Witwe mit Kindern erhält 1/8 der Erbmasse;

<sup>120</sup> Vgl. dazu die Beispiele von den B. Shihir bei Alishan 1987: 319, wo allerdings bei den Strafen die Unterscheidung von erster und wiederholter Tat nicht berücksichtigt wird.

<sup>121</sup> Vgl. Mughram bei Alishan 1987: 148 zit.

- der Witwe ohne Kinder wird 1/4 der Erbmasse zugestanden;
- Töchter erhalten pro Kopf die Hälfte des Anteils der Agnaten;
- Agnaten werden zu gleichen Teilen mit der restlichen Erbmasse bedacht.

Wie bereits im Abschnitt a dieses Kapitels belegt wurde, verfügen auch Töchter über Feldeigentum, das sie erben. In der Regel überläßt eine Tochter nach ihrem Gutdünken den geerbten Feldanteil einem ihrer Brüder zur Nutzung, wofür dieser jedoch seiner Schwester einen vereinbarten Anteil vom Ernteertrag (duqla) regelmäßig übergibt, der heute allerdings schon durch einen Geldbetrag abgelöst werden kann. Im Falle familiärer Streitigkeiten kann die Tochter den Dorfrat anrufen, der dann entscheidet, welcher der Brüder das Nutzungsrecht über ihren Erbanteil erhält. Es gilt als Schande, wenn Brüder den Erbanteil an Feldern ihrer Schwester bzw. ihren Schwestern vorenthalten (B. Kabīr). Zu erbrechtlichen Termini:

- irth, wirth = Erbmasse des verstorbenen Vaters
- qisma = Erbmasse der verstorbenen Mutter,
- wirth al-zawja = Erbmasse der verstorbenen Frau

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, daß einige gewohnheitsrechtliche Bestimmungen aus Gründen des besseren Verständnisses in dem jeweiligen themenrelevanten Kontext einzelnen Abschnitten, wie z. B. Sklavenhaltung, ħimā-Institution etc. zugeordnet wurden.

### 3.6. SOZIALE STRATIFIKATION

Bisher wurde versucht, die Grundzüge der Stammesstruktur herauszustellen, deren Prägung durch die soziale Egalität, wie sie folgerichtig aus der gemeinsamen genealogischen Herkunft resultiert, bestimmt ist. Damit ist aber keinesfalls das gesamte soziale System erfaßt, ist doch neben den Stämmen die Existenz einer Reihe von ko-residenten, nicht-tribalen Gruppen nachzuweisen, die von den Stämmen sozial unterschiedlich bewertet werden. Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, muß man eine wichtige Eigenheit dieses sozialen Relationskomplexes herausstellen: alle diese ko-residenten Gruppen genießen die im Gewohnheitsrecht vorgesehenen Schutzgarantien (jar-Verhältnis), die ihnen von den Stämmen als politisch souveräne Verbände gewährt werden. Mit anderen Worten: die Stammesverbände bilden die Determinanten im gesellschaftlichen Gesamtsystem; daher werden die ko-residenten Gruppen aus der Perspektive des tribalen genealogischen Konzepts evaluiert. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich eine soziale Hierarchie, deren Aufbau die folgende Gliederung aufweist, die einen frühen evolutiven Typus einer arabischen tribalen Klassengesellschaft widerspiegelt.<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Zum Problem der tribalen Klassengesellschaft in Südarabien s. Dostal 1985. Zur Definition s. derselbe 1991: 211: *“formation of a society limited by social stratification; the ruling class establishes its social status, on the one hand, through the ideology of heredity, on the other hand, by the right of disposal and control over the most important means of production; it claims the sole political right of self-determination and indicated different developmental degrees of the social division of labour. To be sure, this type of society has lacked by large the impulse of economic exploitation, since the less privileged classes were evaluated from the point of tribal autarky, which was derived from the idea of the sovereignty of a tribal society. The less privileged classes were hierarchically organized in various ways according to the*

1. Sāda<sup>123</sup>
2. Fuqahā
3. Qabā'il (Stammesgesellschaften, vgl. Abb. 2)
4. Handwerker (Ṣinā'ī)
5. Sklaven, heute jedoch nicht mehr existent, da alle durch einen Regierungserlaß freigelassen wurden.

Zur Eigenart der eben umrissenen Hierarchisierung:

Vom Standpunkt der Stammesgesellschaften birgt sie eine Dichotomie in sich. Sie ist durch den Umstand gegeben, daß die Stämme einerseits zwei privilegierten Gruppen, den Sāda und den Fuqahā, andererseits zwei minderprivilegierten Gruppen, den Handwerkern und Sklaven konfrontiert sind bzw. waren. Aus diesen Relationen kann genau bestimmt werden, welche Bedeutung diesen sozial verschieden bewerteten Gruppen für die Stämme zukommt. Die Existenz der Sāda, der Nachkommen aus dem Haus des Propheten (ahl al-bayt), resultiert aus den notwendigen Fernhandelsbeziehungen (siehe Abschnitt „Markt“). Diesen Wirtschaftsverkehr, der über eine Variante eines „*Port of trade*“ (Polanyi) abgewickelt wurde, kontrollierten aus dem Ḥaḍramawt stammende Sāda. Die Fuqahā, von den Sāda abstammungsmäßig verschieden, üben als Sachverständige für das Shari'a-Recht ihre in allen muslimischen Gesellschaften spezifische Funktion aus. Das Vorhandensein der minderprivilegierten Gruppe von Handwerkern ist auf Prozesse gesellschaftlicher Arbeitsteilung zurückzuführen. Alle genannten Gruppen, ausgenommen die früheren Sklaven, die als Eigentum ihrer Herren galten, stehen unter dem Schutz der Stämme (jār-Verhältnis).

### 3.6.1. HANDWERKER

Die Darstellung dieses Komplexes muß naturgemäß ihren Ausgang von den konkret gegebenen Ansätzen für eine gesellschaftliche Arbeitsteilung in den Stammesverbänden nehmen. Zu fragen ist also nach dem Ausbildungsniveau des technischen Wissenspotentials der Stammesmitglieder. Es mag vorläufig genügen, darüber eine zusammenfassende Anmerkung vorzulegen, da die Details später noch weiter ausgeführt werden müssen. Als wesentlichster Sachverhalt ist festzuhalten, daß sich das technische Wissenspotential als nur wenig ausdifferenziert erweist. Diese Fragestellung besagt konkret das Folgende: Mit Ausnahme von dem allen Stammesmitgliedern im gleichen Grad eigenen agrartechnischen Wissen ist das technische Wissen bezüglich der Anfertigung von Gerätschaften gleichermaßen gegeben. Allerdings vermerken wir im letzteren Bereich, daß sich einige Familien auf eine handwerkliche Erzeugung spezialisiert haben, daneben aber ihren landwirtschaftlichen Tätigkeiten nachgehen. Diese in einem evolutiven Anfangsstadium befindlichen Bauern-Handwerker sind in den folgenden Produktionszweigen tätig: Holzbearbeitung, Steinmetzerei und Hausbau. Diese Tatsache deutet an, daß die Ausübung dieser Produktionszweige an Stammesmitglieder gebunden ist und daher gesellschaftlich nicht als diskriminierend bewertet wird. Um Unklarheiten zu vermeiden, muß nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß

---

*criterion of unequal origin and its professional specialization; the political right of self-determination was refused to them; they were under the protection of the ruling class.*"

<sup>123</sup> Alosbhan 1987: 166 subsumiert die Sāda unter dem Begriff „religiöse Eliten“; seine Gliederung weist allerdings Unschärfen auf.

jene Teilbereiche des technischen Wissens nicht erwähnt wurden, deren Anwendung ausschließlich der Selbstversorgung der Haushaltsgemeinschaften dient. Diese wenigen Bauern-Handwerker beschränken ihre Produktion auf den intra-tribalen Bereich, im Gegensatz zur räumlichen Dimension der Handwerker in der auch der inter-tribale Bereich miteinbezogen ist.<sup>124</sup> Die Produktion der Bauern-Handwerker zeigt sich nämlich abhängig von der lokalen Bedarfssituation, zeitlich ist sie daher kurzfristig ausgewiesen. Das Absatzgebiet koinzidiert mit dem tribalen Areal. Die Produktion der Handwerker z. B. Tischler, Schmiede, erweist sich hingegen als langfristig organisiert und unabhängig von der intra-tribalen Absatzsituation.

Der soziale Status jener Handwerker, die als minderprivilegiert zu bezeichnen sind, ist durch ihre unebenbürtige Abstammung festgelegt. Im Gegensatz zu den Stämmen, die sich als Abstammungsgemeinschaft verstehen und deren gesellschaftlicher Status innerhalb der asil-Stämme durch die Abstammung von einem gesellschaftlich anerkannten Genitor (‘Adnān, Qaḥṭān) begründet ist, stehen die Handwerker beziehungslos zu diesem genealogischen Konzept.<sup>125</sup> Ihre Genese gilt als unbekannt. Auf Grund des bereits unter den Heiratsregeln genannten kafā’a-Prinzips, dem Grundsatz der ebenbürtigen Abstammung als Voraussetzung für eine Ehe, werden Zwischenheiraten der Stammesmitglieder mit Angehörigen dieser Handwerkergruppen durch die für alle Stammesangehörigen obligaten endogamen Heiratsregeln verboten. Ein Stammesmitglied, das in ein Konnubium mit einer Angehörigen der minderprivilegierten Gruppe tritt, würde sofort aus dem Stammesverband ausgeschlossen werden.<sup>126</sup> Diese genealogische Beziehungslosigkeit zu den Stämmen soll das Beispiel der Genealogie der Āl Shaynān Schmiede in der al-Bāḥa Provinz demonstrieren, an der die Tatsache beachtenswert ist, daß der Umfang des Wissens um Abstammung nur auf den Genitor dieser Gruppe, Shaynān, beschränkt ist.<sup>127</sup>

Aus den eben umrissenen genealogischen Ausgrenzungen lassen sich eine Reihe von Wesensmerkmalen ableiten, die den Status der minderprivilegierten Handwerker (Schmiede, Dolchschmiede, Silberschmiede, Töpfer, Korbflechter) kennzeichnen.<sup>128</sup>

- Ausschluß von den politischen Mitbestimmungsmöglichkeiten, wie sie den Stammesmitgliedern zustehen; ebenso ist es ihnen versagt, die Funktion eines Rafiq oder Khāwī zu übernehmen, der für den Schutz Stammesfremder während des Aufenthalts im Stammesgebiet verantwortlich ist; das Gleiche gilt für die Ausübung der Schlichtungsfunktion in Streitfällen. Schließlich wäre noch anzuführen, daß sie keine Bürgerschaft leisten dürfen.
- Auf Grund ihrer unebenbürtigen Herkunft bleibt es ihnen verwehrt, von einer Stammesgruppe adoptiert zu werden.
- Der Zugang zu Eigentumstiteln an Land ist ihnen untersagt, da das Land als Gemeineigentum des Stammes gilt. Felder werden ihnen gelegentlich nur zur Nutzung überlassen.

<sup>124</sup> Zum Begriff „Bauern-Handwerker“ als Folge gesellschaftlicher Arbeitsteilung siehe Dostal 1985: 138 passim, 145, 218, 316 passim.

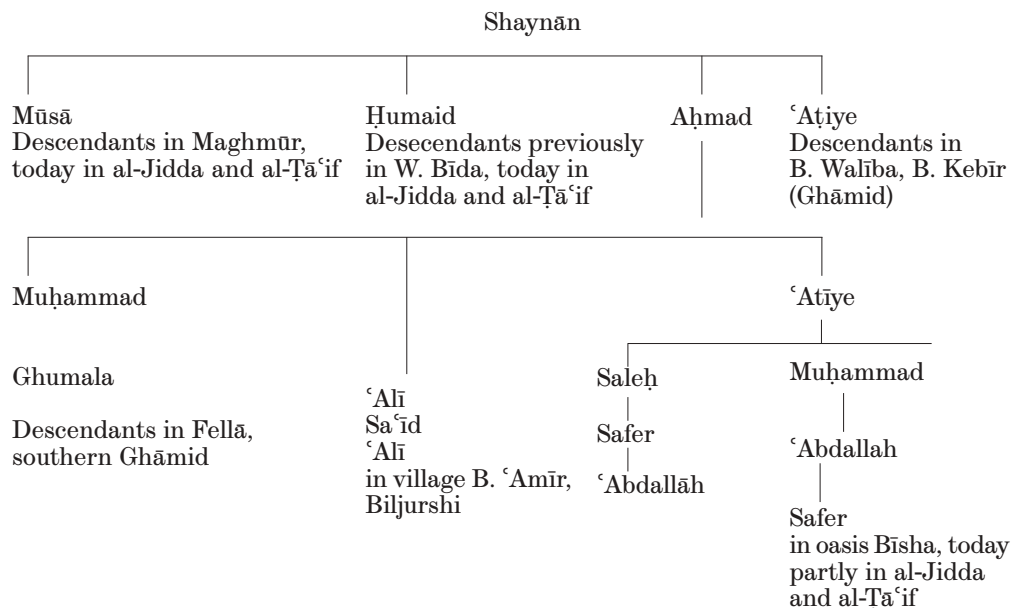
<sup>125</sup> Caskel 1966 : II, 1–30.

<sup>126</sup> Solche Verbindungen werden als ehrenrührig betrachtet; bezüglich der B. Shihir siehe Alishban 1987: 163f.; für den Jemen siehe Dostal 1985: 193.

<sup>127</sup> Dostal 1983b: 60.

<sup>128</sup> Die von Alishban 1987: 169f. unter dem Begriff „lower caste groups“ aufgezählten Gruppen unter den B. Shihir sind diversifizierter; eine hierarchische Gliederung ist jedoch nicht erkennbar.





Abschließend muß noch hinzugefügt werden, daß alle Handwerkergruppen endogame Gruppen repräsentieren. Dieser Heiratsregel folgend werden Heiraten zwischen den einzelnen Handwerkergruppen als unstatthaft angesehen.

### 3.6.2. ZUR SKLAVENHALTUNG IN DEN TRIBALEN GESELLSCHAFTEN IM SÜDLICHEN ḤIJĀZ

Die folgenden Ausführungen betreffen ein bemerkenswertes Merkmal dieser tribalen, haushaltsgemeinschaftlichen Ökonomie, nämlich die Haltung von Sklaven afrikanischen Ursprungs.<sup>129</sup> Diese sozio-ökonomische Institution war bis zum Jahre 1962 intakt. Gemäß einem königlichen Erlaß vom 9. November 1962 wurde die Sklaverei in Saudi Arabien verboten; die Regierung kaufte die im Dienste der Eigentümer stehenden Sklaven frei.<sup>130</sup> Daher waren zum Zeitpunkt der Erhebungen (1979–1982) in den Wirtschaftseinheiten keine Sklaven mehr tätig. In der Mehrzahl wanderten die in Freiheit gesetzten Sklaven aus dem ländlichen Raum in die Städte ab. Aus diesem Grunde konnten wir nur mehr einzelne Individuen in jenen Ortschaften, in denen sie handwerklichen Tätigkeiten nachgehen konnten, antreffen.<sup>131</sup> Im Khabt, dem sandigen Gebiet zwischen der Berg-Tihāma und der Kü-

<sup>129</sup> Zur Bewertung der Afrikaner in der ethnischen Klassifizierung der muslimischen Araber cf. Rotter 1967, ferner die Bewertung von al-Jāhīz bei Enderwitz 1979: 28f., 45f., 49f., 82–91. Über afrikanische Sklaven in Mekka siehe Snouck-Hurgonje 1970: 11f.

<sup>130</sup> Gordon 1987: 231v; Mughram 1973: 224. Zur Stellung der Freigelassenen in der muslimischen Gesellschaft cf. Enderwitz 1979: 48, 209 n. 124, 220 n. 36. In der Gegenwart löste sich das ursprüngliche Klientel-Verhältnis zwischen Freigelassenen und Herren. Nur die erwähnte semi-nomadische Gruppe der Freigelassenen im Khabt verblieb in einem Klientel-Verhältnis zu den al-ʿAbdillāh/Ghāmīd.

<sup>131</sup> z. B. in al-Mudayra lebt ein als Tischler tätiger freigelassener Sklave; ihm wurden vom Eigentümer ein kleines Haus und ein Feld geschenkt. Freigelassene üben das Töpferhandwerk im Gebiet der B.

ste, lebten einige, in früheren Zeiten dem Stamm der al-‘Abdillāh/Ghamid gehörende Sklaven, die sich nach ihrer Freilassung zu einer semi-nomadischen Gruppe zusammenschlossen. Ergänzend muß hinzugefügt werden, daß dem 1962 erlassenen Verbot bereits im Jahre 1936 seitens der saudi-arabischen Regierung die Untersagung des Sklavenimports voranging, wodurch zu diesem Zeitpunkt der Rückgang der Sklavenhaltung bereits initiiert wurde.<sup>132</sup> Der daraus erfolgten erschwerten Versorgung mit Sklaven wurde von den tribalen bäuerlichen Gesellschaften im Untersuchungsgebiet dadurch begegnet, daß durch Raub (ghazw) aus anderen Stammesgebieten diese dienstbaren Menschen herbeigeschafft wurden.<sup>133</sup> Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß der Besitz von Sklaven eng mit dem sozialen Prestige verbunden war.

Der Sklavenhandel im Roten Meer-Gebiet erfuhr bereits vor 1936 einschneidende Beschränkungen, was in erster Linie die afrikanischen Küstenorte betraf.<sup>134</sup> Die Unterbindung des Sklavenhandels im Roten Meer-Gebiet nahm ihren Anfang im frühen 19. Jh. durch die verstärkte Einflußnahme der britischen Politik in Afrika und im Nahen Osten. Diese verband das uneigennütziges Motiv – die Abschaffung der Sklaverei – mit den eigennütziges machtpolitischen Interessen Großbritanniens. Für die osmanische Regierung erwies es sich als außerordentlich schwierig, ihre Untertanen auf den Verzicht von Sklaven festzulegen, war doch deren Haltung in der Shari‘a rechtlich geregelt.<sup>135</sup> Es war gewiß kein Zufall, wenn 1855–56 der damalige Sharif von Mekka, ‘Abd al-Muṭṭalib, diese Verbotspolitik zum Vorwand für eine Revolte gegen die Osmanen nahm.<sup>136</sup> Im Jahre 1857 wurde jedoch osmanischerseits durch einen Ferman der Handel mit afrikanischen Skla-

---

Kabir aus. Schon vor dem Verbot der Sklaverei in Saudi Arabien war es üblich, Sklaven freizulassen siehe Doughty 1979 vol I: 603.

<sup>132</sup> Lipsky 1959: 176 passim; Manning 1993: 12, 76 passim.

<sup>133</sup> Zum Sklavenraub cf. Philby 1952: 458. Dort berichtet er aus der Berg-Tihāma, daß Sklavenkinder beim Hüten der Tierherden geraubt und über Bisha nach dem Najd gebracht worden seien. Desgleichen findet sich auf S. 168. Auf S. 620 berichtet derselbe Autor über das Schicksal einer Sklavin, die als Mädchen ebenfalls beim Hüten von Tieren geraubt und auf einem jemenitischen Markt nach Mekka verkauft wurde. Diese Fälle sind insofern interessant, weil sie einen besseren Einblick in den sozialen Status der Sklavin gewähren. Da diese Mädchen als Sklavinnen außerhalb des Schutzrechts standen, mußten sie alleine die Tiere hüten. Einem freien Mädchen hätte man einen Bruder, als Repräsentant ihrer Verwandtschaftsgruppe zugesellt, um es vor Übergriffen zu schützen (vgl. dazu 3.5.). Zum Raub ḥādrāmītischer Mädchen und ihrem Verkauf während des II. Weltkrieges als Sklavinnen nach dem Ḥijāz siehe Serjeant 1981: X, 251, n. 2.

<sup>134</sup> cf. dazu den von al-Sha‘afī 1985: 168 wiedergegebenen Bericht des britischen Konsuls aus dem Jahre 1883 (nicht 1833): *“The partial suppression of the slave trade between the opposite coast and Jeddah has also much injured the latter, by doing away with the large purchase of manufactures made here in former years by slave dealers of the Sudan with the result of the sale of their slaves”*. Bezüglich des Sklavenhandel-Verbots wäre auf seine Auswirkungen auf die Ökonomie der im Sudan lebenden Nomadenstämme hinzuweisen. Diese lieferten ihre Steuern an die damalige ägyptische Regierung in Form von Sklaven ab. Nach dem Verbot der Sklavenhaltung sahen sie sich in die Lage versetzt, auf ihre Tierherden zurückzugreifen, um den Steuerverpflichtungen nachkommen zu können, ein Umstand, der ihre Unzufriedenheit mit der Zentralregierung schürte und zu ihrer Bereitschaft, sich dem im Jahre 1881 auftretenden Mahdī Muḥammad Aḥmad anzuschließen, führte; cf. Dostal 1969: 27. Auch der britischen Intervention bezüglich der Abschaffung des Sklavenhandels in Zanzibar wurden seitens der lokalen Vertreter ökonomische Konsequenzen entgegengehalten; cf. Gray 1962: 245 passim.

<sup>135</sup> cf. Toledano 1982: 95 passim.

<sup>136</sup> opp. cit.: 129 passim.

ven verboten, dessen Implimentierung allerdings in den verschiedenen Provinzen des Reiches von Verzögerungen begleitet war.<sup>137</sup> Mit dem Vertrag zwischen dem Osmanischen Reich und Großbritannien vom 25. Jänner 1880 war die entscheidende internationale Grundlage für die Unterbindung des Sklavenhandels geschaffen worden.<sup>138</sup> Nach dem Vertragstext verpflichtete sich die osmanische Regierung, innerhalb ihres Hoheitsbereiches den Sklavenimport aus Afrika zu unterbinden. Daher finden sich in den Einfuhrstatistiken von al-Jidda nach 1880 keine Vermerke mehr über den Import von Sklaven.<sup>139</sup> Wir müssen aber hier in Betracht ziehen, daß Sklaven auch auf inoffizielle Weise, auf dem Seeweg über die arabischen Küstenorte, wie z. B. Qunfudha und Jizān, eingeschleust wurden,<sup>140</sup> ebenso auf dem Landweg gelangten sie, aus dem Yemen kommend, nach Saudi Arabien.<sup>141</sup> Ein Beispiel für den binnenländischen Sklavenhandel stellt die im Wādī Bīsha residierende Kaufmannsfamilie al-Kibisa dar, die nicht nur Kaffee- und Gummihandel betrieb.<sup>142</sup>

Über den Umfang des offiziellen Sklavenhandels liegen nur wenige Angaben vor. Nach al-Shaʿafī wurden um 1840 eine erhebliche Anzahl afrikanischer Sklaven aus dem Yemen, von Massāwa, Suwākin und Zanzibar nach Jidda importiert, wie die nachstehende Statistik aufweist:<sup>143</sup>

Ausfuhrland/-ort	Wert in MT
Jemen: 200 Sklaven	10.000
Massāwa: 400 Sklaven davon 1/3 Männer	16.000
Suwākin: 500 Sklaven, davon 2/3 Männer	15.000
Zanzibar: 500 Sklaven, davon 2/3 Männer	12.500

Der in Maria-Theresien-Talern ausgedrückte Wert pro Kopf schwankt zwische 25–50 Taler, wobei für die aus dem Jemen eingeführten Sklaven der höchste Preis (50 Taler pro Kopf) verlangt wurde, möglicherweise als Folge des Zwischenhandels von Afrika nach Arabien. Auffallend ist weiters der relativ hohe Anteil an männlichen Sklaven, ein Anzeichen für die Nachfrage nach Arbeitskräften. Der binnenländische Sklavenhandel lag in den Händen von Großhändlern in den Hafenstädten, deren lokale Vertreter (wakīl) die urbanen und tribalen Wochenmärkte mit Sklaven versorgten, die dort, wieder von eigens dafür bestimmten Händlern, feilgeboten wurden.<sup>144</sup> Nach Aussagen der Informanten,

<sup>137</sup> opp. cit.: 135 passim, 192 passim.

<sup>138</sup> Lorimer 1915 vol. I, P. II: 2482; Toledano 1982: 224 passim.

<sup>139</sup> cf. al-Shaʿafī 1985: 121 passim; über Jidda als Handelsplatz für Sklaven siehe Doughty 1979 vol. II: 375.

<sup>140</sup> cf. Rüppel 1838–40: 177 f.; über den Sklavenhandel in al-Qunfudha und Jizān. Zum illegalen Sklavenhandel von Afrika nach Arabien cf. Weisl 1927: 285; ferner Philby 1952: 458; über den Import afrikanischer Sklaven nach Makka im 17. Jh. siehe Beckingham 1951: 80; zum Sklavenhandel in Zanzibar siehe Gray 1962: 104 passim.

<sup>141</sup> cf. den Bericht von Philby 1952: Anm. 4.

<sup>142</sup> Philby 1952: 37 f.

<sup>143</sup> cf. al-Shaʿafī 1985: 116, 118, 119. Auf Seite 123 wird lediglich der 1856–57 stattfindende Import aus Massāwa von Sklaven im Wert von 5000 Talern vermerkt. Nach der Schätzung von Toledano 1982: 82 passim war aber der Umfang der importierten afrikanischen Sklaven höher. Zur Herkunft afrikanischer Sklaven siehe Snouck Hurgronje 1970: 11 f. Die Häfen von Massāwa und Sawakin gehörten zum Vilayet Hījāz (Toledano 1982: 205 passim).

<sup>144</sup> Über den Sklavenmarkt von Mekka siehe Snouck Hurgronje 1970: 11 passim. In den Sklavenhandel waren auch Einzelpersonen zufällig involviert (Doughty 1979: II, 375).

wurden die Sklaven von eigenen Sklavenhändlern (nakhkhāsinīn, dallālīn al-‘abīd) auf den Wochenmärkten zum Kauf angeboten. Der Kaufpreis pro Sklave lag zwischen 100–200 Riyal oder 10–20 MT. Sein Wert richtete sich nach dem körperlichen Wuchs (tarkīb al-jism), wobei besonders der Zustand der Schneidezähne (thānāya) und der allgemeine Gesundheitszustand (ḥāl-al-ṣiḥḥīya) vom Käufer geprüft wurden. Präferenz hatten Sklaven, die sich im geschlechtsreifen Zustand (balūgh) befanden oder im besten Mannesalter (rijāl) standen.<sup>145</sup>

Über den Zeitpunkt, zu welchem die Sklavenhaltung in der tribalen Ökonomie des Untersuchungsgebietes etabliert wurde, und welche Gründe hierfür verantwortlich waren, besitzen wir leider keine Angaben. Anthropologisch gesehen, zeigt sich auf Grund der im „Ethnographic Atlas“ zusammengefaßten Daten, basierend auf einer von J. Goody durchgeführten Untersuchung, daß die Sklaverei mit produktiven Wirtschaftsformen (Landwirtschaft, Nomadismus) – ausgenommen die wenigen Beispiele komplexer wildbeuterischer Gesellschaften – verbunden ist.<sup>146</sup> Bezüglich der Gesellschaften im Untersuchungsgebiet könnte man unter Umständen annehmen, daß die Limitierung der agrikolaren Flächen die Notwendigkeit einer Produktionssteigerung hervorrief, wofür es zusätzlicher Arbeitskräfte bedurfte, denn Sklaven wurden vorwiegend zu landwirtschaftlichen Tätigkeiten und zu anderen Arbeiten im bäuerlichen Wirtschaftsbetrieb herangezogen.<sup>147</sup>

Es gilt nun, den Begriff „Sklave“ in dem Geltungsbereich unserer Gesellschaften zu bestimmen. In der anthropologischen Literatur finden wir unterschiedliche Definitionen, von denen mir die von Tuden und Plotnicov „*We propose defining slavery as the legal institutionalization of persons as property*“ am geeignetsten erscheint, weil sie der emischen Auffassung – Sklave ist gleich Eigentum (māl) – nahekommt. Dieser Begriffsinhalt entspricht dem der vor-islamischen Araber, wie dies bei ‘Antara al-‘Absī zum Ausdruck kommt: „*Die Herde ist Eure Herde und der Sklave ist Euer Sklave.*“<sup>148</sup>

Diese Inhaltsbestimmung reicht aber nicht aus, da sie die involvierten, den Sklavenstatus bestimmenden, sozialen Faktoren außer acht läßt. Diese sind:

1. Der marginale Status in diesen Gesellschaften, deren Organisationsprinzip durch die patrilineare Verwandtschaftsorganisation, also durch Abstammungsgruppen, bestimmt ist. Mit anderen Worten: Sklaven stehen außerhalb dieser Abstammungsgruppen.

<sup>145</sup> Sklavinnen wurden nach ihrer Schönheit und Arbeitsfähigkeit bewertet, cf. Philby 1952: 168. Über kaukasische Sklavinnen in Mekka siehe Snouk Hurgronje 1970: 10f.; sie wurden nicht frei auf dem Markt verkauft, sondern von ihrem Herrn weiter veräußert.

<sup>146</sup> Goody 1980: 25.

<sup>147</sup> Zu den Arbeitsbereichen von Sklaven in der ‘abbāsīdischen Gesellschaft cf. Enderwitz 1979: 38.

<sup>148</sup> Zum anthropologischen Diskussionsstand cf. Watson 1980: 2 passim. Zum Status der Sklaven in verschiedenen Gesellschaften cf. Forde 1979: 90 passim, 154, 159f., 165, 170, 271, 280, 322, 332, 343; Tuden-Plotnicov 1970: 11f.

‘Antara al-‘Absī: 16, 4 „al-mālu mālu-kum wa ‘l-‘abdu ‘abdu-kum“, Ahlwardt 1870: 41; cf. auch für Südarabien Serjeant 1981: IX, 235, dort werden Sklaven als „milk“, Eigentum, betrachtet. Das Gleiche gilt auch für das islamische Mittelalter cf. Enderwitz 1979: 208 n. 111. Über den Status von Sklaven bei den vor-islamischen Arabern cf. Tyan 1954: 32.

2. Aus diesem marginalen Status resultieren das Verbot von Zwischenheiraten mit Stammesangehörigen und die Aberkennung der Rechtsfähigkeit und politischer Rechte, denn die Ausübung der Letzteren sind nur Stammesangehörigen vorbehalten.<sup>149</sup>

Zusammenfassend läßt sich der soziale Status der Sklaven in den Gesellschaften des Erhebungsraumes folgendermaßen umschreiben: Sklaven unterstanden als Arbeitskräfte dem Verfügungsrecht ihrer Eigentümer; für sie galten daher nicht die gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen bezüglich des Schutzrechts, die den Angehörigen der sozial minderprivilegierten Gruppen vorbehalten sind. Ihr marginaler Status in diesen Gesellschaften hatte das Verbot von intermarriages zwischen ihnen und Stammesmitgliedern zur Folge, ebenso die Aberkennung ihrer Rechtsfähigkeit und der politischen Rechte. Die soziale Verantwortung der Eigentümer blieb auch nach der Freilassung der Sklaven weiterhin bestehen, insoferne, als sie für Rechtsverstöße der Freigelassenen haften mußten. Dieser Sachverhalt wird aus der folgenden Bestimmung ersichtlich, die einem Rechtsdokument, das Aḥmad b. ʿAlī al-Ḥarfi im Jahre 1338H/1919/20 niedergeschrieben hat, entstammt:

„Wenn der freigelassene Sklave jemanden tötet, so müssen seine Eigentümer (wörtlich: Vaterbrüder) für das Blutgeld (diya) aufkommen. Und wenn er (der freigelassene Sklave) getötet wird, so wird der Freie (der Mörder) nicht getötet, sondern es wird nur das Blutgeld gezahlt. Und ein Sklave, dessen freigelassener Verwandter getötet wird, erhält für ihn (den Getöteten) das Blutgeld und sein Eigentümer darf nicht für ihn töten.“ (inna fi ʿl-ʿabd al-maʿtūq idhā qatila makhlūq yalzīm aʿamāmu-hu wa-in kāna huwa qatila fa-lā fi-hu dhabḥ mā fi-hu illā diya wa ʿl-ʿabd al-mamlūk in qatila la-hu qatīl fa-fi-hu diya wa-huwa min-hā wa-lā ʿalā ʿammi-hi qatīl)<sup>150</sup>

Das Verbot von Heiraten zwischen Sklaven und den Stammesangehörigen bedarf ergänzender Bemerkungen. Im allgemeinen wurde es als Schande (ʿayb) angesehen, wenn ein Stammesangehöriger sexuelle Beziehungen mit einer Sklavin unterhielt.<sup>151</sup> Wenn jedoch eine solche Beziehung bestand und daraus der Sklavin eine Schwangerschaft erwuchs, war der betreffende Mann – meist der Eigentümer – veranlaßt, sie freizulassen. Das Kind wurde vom Vater adoptiert, bei der Verteilung der Erbmasse aber benachteiligt, besonders wenn es sich um ein Mädchen handelte.<sup>152</sup> Die Adoption der Knaben erfolgte, sobald diese das rechtsfähige Alter (kibar) erreicht hatten. Eine Sitte, die aus der alt-arabischen Dichtung im Falle von ʿAntara b. Shaddād belegt ist.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> Nach islamischer Rechtstheorie wird erst Freigelassenen die Rechtsfähigkeit zuerkannt, cf. Enderwitz 1979: 27.

<sup>150</sup> Zum Rechtsdokument siehe Abschnitt „Gewohnheitsrecht“.

<sup>151</sup> Das gleiche gilt für die Beduinen, cf. Henninger 1943: 48; ebenso für süd-arabische Stämme, cf. Serjeant 1981: IX, 233. Es ist sicherlich kein Zufall, daß Ibn al-Kalbī im Abschnitt „Abnā al-ḥabashīyāt min al-ʿarab“ seines Buches „Kitāb al-mathālib“ (Buch der Schande) die Söhne, die eine Abessinierin (Sklavin) zur Mutter hatten, auflistet. Ich habe Herrn Prof. Dr. R. B. Serjeant (früher Cambridge) für die freundliche Überlassung einer Kopie des Manuskripts zu danken.

<sup>152</sup> Diese Rechtspraxis steht konträr zu der von den vor-islamischen Arabern geübten. Ibn al-Kalbī berichtet: „Die Araber der Heidenzeit betrachteten, wenn einer der Ihren einen Sohn von einer Sklavin hatte, diesen (den Sohn) als Sklaven; „wa-kānati ʿl-ʿarabu fi ʿl-jāhiliyati idhā kāna li-ʿl-rajuli min-hum waladun min amatin ista ʿbadūhu“ (Kitāb al-Aghānī: vol. 8, 239, 6).

<sup>153</sup> Nach Ibn al-Kalbī: „Sein Vater adoptierte ihn nur nach der Erreichung der Volljährigkeit, dies, weil seine Mutter eine schwarze Sklavin namens Zabība war“ – „wa-inamā ʿl-daʿā-hu abū-hu baʿda ʿl-kibar wa dhālika li-anna umma-hu kānat amatan sawdaʿa yuqalu la-hā Zabība“, cf. Kitāb al-Aghānī: vol. 8, 239.

Obgleich Sklaven als Eigentum, theoretisch ohne Rechtsfolgen, von ihren Herren getötet werden konnten, wurde von den Eigentümern erwartet, daß sie sich gegenüber Sklaven nachsichtig (*mutasāmiḥ*) verhielten und um ein gutes Verhältnis zu ihnen bemüht (*tawadd*) sein sollten. Widerspenstige Sklaven wurden mit Prügel bestraft. Die Sklaven wohnten im Haus ihrer Eigentümer, in für sie separierten Räumen. Ihre Anzahl pro Wirtschaftseinheit schwankte zwischen 1–15 Köpfen, wobei in Haushalten mit mehreren Sklaven 1–3 weibliche vorzufinden waren. Nach Mughram betrug der Anteil der Sklaven an der geschätzten Gesamtbevölkerung im Zahrān-Gebiet 1–2 %, im Ghāmid-Gebiet 3–5 %.<sup>154</sup> In solchen Haushalten war naturgemäß die Reproduktion der Sklaven ohne Einwirkung seitens der Eigentümer gewährleistet. Es bedarf keiner weiteren Erläuterungen, daß die Anzahl der Sklaven als ein mitbestimmender Faktor für das ökonomische Prestige und damit auch für das soziale Ansehen fungierte, denn nur leistungsfähige Wirtschaftseinheiten konnten sich den Erwerb und Unterhalt von Sklaven leisten. Im Zusammenhang mit dem bereits erwähnten Verbot des Sklavenimports aus dem Jahre 1936 entstand die Frage nach der Reproduktion von Sklaven.<sup>155</sup> Die Lösung konnte auf zwei sozialen Ebenen getroffen werden:

1. Zwischen zwei Eigentümern auf der Basis der in einem Verwandtschaftsverhältnis institutionalisierten Beistandsverpflichtungen. Hierbei galt die Regel: Verfügte A über einen Sklaven, sein Verwandter B über eine Sklavin, wurde der Sklave A mit der Sklavin B zusammengeführt. Die Dauer der Ko-Residenz – im Wohnhaus der Sklavin – währte 1–2 Monate, bzw. so lange, bis sich bei der Sklavin eine Schwangerschaft anzeigte. Ein Knabe fiel A zu; ein Mädchen verblieb im Haushalt von B, sobald es arbeitsfähig war (*qadīr ‘alā ’l-‘amal*) wurde es in der Regel verkauft.
2. Zwischen zwei nicht-verwandten Eigentümern von Sklaven: In diesem Fall wurde ein Vertrag (*ittifāq*), der inhaltlich einem Leihvertrag entsprach, abgeschlossen. Der Eigentümer verließ seinen Sklaven gegen eine vereinbarte Begattungssumme (*muqāwada li-nikāḥ*) – eigentlich eine Kompensation für die entfallene Arbeitskraft – an den Eigentümer einer Sklavin.<sup>156</sup> Die Ko-Residenz beider im Haus des Eigentümers der Sklavin dauerte bis zum Eintritt der Schwangerschaft. Das Kind verblieb bei seiner Mutter und unterstand dem Verfügungsrecht ihres Herren.

<sup>154</sup> Mughram 1973: 187.

<sup>155</sup> cf. die Feststellung bezüglich der Sklaverei im Osmanischen Reich von Toledano 1982: 281 *“The absence of slave-breeding practices and the encouragement of manumission by the Seriat made the continued existence of slavery totally dependent on slave importation.”*

<sup>156</sup> Der Terminus „*nikāḥ*“ ist hier im Sinne der gesellschaftlich erlaubten sexuellen Beziehungen zu verstehen, cf. Lane 1968: 1369.