

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



MANFRED SING

Lässt sich der Harem Muhammads feministisch deuten?
Die Kontroverse zwischen Widad Sakakini und Bint as-Sati'

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92912>
ISSN 1866-2943

Lässt sich der Harem Muḥammads feministisch deuten?

Die Kontroverse zwischen Widād Sakākīnī und Bint aš-Šāṭī^{*}

Manfred Sing

Orient-Institut Beirut

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Geschlechterverhältnisse im Wandel	2
1. Die Protagonistinnen der Kontroverse.....	10
2. Die Polemik zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šāṭī'.....	20
3. Lust und Last in der Vielehe.....	28
4. Sakākīnīs 'Ā'iša- und Fāṭima-Bild im Vergleich.....	34
5. Frauen als Objekte am Heiratsmarkt: Damals und heute	47
6. Sakākīnīs Ausweg: Die Flucht vor dem Fluch des Geschlechts.....	55
Resümee: Bedingungen und Möglichkeiten feministischer Kritik.....	61
Literaturverzeichnis	69

* Rainer Brunner, Syrinx von Hees und Fatima Giuliano danke ich für die kritische Lektüre früherer Fassungen dieses Textes und für hilfreiche Anmerkungen.

Abstract

Die syrisch-libanesische Schriftstellerin Widād Sakākīnī legte 1947 ein Werk vor, in dem sie frühislamische Frauenfiguren – darunter Ehefrauen und Nachkommen des Propheten Muḥammad – als Vorbilder für eine emanzipierte Lebensweise in der Gegenwart präsentierte. Daran entzündete sich eine jahrelange Kontroverse mit der konservativen Autorin ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭi’). In diesem Deutungskampf um die Prophetenfrauen spiegelt sich wider, dass die Geschlechterverhältnisse seit Anfang des 20. Jahrhunderts einem gleichfalls umkämpften Wandel ausgesetzt waren. Da der Prophetenharem als zentraler Ort für die symbolische Produktion der Geschlechterdifferenz im Islam gelten kann, ist die Lesart Sakākīnīs bemerkenswert, versuchte sie doch den Umstand, dass am Beispiel frühislamischer Frauen ein Rollenideal normiert wird, für einen emanzipatorischen Gegenentwurf zu nutzen. Der folgende Beitrag zielt auf eine kritische Würdigung der Werke Sakākīnīs ab, überprüft den Forschungsstand zu Bint aš-Šāṭi’ und wirft ein Schlaglicht auf das schwierige Verhältnis von Islam und Feminismus.

Einleitung: Geschlechterverhältnisse im Wandel

Die Kontroverse zwischen Widād Sakākīnī und Bint aš-Šāṭi’ über die Prophetenfrauen als Ausgangspunkt zu nehmen, um über das Verhältnis von Islam und Feminismus nachzudenken, bedeutet, in dieser Kontroverse mehr zu sehen, als einen Konflikt zwischen einer säkularen und einer islamischen Autorin, der sich auf ideologische oder persönliche Differenzen reduzieren ließe oder in dem sich die Hartnäckigkeit, mit der Sakākīnī immer wieder auf das Thema zurückkam, mit einem individuellen Hang zu „Rivalität“¹ oder „feminist misogyny“² erklären ließe. In der Kontroverse steht vielmehr die islamische Legitimation der Geschlechterverhältnisse zur Disposition. Als arabische Feministin war Widād Sakākīnī daran gelegen, die religiös legitimierte „männliche Herrschaft“³ zu kritisieren; zugleich versuchte sie ihr emanzipatorisches Anliegen durch eine neue Nacherzählung des Lebens der Prophetenfrauen an die islamische Tradition anzuknüpfen und als authentisch darzustellen. Dadurch forderte sie das Deutungsmonopol

¹ Ottoson Bitar 2005: 56. Hier liegt eine falsche Zuschreibung vor, weil Rivalität keine rein persönliche Eigenschaft, sondern zwingende Voraussetzung für den Wettbewerb im literarischen Feld ist und durch diesen reproduziert wird.

² Ottoson Bitar 2005: 55. Der Vorwurf lautet, Sakākīnī habe einige Autorinnen ihrer Generation in ihren Frauenlexika entweder gar nicht berücksichtigt oder kritisiert, da sie den von ihr vertretenen literarischen Maßstäben nicht gerecht wurden (ebd.: 54f.). Siehe hierzu Anm. 56, 301 und 319.

³ Bourdieu 2005.

der religiösen Kräfte in doppelter Hinsicht heraus. Dass Bint aš-Šāṭi' dieser feministischen Deutung widersprach und ein traditionelles Rollenmodell – die eifersüchtigen Ehefrauen im Harem des treu sorgenden Mannes – vertrat, bedeutet nicht, dass Bint aš-Šāṭi' die Kräfte der sozialen Ordnung, denen sie als Frau selbst unterworfen war, verkannt hätte; sie kritisierte an anderer Stelle die sozialen Benachteiligungen von Frauen sehr wohl.⁴ Vielmehr reklamierte sie als Frau ebenfalls das Recht für sich, die frühislamische Geschichte aus weiblicher Sicht zu erzählen, strukturierte ihre Erzählung aber, weil sie als religiöse Expertin anerkannt werden wollte, entsprechend der religiösen Tradition und affirmierte auf diese Weise indirekt das tradierte Geschlechterverhältnis und die symbolische Gewalt der Religion. Diese der Religion inhärente Gewalt wirkt darauf hin, die Hierarchie zwischen Männern und Frauen ebenso wie zwischen Prophetenfrauen und gewöhnlichen Frauen oder zwischen Propheten, Religionsgelehrten und ‚Laien‘ als selbstverständlich erscheinen zu lassen.⁵ Insofern, als Religion solchen sozialen Differenzen einen Sinn verleiht⁶ – aus Sicht von Herrschenden und Beherrschten ebenso wie aus Sicht von gläubigen Männern und Frauen –, soll die folgende Analyse der Kontroverse verdeutlichen, dass bei Sakākīnīs und Bint aš-Šāṭi's Versuch der Neuinterpretation frühislamischer Frauenfiguren unausweichlich Ambivalenzen auftreten müssen.

Im Folgenden skizziere ich zunächst den Wandel der Geschlechterverhältnisse Anfang des 20. Jahrhunderts. Daran anschließend stelle ich die beiden Kontrahentinnen mit ihrer jeweils unterschiedlichen sozialen Position vor (Kapitel 1). Sodann analysiere ich Streitpunkte, Hintergründe und intertextuelle Bezüge der Kontroverse (Kapitel 2), vor allem betreffs der Vielehe (Kapitel 3) sowie der 'Ā'īša- und Fāṭima-Bilder (Kapitel 4), in denen sich auch der Sunna-Schia-Konflikt widerspiegelt. Danach widme ich mich dem Wandel auf dem Heiratsmarkt (Kapitel 5). Dass sich die Heiratschancen von gebildeten Frauen im 20. Jahrhundert zu deren Nachteil veränderten, zeige ich anhand weiterer Texte Sa-

⁴ Siehe Zeidan 1995: 80f.

⁵ Zur symbolischen Gewalt im Geschlechterverhältnis siehe Bourdieu 2005: 63–78. Die Unterwerfung unter die symbolische Gewalt realisiert sich sowohl willentlich als auch unbewusst durch ein praktisches Anerkennen und Verkennen der Herrschaftsstrukturen von Seiten der Benachteiligten.

⁶ Siehe Rey 2007.

kākīnīs (Kapitel 6), in denen dieses Problem oftmals vorkommt und die sich kontrastiv zu Sakākīnīs Deutung über die ehelichen Bündnisse Muḥammads lesen lassen. Ausgehend von der Kontroverse um die Prophetenfrauen werden abschließend Folgerungen für die feministische Kritik in islamischen Kontexten gezogen.

Deutlich werden soll durch diese Analyse, dass Widād Sakākīnī in ihren Texten ein weitverbreitetes Interesse artikulierte, das durch den sozialen Wandel entstanden war und diesen reflektierte. Auf vielen Photos erscheint sie mit einem locker über den Kopf geworfenen Schal, der Hals, Kinn, Gesicht und einen Teil der Haare sichtbar lässt. Diese Photos versinnbildlichen, dass sie einer Frauengeneration angehörte, die sich die öffentlichen Räume eroberte, die den Frauen noch Anfang des 20. Jahrhunderts weitgehend verschlossen schienen. Gesichtsschleier und Kopftücher in der Öffentlichkeit sowie eine Beschränkung des Frauenlebens auf den Harems-Bereich gehörten noch nicht ganz der Vergangenheit an, nahmen aber zusehends ab. Besonders die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts in den arabischen Ländern entwickelnde Frauen-Presse bot Autorinnen die Möglichkeit, an den gesellschaftlichen Diskussionen über die Geschlechterverhältnisse teilzunehmen, anfangs noch, ohne selbst öffentlich in Erscheinung zu treten.⁷ Dies veränderte sich seit dem Ersten Weltkrieg durch die Gründung von Frauenvereinigungen, die Vorträge und Demonstrationen organisierten sowie transnationale Frauenkonferenzen (z. B. 1930 in Damaskus) abhielten.⁸ Beschränkten sich schreibende Frauen anfangs thematisch zumeist auf einen Teilbereich – Poesie oder so genannte „Frauthemen“ –, so veränderte sich dies, als Frauen wie Mayy Ziyāda (1886–1941) in Kairo oder wie Mary ‘Aḡamī (1888–1969) in Damaskus, literarische Salons eröffneten und Frauen-Zeitschriften herausgaben.⁹ Auch wenn sich Frauen von nun an auch jenseits der „Frauthemen“ vermehrt zu Wort meldeten, so gehörten Widād Sakākīnī und Bint aš-Šāṭi’ zwischen den beiden Weltkriegen doch nur zu einer Handvoll Frauen, die im Literaturbetrieb als Schriftstellerinnen anerkannt waren und regelmäßig in Zeitschriften und Zeitungen publizieren konn-

⁷ Vgl. hierzu Baron 1994, Zeidan 1995: 82, Bräckelmann 2004a: 151 und 2004b: 147. Zaynab Fawwāz (1860–1914) gründete einen literarischen Salon, an dem sie teilnahm, ohne physisch im gleichen Raum wie die männlichen Teilnehmer präsent zu sein. Ihr Mann fungierte als Bote zwischen ihr und den Männern.

⁸ Siehe Zeidan 1995: 41–91 und Thompson 2000: 94–100 für Libanon und Syrien.

⁹ Zu den Zeitschriften siehe Zeidan 1995: 46–49; zu den Salons ebd.: 50–55; zur Zwischenkriegszeit ebd.: 78–80; zu Mayy Ziyāda ebd.: 74–77 sowie Ziegler 1999.

ten. Im literarischen Feld der 1930er Jahre wurde zwar durchaus die geringe Präsenz von Frauen diskutiert, nicht aber als Ausdruck der männlichen Herrschaft, sondern in erster Linie als Ausdruck eines anderen, sozialen Problems, nämlich der geringen Bildung von Mädchen und Frauen.¹⁰ Aus Sicht der Frauenförderer sollte eine stärkere Präsenz schreibender Frauen diesem Problem entgegenwirken: Das Schreiben geschah im Falle der Frauen nicht allein um des Schreibens willen,¹¹ sondern war – wie es sich für Frauen ‚geziemte‘ – ein Dienst am ‚Anderen‘¹², in diesem Fall an Ihresgleichen. Der gesellschaftliche Reformbedarf war der Rechtfertigungsgrund dafür, dass Frauen literarisch ihre Stimmen erheben durften. Dass weibliche Stimmen zu einer anderen Art von Literatur, geschweige denn sozialer Ordnung, beitragen sollten, war nicht der Diskussionspunkt.

Erschwerend für die Frauen kam hinzu, dass auf die emanzipatorischen Erfolge alsbald eine Gegenreaktion folgte, die auf das Ende der 1920er oder den Anfang der 1930er Jahre datiert werden kann.¹³ Ein Punkt, an dem sich dieses neue Unbehagen über die Geschlechterverhältnisse deutlich herauskristallisierte, war die Auseinandersetzung um zwei Werke der Libanesin Naẓīra Zayn ad-Dīn¹⁴ (1908–1976), in denen sie die Entschleierung¹⁵ der Frauen und die Gleichberechtigung von Mann und Frau (1928/29) verlangte, was äußerst kontroverse Reaktionen auslöste¹⁶. Selbst ein reformorientierter Religionsgelehrter wie Muṣṭafā al-Ġalāyīnī¹⁷ (1886–1944) – Präsident des Islamischen Rates (*al-Mağlis al-Islāmī*)

¹⁰ Siehe Baron 1994, Ottoson Bitar 2005: 50–53.

¹¹ Noch bis zum Ersten Weltkrieg wurde darüber diskutiert, ob man Frauen überhaupt das Schreiben lehren solle. Es gab Gelehrte, die an einem Verbot des Schreibunterrichts festhielten oder das Schreiben als etwas Verabscheuungswürdiges betrachteten, weil – so eine klassische Argumentation – die Beherrschung der Schreibkunst die Gefahr erhöhe, die von der Frau ohnehin für den Mann und die Gesellschaft ausgehe, siehe hierzu Ende 1994.

¹² Siehe Baron 1994, 40: „Women could not legitimize writing simply as an act of individual artistic expression. [...] Writing had to be presented as a service to others and linked to larger causes, such as the progress of women.“

¹³ Siehe Thompson 2000: 113–154; vgl. auch Zeidan 1995: 89f.

¹⁴ Tochter des ersten Präsidenten des Appellationsgerichtshofes im Libanon, Saʿīd Zayn a-Dīn, zu ihr: Nuwayhid (1986: 94–99), Zeidan (1995: 26–29 und 1999: 321f.), Thompson (2000: 127–140), Yārid (2001: 243–261 und 2002: 69–90 passim), Keddie (2007: 96f.) und awharī 2007.

¹⁵ Der Anlass für ihr erstes Werk war, dass 1927 in Damaskus einige Religionsgelehrte und Konservative die Regierung aufgefordert hatten, sie solle verbieten, dass Frauen ohne Gesichtsschleier (*niqāb*) das Haus verließen, siehe Yārid 2001: 244.

¹⁶ Siehe Nuwayhid 1986: 95f. und awharī 2007: 239–281.

¹⁷ Ein Schüler Muḥammad ʿAbduhs, Mitglied der Arabischen Akademie Damaskus, zu ihm siehe Ziriklī VII, 244f.

von Beirut und durchaus ein Verfechter der Frauen- und Mädchenbildung (s.u.) – sah sich veranlasst, sich von Nazīra Zayn ad-Dīn zu distanzieren, die in mancher Hinsicht die Überlegenheit der Frau gegenüber dem Mann behauptet,¹⁸ zum Beleg dafür sowohl Aussagen al-Ġalāyīnīs¹⁹ als auch Koranverse angeführt hatte und auch noch den französischen Hochkommissar in einem offenen Brief gebeten hatte, die Musliminnen aus dem dunklen Abgrund der Sklaverei zu befreien²⁰. Nicht nur al-Ġalāyīnī wies ihre Thesen sowie die Aufforderung zu einer freien und individuellen Koraninterpretation zurück;²¹ auch anderen Religionsgelehrte erklärten, dass es bei der Entschleierung und Gleichberechtigung um Fragen der Religion gehe, die nicht der persönlichen Wahlfreiheit unterlägen.

Die Debatte wirkte sich für die Frauenrechtlerinnen kontraproduktiv aus, weil sich danach der Spielraum für Diskussionen über die Geschlechterverhältnisse verengte. In der Presse der 1930er Jahre schlug sich dieser Umstand vermehrt in ambivalenten Frauenbildern nieder, die zwischen dem Motiv der „rückständigen“ und der „verwestlichten“ Frau schwankten, die beide negativ besetzt waren.²² Dies hing auch damit zusammen, dass die arabischen Eliten dem Diskurs der europäischen Kolonialherren, die Erziehung der ‚rückständigen‘ Gesellschaften sei notwendig, zustimmten, diesen aber geschlechtlich deuteten und daher die Erziehung der arabischen Mütter zur Bewahrung der kulturellen Identität (der Araber/Muslime) propagierten.²³

Um zu beweisen, dass sie Araberinnen bleiben und modern sein konnten, mussten arabische Autorinnen von nun an zwei Klischees entgegentreten, nämlich dass Frauen das sozial Rückständige oder das kulturell Entfremdete in der arabischen Welt darstellten. „Women, to enter modernity, have to overcome masculin-

¹⁸ Zayn ad-Dīn (1928) argumentierte, Männer seien zwar körperlich stärker, Frauen aber in ihrer Natur von Gott so geschaffen, dass sie über höhere (moralische) Geisteskräfte verfügten, was sich im Tierreich daran zeige, dass Weibchen sich um den Nachwuchs kümmern, während Männlein nur körperlich schwere Arbeit übernehmen.

¹⁹ Zayn ad-Dīn 1928: 167, 173.

²⁰ Thompson 2000: 132.

²¹ Siehe Ġalāyīnī 1928a und 1928b, wobei er behauptete, Zayn ad-Dīn habe ihr Buch gar nicht selbst geschrieben, sondern mit Hilfe (oder im Auftrag) von Missionaren und Atheisten, siehe auch Ġawharī 2007: 260. Daraufhin griff sie Ġalāyīnī in ihrem zweiten Buch scharf an, siehe Zeidan 1995: 29, Thompson 2000: 134–136, Badran/Cooke 2004: 277f.

²² Hierzu Thompson 2000: 127–140.

²³ Zum Erziehungsdiskurs in Ägypten siehe Shakry 1998.

ist symbolic representations of the female as antithetical to the modern,²⁴ wie Marilyn Booth erklärt. Dass sich gleichzeitig immer mehr Autoren dem Leben Muḥammads und frühislamischen Themen zuwandten,²⁵ führte zumindest in einem Teil dieser Werke dazu, dass die sich in Politik und Gesellschaft abzeichnende neo-patriarchalische²⁶ Reaktion auch durch kulturhistorische Argumente abgesichert wurde (siehe Kapitel 3 und 4). Mit ihren Texten über frühislamische Frauenfiguren reagierte Widād Sakākīnī auf die dominanten Diskurse, deren Frauenbilder sowie deren Moderne- und Islam-Verständnis.

Sowohl in der orientalistischen als auch islamischen Geschichtsschreibung oszillierte das Bild der Frau lange Zeit zwischen zwei Polen: Entweder wurde die Existenz von Frauen in der islamischen Gemeinde nahezu ignoriert und sie wurden als unterdrückte Wesen angesehen, oder es wurde behauptet, der Islam habe den Frauen eine mit anderen Religionen und Kulturen nicht vergleichbare hohe Stellung eingeräumt.²⁷ In der arabischen Frauenpresse war die Darstellung „berühmter Frauengestalten“ (*šāhirāt an-nisāʾ*) aus der Geschichte bereits seit Ende des 19. Jahrhundert üblich, um sowohl die ‚im Prinzip‘ hohe Stellung arabischer Frauen herauszustreichen, als auch Kritik an tatsächlichen Benachteiligungen zu äußern. In der Regel wurden die Porträts muslimischer oder arabischer Frauen durch Vorbilder aus anderen Kulturkreisen, vor allem aus dem Westen, ergänzt.²⁸ Auf diese Weise kompilierten bereits Maryam an-Naḥḥās (gest. 1888) und Zaynab Fawwāz (gest. 1914) biographische Frauenlexika.²⁹ Auch in den zahlenmäßig zunehmenden Frauenzeitschriften und Frauenmagazinen im frühen 20. Jahrhundert erschienen regelmäßig Kolumnen über berühmte Frauen.³⁰ Widād Sakākīnīs Darstellung vielfältiger Rollenmodelle am Beispiel frühislamischer Frauen knüpfte an ein bereits etabliertes Verfahren an, auch verfasste sie zwei Frauenlexika³¹ sowie eine Biographie über Mayy Ziyāda³². Frauen-Porträts dienten ihr nicht nur

²⁴ Booth 2001: 285.

²⁵ Grzeskowiak 1969, Smith 1973, Gershoni 1994.

²⁶ Hierzu allgemein Sharabi 1988 und Thompson 2000 für Libanon und Syrien.

²⁷ Roded 1994: 1 und Hambly 1998b: 1–6.

²⁸ Siehe z.B. Booth (1998), die „the Egyptian lives of Jeanne d’Arc“ darstellt.

²⁹ Siehe Zeidan 1999: 687 und 571; zu Fawwāz siehe Bräckelmann 2004a: 153f.

³⁰ Darunter fielen vorislamische, muslimische und europäische Frauen.

³¹ Sakākīnī 1959 und dies. 1986.

³² Sakākīnī 1969.

als Vorbilder für ihre Leserinnen, sondern auch als „arguments against men“³³. Wie Marilyn Booth festgestellt hat, nahm das Berühmte-Frauen-Motiv in der Literatur seit den 1950er Jahren ab und veränderte sich in der Periode 1978 bis 1995 deutlich, weil die in dieser Periode kulturell vorherrschenden Islamistinnen nur noch muslimische Frauen als Vorbilder gelten ließen und diese in stereotyper Weise porträtierten; Booth spricht vom Bild der „heiligen Gebärmutter“.³⁴ Eine Serie über frühislamische Frauen (1979–1981), verfasst von der ägyptischen Islamistin Zaynab al-Ġazālī, bildete den Auftakt dieser islamistischen Welle, in der berühmte Frauen nur noch Prophetenfrauen, aber keine westlichen Frauen mehr sein konnten,³⁵ da westliche Frauen als (sexuell) ausgebeutet dargestellt wurden. Booth weist darauf hin, dass diese Verengung in den 1950er Jahren unter anderem mit Bint aš-Šāṭiʿ begann.

Daher drückt sich in der Kontroverse zwischen Widād Sakākīnī und Bint aš-Šāṭiʿ nicht nur das Unbehagen über den Wandel der Geschlechterverhältnisse aus, sondern sie lässt sich auch als Kristallisationspunkt für den Wandel dieses Motivs betrachten. Beide Protagonistinnen agierten in der zweiten feministischen Phase zwischen der ersten Phase von Frauenrechtlerinnen (1880 bis ca. 1920) und der dritten Phase islamistischer Autorinnen (ab Ende der 1970er). Während Sakākīnī die Emanzipationsforderungen der ersten Phase energischer einklagte, war Bint aš-Šāṭiʿ bereits eine Vorreiterin der dritten Phase, in der die Prophetenfrauen als Vorbilder der Kulturbewahrung interpretiert wurden.

Das Material, auf das sich sowohl Sakākīnī als auch Bint aš-Šāṭiʿ bei der Neuschreibung frühislamischer Frauenbiographien stützten, stammte in erster Linie aus der Prophetenbiographie, der Sunna und historiographischen Texten. Ohne konkrete Quellenangaben³⁶ zu machen, fügten sie dieses Material zusammen, um mehr oder minder konsistente Lebensgeschichten zu erhalten. Dass beide Au-

³³ So zumindest das Urteil von Ottoson Bitar 2005: 62.

³⁴ Booth 2001: 283.

³⁵ Ebd.: 289, 292

³⁶ Sakākīnī (1947: 173) listet im Anhang lediglich summarisch zehn Quellentexte auf, neben der *Sira* von Ibn Hišām und *Balāġāt an-nisāʿ* von Aḥmad b. Abī Ṭāhir sind es: *Kitāb al-aġānī* von Abū l-Faraġ al-Isbahānī, *Kitāb al-bayān wa-t-tabyīn* von al-ġāhiz, *aṭ-Ṭabāqāt al-kubrā* von Ibn Saʿd, *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk* von aṭ-Ṭabarī, *Futūḫ aš-Šām* von al-Wāqidī, *al-Iqd al-farīd* von Ibn ʿAbd Rabbih sowie *al-Kitāb al-kāmil* von Muḥammad Ibn Yāzīd al-Mubarrad. Da sie weiter angibt, *Ṣaḥīḫ Muslim* benutzt zu haben, nenne ich im Folgenden primär die dortigen Belegstellen für Zitate oder Paraphrasen aus dem Ḥadīṭ.

torinnen auf ähnliche Weise verfahren, hängt unter anderem damit zusammen, dass im Koran nur wenige Frauen direkt genannt sind; anhand der Literatur zu den Offenbarungsanlässen lassen sich nur wenige Koranverse mit bestimmten Frauen und Ereignissen in Verbindung bringen.³⁷ Die Ehe Muḥammads mit der früheren Frau seines Adoptivsohnes, Zaynab bint aḥṣ, wurde durch Offenbarung gebilligt (33:4 und 33:37). Die mit diesen Koranversen verbundene Geschichte spielt eine herausragende Rolle in der Beurteilung des Ehelebens des Propheten – gerade auch in der Kontroverse zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šāṭi' (siehe Kapitel 3). In einer weiteren bekannten koranischen Passage wird 'Ā'īša, die nicht namentlich erwähnt wird, indirekt von der Verleumdung freigesprochen, Ehebruch begangen zu haben,³⁸ und es werden harte Strafen für Ehebruch und für die falsche Bezeichnung wegen Ehebruchs angedroht (24:2–20). Eine wichtige Quelle jenseits des Korans waren daher für beide Autorinnen Biographien-Sammlungen – das klassische Genre islamischer Gelehrsamkeit seit dem 9. Jahrhundert n. Chr. Der Frauenanteil in diesen Sammlungen differiert zwischen unter einem und 23 Prozent, wobei der Anteil in Biographien, die nach dem 10. Jahrhundert entstanden sind, drastisch fällt.³⁹ Die Texte zu 1200 Frauen, die im Umfeld des Propheten gelebt haben sollen und zu denen es Einträge in den Biographiensammlungen gibt, machen etwa zehn bis 15 Prozent aller Einträge über Propheten-Gefährten⁴⁰ aus (bei rund vier Prozent Frauenanteil bei den restlichen Biographien).⁴¹ Als Musliminnen ab dem 19. Jahrhundert begannen, Frauenbiographien zu verfassen, richtete sich daher das Interesse vor allem auf diese frühislamischen Frauenfiguren. Eine wichtige religiöse Rolle kommt Frauen wie 'Ā'īša als Übermittlerinnen prophetischer Aussprüche und Taten zu⁴² – allerdings fungieren die Frauen hier, wie in anderen Fällen, oft nur als Übermittlerinnen von Taten eines berühmten Mannes (des Propheten oder eines Gelehrten, Sufi-Meisters, Herrschers, Dichters).

³⁷ Siehe im folgenden Roded 1994: 25ff.

³⁸ Zur Authentiefage des *ḥadīṭ al-ifk* siehe Schoeler 1996: 119–170.

³⁹ Ebd.: 11

⁴⁰ Die Gefährten (*sahāba*) des Propheten sind vor allem im sunnitischen Islam von herausragender Bedeutung.

⁴¹ Zur Problematik der quantitativen Analyse, siehe Roded 1994: 19.

⁴² Roded (1994: 28) beziffert die Überlieferungen, die auf 'Ā'īša zurückgehen, auf 1200. Siehe auch Geissinger 2004, die zeigt, dass Buḥārī 'Ā'īša als exegetische Autorität behandelt und „medieval Sunni Qur'an-interpretters generally recognise traditions credited to her as authoritative, although the degree to which they do so varies for a number of reasons“ (ebd.: 1).

1. Die Protagonistinnen der Kontroverse

Die libanesisch-syrische Schriftstellerin Widād Sakākīnī (1913–1991) gilt als Mit-Begründerin des Genres der Kurzgeschichte⁴³ in Syrien. Sie war Essayistin⁴⁴, Roman-Autorin⁴⁵ sowie Literatur-Kritikerin⁴⁶ und sie verfasste Frauen- und Männer-Porträts⁴⁷. Den inhaltlichen Schwerpunkt ihrer Arbeiten bildete die sozialkritische Darstellung des Lebens von Frauen, in Kombination mit feinen psychologischen Beobachtungen. Der Zeitraum, in dem sich die Kontroverse um die Prophetenfrauen abspielte, kann als ihre produktivste Schaffensphase gelten. Sie hatte etwa 1945 ihre Kurzgeschichten-Sammlung *Marāyā n-nās* („Die Spiegel der Menschen“) in Ägypten veröffentlicht, verkehrte dort in den literarischen Kreisen und verfasste zahlreiche weitere Kurzgeschichten und Literaturkritiken.

Sakākīnī entstammte einer libanesischen Familie, die völlig verarmte, als sich ihr überschuldeter Vater von der Mutter trennte, die daraufhin zu ihrer eigenen Familie zurückkehren musste.⁴⁸ Widād begann aufgrund ihrer Begabung schon mit 14 Jahren, Mitschülerinnen Unterricht zu erteilen. Später arbeitete sie sowohl in Beirut als auch in Kairo in einer Mädchenschule. Ab 1927 begann sie, Artikel zu veröffentlichen; ihr erster publizierter Essay dürfte *Taṭawwur al-marʿa* („Die Entwicklung der Frau“) gewesen sein, der 1927 in der modernistisch-schiitischen Zeitschrift *al-ʿIrfān* (Sidon) erschien.⁴⁹ Im Laufe der Zeit wurden ihre Beiträge in allen bekannten Literatur- und Kulturzeitschriften Syriens, Libanons und Ägyptens gedruckt. Vor allem Sāmī al-Kayyālī⁵⁰ (1898–1072), Herausgeber der Zeitschrift *al-Ḥadīṭ* (Aleppo), betrachtete sie als talentierte Schriftstellerin und veröffentlichte häufig Texte von ihr.⁵¹ In *al-Ḥadīṭ* versuchte sie sich unter dem Titel *Yaqẓat aḍ-ḍamīr* („Das Erwachen des Gewissens“) auch das erste Mal an

⁴³ Sakākīnī 1945, 1962c, 1978.

⁴⁴ Sakākīnī 1932, 1987, ²1989.

⁴⁵ Sakākīnī 1952, 1954.

⁴⁶ Sakākīnī 1962b, 1981, 1987.

⁴⁷ Sakākīnī 1959, ²1962a, 1965, 1969, 1970, 1986, ³1994, 2000.

⁴⁸ Zur Biographie siehe Šuʿayb 1987: 1–19 sowie Ottoson Bitar 2005: 30–46.

⁴⁹ *Al-ʿIrfān* 1927: 399. Sie veröffentlichte im *ʿIrfān* bis Anfang der 1960er Jahre insgesamt 24 Beiträge, einige Anfang der 1930er Jahre, die Mehrzahl in den 1950er Jahren.

⁵⁰ Zu ihm siehe Sing 2004 und 2008.

⁵¹ 3/1929: 249ff.; 3/1931: 284f.; 5/1931: 367ff.; 7/1931: 489ff.; 10/1931: 684ff.; 1/1932: 49ff. Insgesamt sind von ihr 29 Beiträge im *Ḥadīṭ* nachgewiesen.

einer Kurzgeschichte.⁵² Ihre vorwiegend essayistischen Frühwerke publizierte sie in dem Sammelband *al-Ḥaṭarāt* („Einfälle“, 1932). Wie ungewöhnlich dieses Erstlingswerk war, – da sie eine Frau und noch keine 20 Jahre alt war –, zeigt sich daran, dass es nicht weniger als neun Vorworte, darunter acht von männlichen Schriftstellern und Verlegern, enthielt, wobei es sich selbstredend um Förderer der Emanzipation der Frauen handelte.⁵³ Der Beirut Literat Muḥammad Ğamīl Bayhum schrieb: „Vorwärts, oh du Literatin, vorwärts, wir bedürfen der unerschütterlichen Arbeiterinnen, die beweisen, dass Talent und Genie kein Geschlecht haben, sondern zwischen Mann und Frau gleich verteilt ist.“⁵⁴

Von besonderer Bedeutung dürfte das Vorwort Muṣṭafā al-Ġalāyīnīs gewesen sein, das einer islamischen Unbedenklichkeitserklärung gleichkam, zum einen, weil er als „Entdecker“ und erster Förderer ihres literarischen Talents gilt,⁵⁵ zum anderen, weil er ja fast zur gleichen Zeit die Thesen Naṣīra Zayn ad-Dīns bekämpfte, nun aber Sakākīnī bescheinigte, dass sie ein „gutes Modell (*namūdağ ṣāliḥ*) für die arabischen Mädchen“ sei; sie rufe auf eine Art und Weise zur öffentlichen Erziehung der Mädchen auf, die „mit dem Wohl der *umma* und des Landes sowie mit den Sitten unseres Erbes“ übereinstimme.⁵⁶ Besonders der Beitrag *Dikrā n-nabī* („Erinnerung an den Propheten“) zeige, dass sie „ein aufrichtiges, religiöses Gefühl“ in ihrem Herzen trage. Ihm gefiel ferner ihre Ansicht, dass sich die arabische Frau gemäß dem Geiste der Zeit und der Umwelt erneuern müsse, „ohne Übertreibung und ohne Nachlässigkeit“ (*bi-lā ifrāṭ wa-lā-tafrīṭ*), und dass sie diejenigen kritisiere, die alle Bindungen zerbrechen und die Frau bedingungslos in die europäische Zivilisation eintauchen wollten.⁵⁷

⁵² *Ḥadīṭ* 2/1932: 154–156. Sakākīnī bekannte später, sie habe die Kurzgeschichte nicht gut gefunden und sich wieder dem Verfassen essayistischer Artikel zugewandt (*Makšūf* 7.4.1937: 5). In der Geschichte rächt sich eine Schülerin an ihrer Lehrerin, indem sie ihr den Liebesbrief eines erfundenen Liebhabers schickt.

⁵³ Darunter z. B. Aḥmad ʿĀrif az-Zayn, Gründer des *al-Irfān*, Muḥammad Bāqir, Herausgeber von *al-Fatāt* und *al-Balāğ* sowie Bišāra al-Ḥūrī, Herausgeber von *al-Barq* und späterer Präsident der Republik Libanon.

⁵⁴ Bayhum in Sakākīnī 1932: ṭ. Sakākīnī war mit Bayhum befreundet.

⁵⁵ Siehe Filasṭīn 1995: 87, Yūsuf 1996: 106, Zaydān 1999: 350f. sowie Yārid/Baiyūmī 2000: 74.

⁵⁶ In Sakākīnī 1932: b. Von daher erübrigt sich auch die Verwunderung Ottoson Bitars (2005: 34–36) darüber, dass Sakākīnī Naṣīra Zayn ad-Dīn nie erwähnte und auch nicht in ihre Frauenlexika aufnahm.

⁵⁷ In Sakākīnī 1932: b.

Gegen den Willen ihrer Mutter heiratete sie 1934 den syrischen Anwalt und Literaturwissenschaftler Zakī al-Maḥāsini (gest. 1972), zog zunächst zu ihm nach Damaskus und siedelte anschließend mit ihm 1944 nach Kairo über. Mit einer kurzen Unterbrechung lebte Sakākīnī mehr als elf Jahre (1944–1956) in Ägypten, ehe sie sich bis zum Ende ihres Lebens in Damaskus niederließ. Anlass des Ägypten-Aufenthalts war, dass Zakī al-Maḥāsini ein Stipendium für die Kairiner Universität erhielt und dort 1947 als erster Syrer den Dokortitel erwarb. Daran schloss sich seine Arbeit als Kulturattaché an der syrischen Botschaft an. Sakākīnī löste sich durch mehrfache Umzüge (Sidon – Beirut – Damaskus – Kairo – Damaskus) aus ihrem Herkunftsmilieu und verkehrte zur Zeit der Polemik in den liberalen, weltoffenen und feministischen Kreisen Kairos. Sie nahm für sich in Anspruch, als einzige Nicht-Ägypterin Mitglied im *Nādī l-qišṣa* (Kurzgeschichten-Klub), dessen Präsident Ṭāhā Ḥusayn war, gewesen zu sein.⁵⁸ Sie war auch Gast im Hause Hudā Šaʿrāwīs, das sie als einen Treffpunkt der intelligentesten Männer und Frauen der ägyptischen Gesellschaft bezeichnete; Sakākīnī schrieb, sie werde nie vergessen, wie sie dort bei einem Fest Geistesgrößen wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid und Muḥammad Ḥusayn Haykal kennengelernt habe.⁵⁹ Während der politischen Vereinigung Syriens und Ägyptens (1958–1961) wurde sie 1959 als Damaszener Vertreterin der Einheitspartei „Nationale Einheit“ (*al-Ittiḥād al-qawmī*) gewählt, sah sich aber mit unbefriedigenden Aufgaben betraut⁶⁰ oder von Neidern in unwichtige Komitees abgeschoben⁶¹ und gab das politische Engagement bald auf. Nach dem Tod ihres Mannes zog sich Widād Sakākīnī zunehmend aus der Damaszener Öffentlichkeit zurück, schrieb aber trotz schwerer Krankheit weiter. In einem Interview kurz vor ihrem Tod äußerte sie sich verbittert darüber, kaum je Anerkennung von offizieller Seite erfahren zu haben.⁶²

⁵⁸ Sakākīnī 1987: 29. Ihre Sammlung „ägyptischer“ Kurzgeschichten *as-Sitār al-marfūʿa* wurde 1955 vom *Nādī l-qišṣa* herausgegeben. Eine weitere Sammlung *Nufūs tatakalām* erschien 1962 in der von Ṭāhā Ḥusayn betreuten Serie *Iqraʿ*, siehe hierzu auch Šuʿayb 1987: 229.

⁵⁹ Siehe Sakākīnī 1950: 52; die ägyptischen Liberalen Luṭfī as-Sayyid (gest. 1963) und Haykal (gest. 1958) spielten eine herausragende Rolle in der intellektuellen Szene, zu ihnen siehe EI² V, 838f. (L.P. Elwell-Sutton) und EI² VII, 441 (C. Vial).

⁶⁰ Äußerung im Interview mit Naṣr 1965: 289f. Sie war Mitglied im „Prosa-Komitee im Hohen Rat zur Pflege der Künste und Literaturen“.

⁶¹ Siehe Ottoson Bitar 2005: 44f.

⁶² Siehe das Interview Sakākīnī 1990 sowie Ottoson Bitar 2005: 45f.

Der einzige Preis, den sie je gewann, wirkte sich zweischneidig für sie aus. Anlässlich eines 1936 von der Beiruter Literaturzeitschrift *al-Makšūf* ausgeschriebenen Kurzgeschichten-Wettbewerbs kürte das Preisgericht⁶³ am 17. März 1937 die Geschichte *Šayḥ Ḥamdī*, die am 18. November 1936 im *Makšūf* veröffentlicht worden war,⁶⁴ mit 6:1 Stimmen zur Siegerin unter 59 anonymisierten Einsendungen. Die Überraschung, dass eine Frau gewonnen hatte, zumal diese psychologisch interessante Einblicke in das Innenleben eines Mannes gegeben hatte,⁶⁵ muss auch unter den Preisrichtern groß gewesen sein. Am 7. April 1937 wurde in der Zeitschrift von der Preisverleihung berichtet, und Sakākīnī durfte in einem Interview ihre Ansichten über die arabische Kurzgeschichte ausbreiten.⁶⁶ Bald sah sie sich jedoch in derselben Zeitschrift, in der sie gerade noch als hoffnungsvolle Nachwuchs-Schriftstellerin gefeiert worden war, massiver Kritik ausgesetzt. Binnen eines halben Jahres distanzierte sich *al-Makšūf*-Herausgeber Fuʿād Ḥubayš (Fouad Hobeiche) zweimal von ihr. Den ersten Anlass lieferte ihm im September ein Brief Sakākīnīs, in dem sie angesichts einer Debatte über das literarische Leben in Syrien vor allem die Unsitte beklagt hatte, anonyme Leserbriefe zu veröffentlichen. In seinem Editorial entgegnete Ḥubayš, Sakākīnī mische sich mit unqualifizierten Äußerungen in eine literaturwissenschaftliche Debatte ein:⁶⁷ Wer die Texte vergleiche, „erkennt sofort den großen Unterschied zwischen Mann und Frau: er urteilt in dem, was er schreibt, mit seinem Verstand, sie wird von ihren Gefühlen geleitet, so dass diese (auch) aus ihrer Feder sprechen“. Im Dezember rügte Ḥubayš unter der Überschrift „Widād Sakākīnī al-Maḥāsini sucht Streit mit den Leuten“, dass sich Sakākīnī erneut in eine Kontroverse⁶⁸ eingemischt habe:

⁶³ Umar Fāḥūrī, Ḥabīb Taqī ad-Dīn, Buṭrus al-Bustānī, Fuʿād Afrād Bustānī, Tawfiq Yūsuf ʿAwwād, Fuʿād Ġayš und dem *Makšūf*-Herausgeber Fuʿād Ḥubayš. Über Fāḥūrī verfasste Sakākīnī (1970) später auch eine Biographie.

⁶⁴ *Al-Makšūf*, 18.11.1936: 10 und 14.

⁶⁵ Dargestellt wird, wie ein Scheich eine geschiedene Frau in Zwischenehe heiratet, sich aber nicht an die Verabredung hält, sich von ihr zu trennen, damit der Ex-Ehemann sie erneut ehelichen kann, gemäß Koran 2:230: „Und wenn der Mann (die Frau endgültig) entlässt, ist sie ihm künftig nicht (wieder als Ehefrau) erlaubt, bevor sie nicht (etwa) einen anderen Gatten heiratet. Falls dieser sie entlässt, ist es keine Sünde für die beiden, wieder zueinanderzukommen [...]“.

⁶⁶ *Al-Makšūf* 7.4.1937: 5.

⁶⁷ Ḥubayš 1937a: 2.

⁶⁸ Zu einer Debatte zwischen ʿAbdallāh ʿInān und Ilyās Abū Šabka veröffentlichte sie in der Zeitschrift *Šawt al-Aḥrār* eine Antwort auf ʿInān und schrieb einen Brief an Abū Šabka, dessen Inhalt im *Makšūf* publiziert wurde.

Wir müssen unbedingt auf Widād Sakākīnī zurückkommen, um ihre chronisch leidende Verstandesschwäche (*sahf muzmin*) zu behandeln, die sie vor den Leuten eine kurze Zeit lang verbergen konnte. [...] Sie griff uns vor Monaten ohne Grund an. Heute ergreift sie wieder die Gelegenheit, Streit mit uns zu suchen und enthüllt uns ein weiteres Mal ihre kranke Seele, die der Neid zerfrisst und der Hass zermürbt. [...] Wie sehr wünschten wir, dass sie ihren Gefühlen nicht in diesem Ausmaß unbedacht freien Lauf ließe, denn die Literatur ist die Arbeit des Verstandes, nicht des Gefühls.⁶⁹

In diesen Angriffen wird eine übliche *gender*-Konstruktion deutlich: die Frau ist im Gegensatz zum Mann eine unlogische Furie, die ihren Gefühlen freien Lauf lässt. Diesem Klischee liegt die Polarität Mann/Frau und Verstand/Gefühl zugrunde, wobei Ḥubayš die Beherrschung der Gefühle auch noch zum Maßstab für gute Literatur erhob. Auffallend ist die Kritik Hubayšs nicht nur, weil dadurch Sakākīnīs schriftstellerisches Können in Zweifel gezogen werden sollte, was sich später in ähnlicher Form auch bei anderen Kritikern Sakākīnīs wiederfindet,⁷⁰ sondern auch, weil die Konstruktion der Geschlechter-Polarität auch in der Kontroverse zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šātī⁷ eine wichtige Rolle spielen wird.

Sakākīnī schätzte den Preisgewinn im Rückblick als ambivalent ein.⁷¹ Die Auszeichnung habe sie selbst als Stärkung empfunden, habe aber zugleich Neider auf den Plan gerufen. Daher habe sie erst nach ihrer Übersiedlung nach Kairo den Mut aufgebracht, ihre Sammlung von Kurzgeschichten, die sie aus Damaskus mitgebracht hatte, mit Hilfe von Freunden⁷² 1944/45 zu veröffentlichen. Das Werk *Marāyā n-nās* gilt als erste „syrische“ Kurzgeschichten-Sammlung.

Charakterisierungen Sakākīnīs betonen einerseits ihr „ungestümes Gemüt“⁷³, titulieren sie andererseits aber als *rāhibat al-adab*⁷⁴ („Nonne der Literatur“). Dieser eigentümlichen Spannweite liegt ebenfalls die gängige Geschlechter-Konstruktion „Furie/Nonne“ bzw. „Amazonen/Heilige“ zugrunde. Sie rührte im Falle Sakākīnīs anscheinend daher, dass sie sich nicht scheute, die Platzhirsche

⁶⁹ Ḥubayš 1937b: 9.

⁷⁰ Qāḍī (1992: 74–80) kritisierte Sakākīnīs Charaktere als gekünstelt und unlogisch konstruiert, wobei der Mann das Böse repräsentiere, das der Frau nachstelle. Al-Ḥaḍīb (1975/76) führte Sakākīnīs Darstellung von Mann-Frau-Beziehungen darauf zurück, dass sie wohl „schlechte Erfahrungen mit Männern“ gemacht habe – siehe hierzu die Entgegnung von Sakākīnī 1981: 210–213 (*Ilā ad-Duktūr Ḥusām al-Ḥaḍīb*).

⁷¹ Sakākīnī 1978: 10.

⁷² Das Vorwort schrieb der bekannte Kurzgeschichten-Autor Maḥmūd Taymūr (1945), zu ihm siehe Wielandt 1983.

⁷³ Aštar (2002: 140) behauptet zudem, Sakākīnī habe oft schlecht von anderen gedacht.

⁷⁴ Naṣr 1965: 287.

der arabischen Literatur zu kritisieren,⁷⁵ wobei ihre kompromisslose Art der Literaturkritik oftmals als kleinkariert, rigoros und arrogant empfunden wurde,⁷⁶ während auf der anderen Seite ihr Engagement und ihre Pionierrolle in der Literatur unstrittig waren. Als Ausdruck ihrer noch um 1960 fast singulären Stellung als Schriftstellerin in Syrien und Ägypten wurde Sakākīnī in der Presse als „die Nachfolgerin Mayys“ (*ḥalīfat Mayy*)⁷⁷ bezeichnet. Sakākīnī betrachtete Mayy Ziyāda (1860–1941) in der Tat als „mein höchstes Vorbild“ (*maṭālī l-aʿlā*), sah sich als seelen- und geistesverwandt mit ihr an⁷⁸ und publizierte 1969 eine erste feministische Biographie über sie.⁷⁹ Sie drückte darin ihr Verständnis für den allmählichen Rückzug Mayys aus der Öffentlichkeit – nach dem plötzlichen Todeubrān Ḥalīl ubrāns und ihrer Eltern – aus, spottete über das männliche Bedürfnis, Mayy als weiblich-hysterisch zu charakterisieren, und merkte zu Mayys mutmaßlicher Depression an, diese wäre kaum in ähnlicher Ausführlichkeit behandelt worden, wenn sie ein Mann gewesen wäre.⁸⁰

Vor allem Buṭayna Šaʿbān⁸¹ bemühte sich um eine Aufwertung der Bedeutung Sakākīnīs.⁸² Nach ihrem Urteil stellt Sakākīnīs Werk *Inṣāf al-marʿa* („Ge-

⁷⁵ Siehe vor allem Sakākīnī 1962b, dies. 1981 und 1989: 23–32 (*Inṣāf al-marʿa*), 153–160 (*Aʿdāʾ al-marʿa*). Über „die Arroganz“ der Literaten Ṭāhā Ḥusayn und ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād schrieb sie 1935 in der Aleppiner Zeitschrift *al-Ḥadīq*, wenn man ihnen zuhöre, sei es, „als ob du zu den Ameisen gehörst und sie zu den Kamelen gehörten“ – eine Aussage, für die sich der Herausgeber der Zeitschrift, Sāmī al-Kayyālī, in einer Fußnote entschuldigte, siehe Ottoson Bitar 2005: 43. In Sakākīnī 1986: 28 bezeichnete sie indessen al-ʿAqqād und Ṭāhā Ḥusayn auch als ihre Vorbilder in der Literaturkritik.

⁷⁶ Siehe z. B. Aṣṭar 2002: 138ff.

⁷⁷ Naṣr 1965: 286 (Bildunterschrift).

⁷⁸ Sakākīnī (1969: 6) schrieb: „Wenn da nicht der ungerechte Vorwurf der geistigen Wiedergeburt (*at-taqammus ar-rūḥī*), der körperlichen Wiederkehr und der philosophischen Inkarnation (*al-ḥulūl al-falsafī*) wäre, behauptete ich, dass der Geist Mayys, dessen Resonanz auch nach ihrem Verschwinden anhält, mit meiner Feder über sich selbst schrieb und sich mit meinem Geist vereinigte, um die Kränkung von ihr zu vertreiben und sie an die Stelle zu setzen, die sie durch ihren Eifer und ihre Begabung verdient hat.“

⁷⁹ Ziegler 1999 zählt bis in die 1970er Jahre rund ein Dutzend Werke männlicher Autoren über Mayy Ziyāda auf. Weitere Schriftstellerinnen, die Arbeiten über Mayy Ziyāda publizierten, waren Rose Ġurayyib 1978 und Salmā al-Ḥaffār al-Kuzbarī 1982 (Gesammelte Werke) und dies. 1987. Aus der Zeit vor Erscheinen der Biographie Sakākīnīs erwähnt Ziegler (1999: 103 Fn. 4 und 104 Fn. 6) nur zwei Magisterarbeiten an den Amerikanischen Universitäten in Beirut und Kairo aus den Jahren 1956 und 1966, die im Wirkungsbereich wohl eher beschränkt gewesen sein dürften. Bereits die in *Inṣāf al-marʿa* (ca. 1950) gesammelten Aufsätze Sakākīnīs enthalten zahlreiche Verweise auf Mayy. Eine Kurzbiographie Mayys findet sich in Sakākīnī 1986: 30–38, ein Vergleich Mayys mit Albert Camus in Sakākīnī 1990: 213–217.

⁸⁰ Sakākīnī 1969: 224.

⁸¹ Sie studierte in Großbritannien, war Professorin für englische Literatur in Damaskus, arbeitete danach als Dolmetscherin für den früheren syrischen Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad und übernahm verschiedene Posten in der Regierung.

rechte Behandlung der Frauen“, 1950/51) einen – wenig bekannten – Meilenstein der arabischen feministischen Literatur dar, weil Widād Sakākīnī darin als erste arabische Autorin die Termini „Frauenliteratur“ (*al-adab an-nisāʾī*) und „feministische Kritik“ (*an-naqd an-nisāʾī*) inhaltlich gefüllt habe. Abgesehen von der Kritik an misogynen Literatur von Männern in Gegenwart und Vergangenheit, widmete sich Sakākīnī in diesen Essays vor allem den Aktivistinnen jener Tage, dem von ihnen erzielten „Aufschwung“, dem „sichtbaren Fortschritt“ im Kampf um Gleichstellung und den zunehmend in Kunst und Kultur wirkenden Frauen.⁸³

ʿĀʾiša ʿAbd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭīʾ) (1913–1988) gehörte zu den ersten Frauen, die an der Kairiner Universität in Literatur promoviert wurden. Zu Beginn der Auseinandersetzung war sie noch Promotionsstudentin – sie hatte die „Licence“ (1939) und den „Magister“ (1941) abgelegt –, erlangte aber schon 1950 den Dokortitel. Trotz ihrer Promotion scheint es ihr zunächst schwer gefallen zu sein, Anerkennung im akademischen Betrieb zu finden. Wahrscheinlich willigte sie auch aus diesem Grund in eine Heirat als Nebenfrau mit ihrem Literaturprofessor Amīn al-Ḥūlī⁸⁴ (1890–1966) – nach einer mehrjährigen Affäre – ein und sah dies wohl als einen Schritt zur Sicherung ihrer sozialen Position an. Die Heirat fällt in die Zeit der Polemik mit Sakākīnī. Es gibt Hinweise darauf, dass diese Ehe nicht besonders glücklich gewesen sein soll, doch in ihrer Autobiographie stellt Bint aš-Šāṭīʾ die Heirat mit Amīn al-Ḥūlī als das von Gott vorherbestimmte Ziel ihres Lebens dar.⁸⁵ Sie machte in den folgenden Jahren eine bemerkenswerte Karriere, veröffentlichte Hunderte von Artikeln⁸⁶ sowie zahlreiche Bücher und erhielt Professuren für Literatur an den Universitäten in Kairo und Fez/Marokko sowie zahlreiche Einladungen zu internationalen Konferenzen.⁸⁷ Ihr Renommee in der gesamten arabischen und islamischen Welt gründete sich auf ihrer Gelehrsamkeit

⁸² Siehe Šaʿbān 1988a, 1989 und 1999. Ein differenziertes Urteil findet sich bei der syrischen Literaturdozentin Māḡida Ḥammūd 2001: 14ff.

⁸³ Siehe die Aufsätze *Nahḍa al-marʾa as-sūriyya* (Sakākīnī 1989: 171–180), *at-Taqaddum al-marmūq* (ebd.: 181–188) und *Taqāfatunā l-fanniyya* (ebd.: 189–198).

⁸⁴ Azhar-Absolvent, Mitglied der Sprachgesellschaft von Kairo, Dekan der Literatur-Fakultät der Kairo Universität bis 1953 und Mitarbeiter im ägyptischen Erziehungsministerium bis 1955, zu ihm siehe Ziriklī II, 16.

⁸⁵ Ebd.: 266.

⁸⁶ Sie schrieb regelmäßig für die Zeitung *al-Ahrām*, in der sie 1926 ihren ersten Artikel veröffentlicht hatte, siehe Sakākīnī 1986: 114.

⁸⁷ Vgl. Kooij 1982: 67 und Sakākīnī 1986: 116.

über den Koran. In ihren Korankommentaren wandte sie die von Amīn al-Ḥūlī entwickelte literaturwissenschaftliche Methode an, die Koranverse durch sich selbst zu deuten,⁸⁸ wobei ihr konservativer Habitus für das religiöse Establishment akzeptabel war⁸⁹ und ihr die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg eröffnete. Sie verwandte im Korankommentar viel Sorgfalt auf eine Analyse der stilistischen Besonderheiten, während die inhaltlichen Ergebnisse ihrer Interpretation traditionelle Auslegungen bestätigten. Als Autorin legte sie sich den Kunstnamen Bint aš-Šāṭiʿ, „Tochter des Flussufers“⁹⁰, zu, um ihre Verbundenheit mit ihrer Herkunft (dörfliches, religiöses Milieu) auszudrücken. Zur säkular und nationalistisch ausgerichteten Frauenbewegung Ägyptens hielt sie Abstand. Seit 1929 schrieb sie vielmehr für die islamisch-konservative Zeitschrift *an-Nahḍa an-Nisāʿiyya* von Labība Aḥmad⁹¹ (gest. 1951) und erlangte später den Posten der Chefredakteurin⁹². Ein wichtiger Faktor ihres Aufstieges war ein demonstrativ konservativer und anti-linker⁹³ Habitus⁹⁴, der jedoch nicht als Nähe zur politischen Herrschaft vereinfacht werden sollte.⁹⁵ Dass sie von den Präsidenten Nasser, Sadat und Mubarak geehrt wurde, bedeutet nicht nur, dass sie sich auf die Seite der Autorität gestellt hatte,⁹⁶ sondern auch, dass die Herrschenden versuchten, sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Ihr Umgang mit Autorität wird in ihrer zweiten Autobiographie von 1967 deutlich, wo sie erklärt, wie sie sich gegenüber den Vorbehalten ihres Vaters, Schule und Universität seien „teuflisch“, durchsetzte, indem sie ihre eigene Religiosität und ihr Studium als Teil des göttlichen Auftrags rechtfertigte:⁹⁷ „In the end the girl ʿĀʿiṣa manages to be both a dutiful and a rebellious

⁸⁸ Siehe Jansen 1974: 68–76 sowie Boullata 1974 und Wielandt 1996: 258.

⁸⁹ Hingegen löste die Koraninterpretation Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, eines anderen Schülers al-Ḥūlīs, nach derselben Methode einen Proteststurm der Religionsgelehrten aus. Ḥalafallāh urteilte über Bint aš-Šāṭiʿ: „She is like all other disciples of al-Khūlī. Compared to ordinary people she is more educated, but compared to the other disciples she is not“ (zitiert bei Kooij 1982: 71).

⁹⁰ Gemeint ist das Nilufer, da sie im Dorf Damiette am Nil aufwuchs.

⁹¹ Zu ihr siehe Baron 2000 und dies. 2005: 189–213.

⁹² Sakākīnī 1986: 114.

⁹³ In einem *al-Ahrām*-Artikel von 1977 bestritt sie das Recht auf Redefreiheit für die Linke, siehe Kooij 1982: 70.

⁹⁴ Darin sind sich alle Biographen einig: Kooij 1982, Rooke 1997, Elsadda 2001.

⁹⁵ Ḥasan Ḥanafī zählte sie zu den *fuqahāʾ sultān* und warf ihr – obwohl sie Sadat kritisiert hatte – vor, indirekt die Politik Sadats zu legitimieren, weil sie wie die Regierung eine konservative Version des Islams vertrete, siehe Kooij 1982: 70.

⁹⁶ Siehe den Vorwurf ebd.: 71.

⁹⁷ Hierzu Kooij 1982: 68f. und Rooke 1997: 265.

daughter. She disobeys her father and challenges his authority, but she also fulfills his vow to God to make of her a religious scholar.“⁹⁸

In den 1960er Jahren wurde sie als einzige Frau in das Komitee zur Überarbeitung des ägyptischen Personenstandsrechts aufgenommen, wahrscheinlich deshalb, weil sie bekannt für ihre konservative Haltung und ihre Verteidigung der Polygynie war.⁹⁹ Das Ende der 1960er Jahre verfasste Werk „Die islamische Persönlichkeit“ gilt zudem auch als offener Ausdruck ihres Antisemitismus¹⁰⁰.

Sakākīnīs politische Einstellung schlug sich ebenfalls in ihren Texten nieder, besonders wenn sie in Biographien die kämpferische Haltung der von ihr porträtierten Frauen gegenüber der türkisch-osmanischen Herrschaft, dem französischen Mandat und vor allem gegenüber dem Zionismus¹⁰¹ hervorhob. Mit dem Anti-Zionismus, der eine ideologische Klammer über die politischen Lager hinweg darstellte, benutzte sie denselben kulturellen Code¹⁰² wie Nationalisten und Islamisten. Indem sie Frauen als Kämpferinnen für die arabische Sache porträtierte, so versuchte sie aber auch, das anti-feministische Argument von Nationalisten und Islamisten zu unterlaufen, politisch engagierte Frauen vernachlässigten den Haushalt und trügen zum Zerfall von Familie und Gesellschaft bei. Sakākīnī schrieb vielmehr, die Araber sollten sich angesichts der *nakba* (der arabischen Niederlage von 1948 gegen Israel) ein Beispiel an den Juden nehmen, weil bei diesen die Frauen gleichberechtigt mitkämpften.¹⁰³ Dieses doch eher zweifelhafte Argument kam bei konservativen Männern durchaus an, was sich daran zeigt, dass es wohlwollend von Anwar al-Ğundī wiedergegeben wurde.¹⁰⁴

⁹⁸ Rooke 1997: 262f.

⁹⁹ Siehe Roded 2006: 57 sowie Nuwayhī (1970: 106), der beklagte, dass das nasseristische System sich unfähig erwies, das Personenstandsrecht zu ändern.

¹⁰⁰ Ihr wurde auch in Ägypten der Vorwurf gemacht, nicht zwischen Zionismus und Juden zu unterscheiden, siehe hierzu Kooij 1982: 71, Brinner 1983, Roded 2006: 61.

¹⁰¹ Sakākīnī lässt keine Gelegenheit aus, um auf das Problem Palästina zu verweisen: Bei der überwiegenden Zahl der Einträge erwähnt sie die Beteiligung der Frauen an Konferenzen zum Thema Palästina oder deren Einsatz für Palästinenser in Wort oder Tat (z.B. Flüchtlingshilfe).

¹⁰² Vgl. hierzu Volkov 2000c: 85f.

¹⁰³ Vgl. z.B. Sakākīnī 1989: 132, wo sie schreibt, statt die Frauen auf Küche und Mutterchaft zu beschränken, hätten die arabischen Länder eine Beteiligung der Frauen an höherer Bildung bitter nötig, vor allem angesichts der Juden und der westlichen „Eindringlinge“, die sich auf moderne Bildungsmethoden stützten.

¹⁰⁴ Ğundī 1961: 796. Er zitiert folgende Antwort Sakākīnīs auf den Satz, Frauen gehörten in die Küche: „Wie ist das möglich, wo unser letzter Krieg mit den Juden bestätigt hat, dass unter ihnen jedes Mädchen und jede Frau dazu einberufen wurde und (darin) mitarbeitete.“

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass beide Autorinnen über relativ hohes kulturelles Kapital¹⁰⁵ verfügten und eine sozial exponierte Stellung einnahmen. Gemeinsam war ihnen zudem, dass sie auf die ambivalente Konsekration durch Männer angewiesen waren.¹⁰⁶ Die Kontroverse über die Prophetenfrauen lieferte den Kontrahentinnen in diesem Zusammenhang auch eine Möglichkeit, Rechtfertigungen für den eigenen Platz in der sozialen Ordnung zu formulieren. Der Konflikt spiegelt daher auch den unterschiedlichen Lebensweg und das unterschiedliche Weltverständnis der beiden Autorinnen wider, wobei die eine sich als Schriftstellerin begriff, die sich gegen Anfeindungen und Widerstände durchsetzen musste, während die andere ihre Karriere im religiösen Betrieb als Ausdruck der göttlichen Vorherbestimmung darstellte. Die Erzählung über die Prophetenfrauen konstruierten beide so, dass sie zu ihrer jeweiligen Situation passte: Sakākīnī beschrieb, wie die Frauen als relativ autonome Akteurinnen mit eigenem kulturellem Kapital gegen widrige Bedingungen auf unterschiedlichen Wegen zum Islam fanden. Bint aš-Šāṭiʿ, selbst als Nebenfrau verheiratet, legte den Schwerpunkt ihrer Betrachtung auf die von den Frauen eingenommene, subalterne Position im Prophetenharem und in der sozialen Ordnung und legitimierte dadurch die Vielehe an sich.

Bei der literarischen Darstellung der Prophetenfrauen prallen außerdem die Logiken des literarischen und des religiösen Feldes aufeinander. Die beiden Autorinnen, die sich jeweils primär in einem der beiden Felder verorteten, waren gezwungen, unterschiedliche Spielregeln zu unterschreiben, was sich an unterschiedlichen Dispositionen, Argumentationsweisen und Intentionen zeigte: Sakākīnī musste als Schriftstellerin in ihren Erzählungen Traditionen und soziale Zwänge formal und inhaltlich *innovativ* geißeln, um überhaupt als kreative Autorin gelten zu können; Bint aš-Šāṭiʿ war hingegen als Literatur- und Koranwis-

¹⁰⁵ Gemeint sind damit vor allem Bildung und die Anerkennung dieser Bildung durch andere ‚Gebildete‘. Bourdieus Kapitalbegriff hebt darauf ab, dass die ungleiche Verteilung kulturellen Kapitals ebenso wie diejenige des ökonomischen Kapitals soziale Ungleichheit begründet. Bildung ist nicht nur ein erworbenes, sondern auch ein knappes umkämpftes Gut, um dessen Besitz und Bewertung ein scharfer Wettbewerb geführt wird, siehe Bourdieu 1992 und 2001.

¹⁰⁶ So wurde z.B. Sakākīnī von Unterstützern dafür gelobt, dass sie als Schriftstellerin mit Männern mithalten könne und manche übertreffe, vor allem, weil sie arabische Frauen besser darstellen könne (Taymūr 1945, Mandūr 1981, Filastīn 1995: 91), dass sie aber ihre Aufgaben als Hausfrau und Mutter deswegen nicht vernachlässige (Filastīn 1995: 87). Von Kritikern wurde ihr der Vorwurf gemacht, „schlechte Erfahrungen mit Männern“ (siehe Ḥaṭīb 1975/76) zu verarbeiten (s.o. Anm. 70); vgl. hierzu auch Ottoson Bitar 2005: 15, 52f.

senschaftlerin inhaltlich auf *konservative* Positionen festgelegt, um als Frau im wissenschaftlich-religiösen Betrieb überhaupt Fuß fassen zu können. Daher folgt es auch einer strukturellen Logik, dass Sakākīnī die religiösen Vorbilder innovativ und emanzipatorisch interpretierte, während sich ihr konservatives Gegenüber mit dem Hinweis begnügte, in der religiös normierten Frauenrolle fänden Frauen ihre wahre Bestimmung und wirkliche Freiheit.

2. Die Polemik zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šāṭiʿ

Ihren Anfang nahm die Polemik mit drei Stellungnahmen Bint aš-Šāṭiʿs zu Sakākīnīs *Ummahāt al-muʾminīn wa-aḥwāt aš-šuhadāʿ* („Die Mütter der Gläubigen und Töchter der Märtyrer“, 1947) innerhalb eines Monats, wie Sakākīnī behauptet.¹⁰⁷ Laut Sakākīnī soll die erste Kritik in der Zeitschrift *al-Ahrām* im Gegensatz zu den anderen beiden Kritiken noch positiv ausgefallen sein.¹⁰⁸ Es folgten ein Text, den Bint aš-Šāṭiʿ im April 1947 in der Literaturzeitschrift *al-Hilāl* unter dem Titel *Sitt al-bayt* („Die Hausfrau“) veröffentlichte, sowie eine ausführliche Rezension in *al-Kitāb*.¹⁰⁹

In dem *Hilāl*-Text erzählte Bint aš-Šāṭiʿ, eine Frau, deren Arbeiten sie bewundert habe, habe sie besucht und begonnen, von den arabischen Heldinnen der Vergangenheit zu schwärmen und diese den heutigen Mädchen als Vorbild in Mut und Würde hinzustellen.¹¹⁰ Bint aš-Šāṭiʿ hob stattdessen auf das gewöhnliche Leben einer Hausfrau ab – wobei wohl ihre Mutter als Beispiel fungiert haben mag – und empfahl dieses als ein treffenderes Vorbild. Zwar nannte Bint aš-Šāṭiʿ in diesem Text keinen Namen, doch da die Frauen einander kannten, fiel es Sakākīnī nicht schwer, sich in der Schilderung wiederzuerkennen, und sie verfasste eine direkte Antwort auf diese Kritik sowie auf die Rezension.¹¹¹

In der Folge begann Bint aš-Šāṭiʿ dann ebenfalls, Biographien über Frauen aus frühislamischer Zeit zu publizieren, und sie brachte es im Laufe der Zeit auf

¹⁰⁷ Sakākīnī 1962b: 210.

¹⁰⁸ Ebd. Der Artikel in *al-Ahrām* war mir nicht zugänglich.

¹⁰⁹ Bint aš-Šāṭiʿ 1947b: 202–209, aus der Mai-Ausgabe der Zeitschrift *al-Kitāb*, 1112f.

¹¹⁰ Bint aš-Šāṭiʿ 1947a: 150. Ähnlich beginnt Bint aš-Šāṭiʿ (1947b: 202f.) auch ihre Rezension, in der sie zunächst Sakākīnī für ihre Kurzgeschichten lobt, um sie dann umso heftiger wegen des Buches über die Prophetenfrauen zu kritisieren.

¹¹¹ Sakākīnī 1962b: 210–214 (*Radd ʿalā naqdihā*). Siehe auch Ottoson Bitar 2005: 63f.

rund ein Dutzend derartiger Werke; das erste behandelte *Zaynab baṭalat Karbalāʿ* („Zaynab, die Heldin von Kerbela“, 1950)¹¹². Vor allem aber *Nisāʿ an-nabī* („Die Frauen des Propheten“, 1954) lässt sich als Replik auf Sakākīnīs *Ummahāt al-muʿminīn* auffassen. Sakākīnī rezensierte beide Werke Bint aš-Šāṭiʿs,¹¹³ wobei sie die Vorwürfe Bint aš-Šāṭiʿs von 1947 aufgriff und ihr vorhielt, die damals von ihr aufgestellten Grundsätze selbst nicht einzuhalten.

In *Ummahāt al-muʿminīn* (1947) porträtierte Sakākīnī Ehefrauen¹¹⁴, Töchter¹¹⁵, eine Enkelin¹¹⁶ und eine Urenkelin¹¹⁷ des Propheten sowie weitere Frauen aus frühislamischer Zeit (Asmāʿ bint ʿUmays,¹¹⁸ die Dichterin Ḥansāʿ,¹¹⁹ Zubayda bint aʿfar¹²⁰) als „starke Frauen“, darunter auch die Kämpferin Ḥawla bint Ḥakīm¹²¹ und eine so kontroverse Figur wie Hind bint ʿUtba¹²². Sakākīnī erzählte diese Lebensgeschichten, indem sie die verstreuten Angaben aus den Überlieferungen verdichtete und durch atmosphärisch, gesellschaftlich oder psychologisch passende Details anreicherte. Die Kapitel beginnen zumeist mit einem Einstieg

¹¹² Zaynab, Tochter ʿAlīs und Enkelin Muḥammads, überlebte die Schlacht von Kerbela (680 n. Chr.), bei der ihr Bruder Ḥusayn b. ʿAlī mit seinen Kampfgefährten getötet wurde. Sie rettete ihrem Neffen ʿAlī Zayn ʿĀbidīn, dem einzigen Sohn Ḥusayns, der die Schlacht überlebt hatte, das Leben, indem sie ihn schützend umklammerte, als der Gouverneur von Kufa ihn hinrichten lassen wollte. Dadurch sicherte sie den Fortbestand der Abstammungslinie. Dann wurde sie mit ihren Verwandten als Gefangene zum Kalifen Yazīd nach Damaskus gebracht, den sie in einer Rede trotzig in die Schranken wies, ehe sie mit den Gefangenen freigelassen wurde; siehe Kaḥḥāla 1958: II, 91–99 und Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr 1999: 31 sowie Pinault 1998.

¹¹³ Sakākīnī 1962b: 124–130 (*Zaynab baṭalat Karbalāʿ*); ebd.: 62–72 (*Ḥawla kitāb Ummahāt al-muʿminīn*). Die letztere Kritik erschien als zweites Vorwort zur zweiten Auflage von *Ummahāt al-muʿminīn*, siehe Sakākīnī 1962a: 6–18.

¹¹⁴ Ḥadīġa, ʿĀʿiṣa, Umm Salama, Zaynab bint aḥš, Māriya al-Mašriyya.

¹¹⁵ Fāṭima, Zaynab bint Muḥammad.

¹¹⁶ Zaynab bint ʿAlī, zu ihr siehe Anm. 112.

¹¹⁷ Sukayna bint al-Ḥusayn, zu ihr siehe in EI² IX, 802 (A. Arazi).

¹¹⁸ Sie heiratet nach dem Tode ihres ersten Ehemanns Abū Bakr und nach dessen Tod und dem Tod Fāṭimas ʿAlī, zu ihr siehe EI² XII, 92 (Ch. Pellat).

¹¹⁹ Zu ihr siehe EI² IV, 1027 (F. Gabrieli).

¹²⁰ Ehefrau des Kalifen Hārūn ar-Rašīd und Mutter des Kalifen al-Amīn, als Literatur- und Kunstmäzenin sowie politische Akteurin bekannt, vgl. zu ihr EI² IX, 547f. (Renate Jacobi).

¹²¹ Als ihr Bruder Ḍarār von den Byzantinern gefangen genommen wurde, warf sich Ḥawla in Männerkleidung in die Schlacht und erntete größte Bewunderung bei den muslimischen Kämpfern, die sie für einen Mann hielten. Sakākīnīs Darstellung basiert auf dem Bericht al-Wāqidīs I, 24f.

¹²² Die Frau Abū Sufyāns war zwar eine Erzfeindin Muḥammads, ehe sie zum Islam konvertierte, wird in der Überlieferung aber eher als klug und besonnen, denn als fanatisch dargestellt. Nachdem sie bei der Schlacht von Badr ihren Vater, einen Bruder, einen Sohn und einen Onkel verloren hatte, nahm sie in der Schlacht von Uḥūd (625) Rache, indem sie Muḥammads Onkel Hamza, der ihren Vater erschlagen hatte, töten ließ und ihn anschließend auf dem Schlachtfeld verstümmelte, indem sie, je nach Überlieferung, seine Leber zerkaute oder aß und daher den Beinamen *ākilat al-akbād* („Leberesserin“) erhielt. Sakākīnī (1947: 150) schildert die Szene, ohne den Beinamen Hinds zu erwähnen. Zu Hind siehe Jacobi 1999 und EI² III, 455 (Fr. Buhl).

medias in res, der an einen filmischen Close-Up erinnert. Herausgegriffen wird ein markantes Ereignis oder eine besondere Situation im Leben der jeweiligen Frau, wodurch die allgemeine Atmosphäre oder ein persönliches Charakteristikum eingefangen wird. Auf diese Weise vermischte Sakākīnī die Erzähltechnik, die sie auch in ihren Kurzgeschichten anwandte, mit einer historisch-biographischen Darstellung, wobei sie die Frauen zwar einerseits idealisierte, andererseits aber recht lebensnah zu schildern versuchte. Sakākīnī gab im Vorwort an, „vorbildliche menschliche Bilder“ (*ṣuwar insāniyya miṭāliyya*) gezeichnet zu haben, in denen sich aber auch „die Wahrheit“ und historische Fakten widerspiegeln sollten.¹²³

In der überarbeiteten Fassung von 1962 *Ummahāt al-muʾminīn wa-banāt ar-rasūl* („Die Mütter der Gläubigen und Töchter des Gesandten“) beschränkte sich Sakākīnī mit den Porträts von elf Ehefrauen und vier Töchtern Muḥammads inhaltlich ganz auf den Prophetenharem und versuchte dadurch, diesen erschöpfend abzuhandeln. Sie übernahm die sieben Kapitel über Ehefrauen und Töchter des Propheten aus der ersten Auflage unverändert, ordnete sie aber neu¹²⁴ und fügte acht weitere Porträts hinzu. Es ist anzunehmen, dass die Kontroverse mit Bint aš-Šāṭīʿ Sakākīnī zur Überarbeitung ihres Werkes veranlasste.

Der Konflikt zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šāṭīʿ ging in der Folge über das Thema der Prophetenfrauen hinaus; Sakākīnī veröffentlichte scharfe Kommentare zu mehreren literaturwissenschaftlichen Vorträgen Bint aš-Šāṭīʿs in Aleppo (über ihr Promotionsthema – al-Maʿarrīs *Risālat al-ḡufrān*¹²⁵), in Damaskus („Die Frau im Leben der zeitgenössischen Literaten“)¹²⁶ und in Rom 1961 (zur arabischen Literatur)¹²⁷. Sakākīnī kritisierte letzteren Vortrag nicht nur als „verwirrt und ungerechten Bericht“ (*taqrīr ḥāʿir wa-ḡāʿir*), sondern merkte auch an, Bint aš-Šāṭīʿ habe einen Großteil ihres Vortrages sich selbst gewidmet.¹²⁸

¹²³ Sakākīnī 1962a: 4. Ottoson Bitar (2005: 61) spricht von „fictional biographies“.

¹²⁴ In der Auflage von 1947 bilden die Porträts von Ḥadīḡa, Fāṭima und ʿĀʿiṣa in dieser Reihenfolge die ersten drei Kapitel. Die Neuauflage beginnt mit Ḥadīḡa, worauf die Ehefrauen entsprechend dem Heiratszeitpunkt folgen, ʿĀʿiṣa kommt also an dritter Stelle. Die Töchter Muḥammads (Zaynab, Ruqayya, Umm Kultūm) kommen nach den Ehefrauen, wobei das Fāṭima-Kapitel das Buch abschließt.

¹²⁵ Siehe Schoeler 2002.

¹²⁶ Sakākīnī 1962b: 243–245.

¹²⁷ Siehe Bint aš-Šāṭīʿ 1961: 132–152.

¹²⁸ Sakākīnī 1987: 126–129. Sakākīnī bemängelte außerdem, dass Bint aš-Šāṭīʿ die Literaturdozentin Suhayr al-Qalamāwī nur kurz erwähnt habe und dass sie ihr, Sakākīnī, den Geburtsort Homs zugeschrieben habe.

Als Schlusspunkt der Auseinandersetzung lässt sich der Eintrag zu Bint aš-Šāṭīʾ in Sakākīnīs Biographien-Sammlung *Sābiqāt al-ʿaṣr* („Pionierinnen des Jahrhunderts“) sehen.¹²⁹ Sakākīnī bezeichnete Bint aš-Šāṭīʾ darin als *rāʾida šadīda*, eine „starke Pionierin“¹³⁰, und als *selfmade woman* (*šanaʿat nafsahā bi-nafsihā*), die bekannt für ihren Mut zur eigenen Meinung sei und es auch wage, großen Gelehrten oder „wichtigen Beamten“ (*muwazzaf ḥaṭīr*)¹³¹ zu widersprechen. Daneben erwähnte Sakākīnī aber auch, dass Bint aš-Šāṭīʾ sich als *fallāḥa*¹³² („Mädchen vom Lande“) sehe, den „Lärm der Kultur“ (*dağīğ al-ḥadāra*) hasse und ihr „konservatives“ Wesen zum Maßstab für Welt und Menschen gemacht habe:¹³³ Sie sei der Ansicht, dass der Kern der Befreiung „das Konservieren der Authentizität“ (*muḥāfaẓa ʿalā l-aṣāla*)¹³⁴ sei. Dieses Porträt des Konservativismus entspricht durchaus dem Selbstbild Bint aš-Šāṭīʾs¹³⁵. Sakākīnī merkt indes kritisch an, dass Bint aš-Šāṭīʾ sich den Groll gebildeter und intellektueller Frauen zugezogen habe, weil sie in eine Ehe als Nebenfrau mit Amīn al-Ḥūlī eingewilligt habe und weil sie ihre eigene Mutter, eine Hausfrau, als Ideal ansehe und sie allen Frauen der Welt vorziehe.¹³⁶ In diesen Worten spiegeln sich die Kontroverse und früher geäußerte Vorwürfe Sakākīnīs¹³⁷ gegenüber Bint aš-Šāṭīʾ wider.

Der zentrale Punkt, um den sich die erste Rezension¹³⁸ Bint aš-Šāṭīʾs drehte, war die von Sakākīnī im Vorwort ihres Werkes behauptete „Vortrefflichkeit“ und „Menschlichkeit“ der Prophetenfrauen. Bint aš-Šāṭīʾ bemängelte, dass Sakākīnī den zeitgenössischen Frauen nahelegte, sich an diesen Lebensläufen ein Beispiel zu nehmen; sie attackierte aber nicht direkt Sakākīnīs feministische

¹²⁹ Sakākīnī 1986: 113–116.

¹³⁰ Das Adjektiv *šadīd* deckt freilich ein ambigues Wortfeld ab: von mächtig, streng, hart, heftig bis unheilvoll.

¹³¹ Möglicherweise eine Anspielung auf ihre Kritik an Sadats Einschränkung der Pressefreiheit, siehe Kooij 1982: 71.

¹³² Anspielung auf Bint aš-Šāṭīʾs Aussage: „I am a *fallāḥa*, which means simplicity, indifference to social life and to the noises of the city and its dazzlement. I judge the world and people with natural peasant standards, and these are not modern.“ Zitiert bei Kooij 1982: 70.

¹³³ Sakākīnī (1986: 114) zitierte Bint aš-Šāṭīʾs Ausspruch: „Ich habe in meinem Leben nie die ‚Toilette‘ benutzt, bin nie zu einem ‚Coiffeur‘ gegangen und habe nie ein Abendkleid auf meinem Leib getragen.“

¹³⁴ Ebd.: 116.

¹³⁵ Über sich selbst sagte Bint aš-Šāṭīʾ beispielsweise, sie sei „conservative to a degree which you would not expect from a woman“, siehe Kooij (1982: 69), der in solchen Äußerungen einen Mythos sieht, den sie um sich selbst geschaffen habe (ähnlich auch Rooke 1997: 265f.).

¹³⁶ Sakākīnī 1986: 116.

¹³⁷ Siehe Sakākīnī 1962a: 211.

¹³⁸ Bint aš-Šāṭīʾ 1947b: 202–209.

Sichtweise, sondern hielt der „geschätzten Schwester“ „methodische Fehler“ in der Geschichtsschreibung vor, weil sie das Thema von einem vorgefassten Standpunkt aus behandle, was die „Freiheit ihres Denkens“ außer Gefecht setze, die Analyse der ausgewählten Persönlichkeiten verhindere und die gerechte Behandlung der Wahrheit und Geschichte unmöglich mache.¹³⁹ Sakākīnī werfe auf „diese Gruppe von Müttern“ einen faszinierten, bewundernden Blick: „Darin steckt eine Übertreibung, in der ich mit der Schwester nicht einverstanden bin, und eine Behauptung, mit der die wissenschaftliche Wahrheit nicht einverstanden ist“.¹⁴⁰

Sakākīnī wunderte sich in ihrer Entgegnung¹⁴¹ auf diese Rezension, „dass die Frau Kritikerin sich lustig über meine Bewunderung für die Prophetenfrauen und vortrefflichen (*fuḍlayāt*) Propheten-Gefährtinnen macht und mir einen methodischen Fehler ankreidet“.¹⁴² Die Kritikerin erwarte offensichtlich, dass sie anstelle der „Vorzüge und trefflichen Eigenschaften“ (*mazāyā wa-maḥāsīn*) „Fehlritte und Abweichung (*hafawāt wa-nḥirāf*)“¹⁴³ erforsche.

Als Bint aš-Šāṭī' ihr Werk „Zaynab, die Heldin von Kerbela“ vorlegte, rügte Sakākīnī, der Kern des Buches mache keine 20 Seiten aus, doch sei es voller Abschweifungen und komme ohne jegliche Analyse aus. Die Autorin interessiere sich weder für historische Fakten, noch schreibe sie Neues, lasse eigene Ansichten ebenso wie Schlussfolgerungen vermissen und werde daher den eigenen Maßstäben nicht gerecht.¹⁴⁴

In der Rezension nach Erscheinen von Bint aš-Šāṭī's *Nisā' an-nabī* (1954) veränderte Sakākīnī die Richtung ihrer Kritik grundsätzlich. Offenbar war sie zu der Erkenntnis gelangt, dass es in dem Konflikt nicht um die literarischen oder wissenschaftlichen Spielregeln, um objektive „Fakten“ oder Werturteile ging, sondern primär um ein moralisches und politisches Anliegen, das in Sakākīnīs Fall darin bestand, anhand der Prophetenfrauen einen Beitrag zur Kritik der Geschlechterhierarchie leisten zu wollen. Als Kern der Kontroverse machte sie nun die divergierenden Erklärungen für die Polygynie Muḥammads aus. Während Sa-

¹³⁹ Bint aš-Šāṭī' 1962: 204.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Sakākīnī 1962b: 210–214 (*Radd 'alā naqdiḥā*).

¹⁴² Ebd.: 210.

¹⁴³ Ebd.: 211.

¹⁴⁴ Sakākīnī 1962b: 124–130.

kākīnī die Vielehe als Teil des prophetischen und sozialen Auftrags Muḥammads und damit als Ausnahme rechtfertigte, führte ihre Kontrahentin die Vielehe auf die „menschlichen“ Eigenschaften des Propheten zurück; Bint aš-Šāṭī' rechtfertigte dadurch die männliche Herrschaft und die Geschlechterdifferenz, da sie „menschlich“ in Bezug auf den Mann mit etwas Lustvollem und Natürlichem, in Bezug auf die Frauen aber mit Eifersucht und Intrige gleichsetzte. Bereits in ihrer ersten Reaktion auf *Ummahāt al-mu'minīn* hatte Bint aš-Šāṭī' den Vorwurf erhoben, Sakākīnī habe „die menschliche (*bašarī*) Seite“ der Frauen vollkommen vernachlässigt und dadurch einen „methodischen Fehler“ begangen. Bint aš-Šāṭī' hatte gerügt, im ganzen Buch Sakākīnīs gebe es nur eine „menschliche Stelle“, nämlich einen Absatz über Sukayna bint al-Ḥusayn, in dem Sakākīnī sich ausmalte, dass die Frauen, anders als die Männer, nicht über Sukaynas literarische Interessen redeten, sondern über ihre Schönheit und ihre äußere Aufmachung.¹⁴⁵ Ansonsten habe Sakākīnī das Menschliche „vergessen“, zum Beispiel habe sie das Eheleben von Fāṭima und ʿAlī „als Paar“ nicht beschrieben.¹⁴⁶

In der Tat hatte Sakākīnī auf die Überlieferung Bezug genommen, nach der die Ehe Fāṭimas mit ʿAlī teilweise wenig harmonisch verlief, ihr alltägliches Leben durch Armut und beschwerliche Arbeit geprägt war,¹⁴⁷ und sich Fāṭima gleichwohl unablässig für die Armen einsetzte. Sakākīnī hatte zudem angemerkt, dass ʿAlī trotz seines großen Wissens (in Dingen des Islams) „Fāṭima nicht übertreffen konnte“¹⁴⁸ und dass ʿAlī den Treueid (*bayʿa*) für Abū Bakr deshalb nicht leistete, weil „er sich aus Ehrbezeugung für Fāṭima widersetzte, die ihren Gemahl des Kalifats für würdiger hielt und Abū Bakr hart behandelte und ihm zürnte“¹⁴⁹. Die Episode, als ʿAlī sich mit dem mächtigen qurayšitischen Stamm – den Banū Ḥāšim b. al-Muḡīra – auf eine weitere Ehefrau¹⁵⁰ für ihn geeinigt hatten, hatte

¹⁴⁵ Bint aš-Šāṭī' (1962: 206) zitierte diesen Passus von Sakākīnī (1947: 142f.) vollständig in ihrer Rezension. Ansonsten zeichnete Sakākīnī Sukayna als Beispiel einer frühen Feministin, was durchaus der Überlieferung entspricht (sie galt als selbstbewusst, stets unverschleiert, schlagfertig und spöttisch gegenüber Männern), vgl. EI² IX, 802 (A. Arazi).

¹⁴⁶ Ebd.: 207.

¹⁴⁷ Sakākīnī 1947: 26f. und dies. 1962a: 195f. Vgl. auch EI² II, 843 (L. Veccia Vaglieri) und Klemm 2002: 57–59.

¹⁴⁸ Sakākīnī 1947: 26 und dies. 1962a: 195.

¹⁴⁹ Sakākīnī 1947: 33 und dies. 1962a: 202.

¹⁵⁰ Es soll sich um eine Tochter von Abū ʿAhl, dem Erzfeind Muḥammads, gehandelt haben, siehe *Ṣaḥīḥ Muslim* IV 143 (Nr. 5999).

Sakākīnī auf einer halben Seite abgehandelt,¹⁵¹ indem sie die Überlieferung kurz nacherzählte, dass Muḥammad das Ansinnen von der Moschee-Kanzel herab – mit dem mehrfach überlieferten Ḥadīṭ „Fāṭima ist ein Teil von mir, was mich ärgert, ärgert sie, was mich schmerzt, schmerzt sie“¹⁵² – verurteilte und ʿAlī mit den Worten zurechtwies, wenn er eine zweite Frau nehmen wolle, müsse er sich zuerst von Fāṭima scheiden lassen. Bint aš-Šāṭīʾ zitierte in ihrer Rezension die Passage aus Sakākīnīs Werk in voller Länge als weiteren Beleg dafür, wie sehr sie einmal mehr die menschliche Seite vernachlässigte.¹⁵³ Bint aš-Šāṭīʾ wertete den Zorn Muḥammads nicht, wie es ein feministisches Vorverständnis dieser Episode nahelegen würde, als Kritik an der Institution der Vielehe, sondern als Beleg für sein „Menschsein“, „den Schrei eines barmherzigen Vaters, [...] obwohl er derjenige war, der (den Muslimen) die gesetzliche Erlaubnis zur Vielehe gebracht hatte!“¹⁵⁴

In *Nisāʾ an-nabī* erläuterte Bint aš-Šāṭīʾ, die Motivation, ihr Werk zu verfassen, sei die Erkenntnis gewesen, dass das Intimleben Muḥammads nicht Teil seines Prophetentums, sondern Ausdruck seines „menschlichen Wesens“ gewesen sei. Bint aš-Šāṭīʾs Begriff „Menschsein“ (*bašariyya*) bedeutet dabei Verschiedenes für die Frauen und den Mann: Betreffs der Prophetenfrauen fungiert das Menschsein als Gegensatz zur Vortrefflichkeit und verweist auf eine Assoziationskette weiblicher, d.h. negativer, Eigenschaften: Eifersucht – Leidenschaft – Intrige – Hass.¹⁵⁵ In Bezug auf Muḥammad stellt das Menschsein hingegen die Ergänzung zum Prophetentum dar, denn in seiner Person verbinden sich die zwei Seiten des Lebens: Familie und Beruf(ung), intimes und öffentliches Leben, Privatheit und Politik, Liebe und Religion. Männliches Menschsein bedeutet im Sinne Bint aš-Šāṭīʾs also, dass der Mann neben seiner öffentlichen Rolle in einer zweiten, privaten Welt zu Hause ist, während weibliches Menschsein eindimen-

¹⁵¹ Sakākīnī 1947: 32 und dies. 1962a: 201.

¹⁵² Siehe *Ṣaḥīḥ Muslim* IV, 1304–05 (Nr. 5999, 6000, 6001, 60002). Vgl. hierzu auch Klemm 2002: 63.

¹⁵³ Bint aš-Šāṭīʾ 1962: 207f.

¹⁵⁴ Ebd.: 208.

¹⁵⁵ Vgl. auch die Anmerkung 2733 ʿAbdul Ḥamīd Ṣiddīqīs, des Übersetzers von *Ṣaḥīḥ Muslim*, zu der Episode, als die Ehefrauen ihre Gleichbehandlung mit ʿĀʾiṣa einklagten: „The wives of the Holy Prophet were all eminent ladies having deep God consciousness, but they, after all, belonged to the human race and thus could not completely banish those minor human weaknesses which are ingrained in the very nature of the fair sex“ (*Ṣaḥīḥ Muslim* IV: 1301).

sional ist. Bint aš-Šāṭīʾ rekonstruiert mit diesem Verständnis von Menschlichkeit die Trennung öffentlicher von privaten und männlicher von weiblichen Räumen.

Dieses Verständnis von „Menschlichkeit“ wies Sakākīnī entschieden zurück,¹⁵⁶ da ihr der Vorwurf, das Menschliche vernachlässigt zu haben, nun offensichtlich in ganz neuem Licht erschien. Sakākīnī setzte dem von Bint aš-Šāṭīʾ benutzten Begriffen *bašar*, *bašarī*, und *bašariyya* den Begriff *insāniyya* gegenüber.¹⁵⁷ Bint aš-Šāṭīʾs *bašariyya* bezeichnet das Menschsein im Sinne der menschlichen Natur und bezieht sich von der Grundbedeutung her eher auf die biologische Seite des Menschseins; etymologisch leitet sich der Begriff von *bašarī* her: „die obere, äußere Haut betreffend“.¹⁵⁸ Im Gegensatz hierzu drückt *insāniyya* Menschlichkeit im übertragenen Sinne von „Humanität, Höflichkeit“ aus.¹⁵⁹ Sakākīnī monierte daher, wenn Bint aš-Šāṭīʾ ihre Mühe darauf verwendet hätte, Licht auf die „Menschlichkeit“ (*insāniyya*) des Propheten zu werfen, hätte sie etwas Gutes erreicht und etwas Neues hervorgebracht; das „Menschsein“ (*bašariyya*), auf dem sie stattdessen beharre, erfasse nicht die Herzen der Gläubigen, sei weder gedanklich beeindruckend noch von befreiender Wirkung. Dass Bint aš-Šāṭīʾ behaupte, die „gesunde Natur“ habe Muḥammad zur Vielehe gebracht, wirke so, „als ob sein Menschsein, das sich in seiner Männlichkeit und seiner sexuellen Neigung zeige, über seinen Charakter gesiegt hätte“.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Sakākīnī 1962a: 6–18.

¹⁵⁷ Siehe Sakākīnī 1962b: 68ff. passim.

¹⁵⁸ Das zugehörige Verb des dritten Stammes bedeutet „in unmittelbarer Berührung sein“ und trägt auch die Nebenbedeutung „geschlechtlich verkehren“.

¹⁵⁹ Die Wurzel beschreibt das Bedeutungsfeld „gesellig, freundlich, nett sein“.

¹⁶⁰ Sakākīnī 1962a: 14.

3. Lust und Last in der Vielehe

Die Texte Sakākīnīs und Bint aš-Šāṭi's stehen in Relation zu anderen in jener Zeit publizierten Werken. Einen wichtigen Referenzpunkt bildete Muḥammad Ḥusayn Haykals (1888–1956) zunächst als Fortsetzung publizierte Prophetenbiographie (1932–1935).¹⁶¹ Haykals Ziel war es, das Leben Muḥammads rational zu deuten und ihn als spirituellen Führer darzustellen. Polemiken gegen den Islam, die sich auch auf islamische Quellen stützten, wies er scharf zurück. Der Umstand, dass Muḥammad nach dem Tod seiner ersten Frau Ḥadīġa in Polygynie mit einer nicht exakt zu beziffernden Zahl von Frauen zusammenlebte und ein Koranvers (33:37) dieses Vorgehen billigte, nahm vor allem in den christlichen Polemiken gegenüber dem Islam eine prominente Stelle ein.¹⁶² Der Harem des Propheten insbesondere die Zaynab-Geschichte fungierten als Beispiele für den lasziven oder unmoralischen Charakter Muḥammads und des Islams oder auch des Orients insgesamt.¹⁶³ Muḥammad hatte Zaynab zunächst seinem Adoptivsohn, einem früheren christlichen Sklaven, zur Frau gegeben. Als er sie einmal besuchte und zufällig allein vorfand, soll er sich in sie verliebt und beschlossen haben, sie zu heiraten.

Vor diesem Hintergrund behauptete Haykal, der gesamte Zaynab-Komplex sei eine Erfindung, die der Phantasie der Orientalisten und Missionare entsprungen sei, die sich zwar auf die tradierten Berichte in Ḥadīṭ und Prophetenbiographie stützten, ohne sich aber eine zutreffende Vorstellung vom Anliegen Muḥammads und seiner Beziehung zu den Frauen zu machen.¹⁶⁴ Durch die Interpretation der Zaynab-Geschichte als Liebesgeschichte werde nicht nur der Vorwurf der sexuellen Lust und Lasterhaftigkeit gegen den Propheten erhoben, sondern damit werde unzulässigerweise die ganze islamische Botschaft auf einen reinen Materialismus reduziert, was dem Verständnis von Islam und Religion grundsätzlich zuwiderlaufe. Wenn gedankenlose islamische Überlieferer dasselbe behauptete-

¹⁶¹ Sakākīnī (1962a: 10–12) erwähnt das Werk Haykals im Vorwort der 2. Auflage, d.h. in ihrer Kritik zu Bint aš-Šāṭi's Texten. Zur Bedeutung der Hinwendung Haykals zum Islam siehe Smith 1973: 401–404, Gershoni 1991 und ders. 1994, Sing 2008: 304–308.

¹⁶² Siehe hierzu Hopwood 1999: 6, 9. Bereits Johannes Damaszenus (gest. 754) verband die angebliche Lüsterheit Muḥammads mit dem Vorwurf des falschen Prophetentums: Muḥammad habe die Offenbarung gefälscht, um seinem ausschweifenden Eheleben frönen zu können, könne also kein göttlicher Gesandter sein, vor allem wenn man sein Eheleben mit Jesu Standhaftigkeit (unverheiratet, enthalten) gegenüber der Versuchung vergleiche.

¹⁶³ Siehe ebd.

¹⁶⁴ Zur englischen Übersetzung des Kapitels über die Prophetenfrauen siehe Haykal 2002.

ten und damit den Vorwürfen der Orientalisten und Missionare Vorschub leisteten, so geschehe dies, weil sie Muḥammad in allen Dingen als überragend darstellen wollten, selbst in den diesseitigen Lüsten. Eine unvoreingenommene geschichtliche Untersuchung ergebe hingegen, dass Muḥammad den Muslimen zur Einehe geraten habe.¹⁶⁵ Die Verheiratung Zaynabs mit Muḥammads Adoptivsohn Zayd sei erfolgt, um zu zeigen, dass Zayd als freigekaufter Sklave einem freien Mann gleichgestellt sei. Durch die Heirat Muḥammads mit Zaynab werde sodann die altarabische Adoptivsohn-Regel abgeschafft, nach der Söhne und Adoptivsohne gleichgestellt gewesen seien und eine Ehe zwischen Muḥammad und Zaynab verboten gewesen wäre. Die Koranverse hätten beide Arten von Eheschließung gebilligt und soziale Barrieren aufgehoben.¹⁶⁶ Außerdem sei Zayd in der Ehe mit Zaynab nicht glücklich gewesen. Haykal erklärte weiter, der Prophet habe sich nicht von sexueller Lust leiten lassen, als er sich einen Harem zulegte, sondern aus sozialer und politischer Verantwortung gehandelt. Sawda, die erste Frau des Harems, die Muḥammad nach dem Tode Ḥadiġas ehelichte, habe er zu sich genommen, damit sie sich um seine Kinder kümmere; bei andere Frauen habe es sich oftmals um Witwen gehandelt. Von den wenigsten dieser Frauen werde in den Quellen gesagt, sie seien besonders hübsch gewesen. Haykal argumentierte zudem, dass der Prophet über moralische Anfeindungen erhaben sei; selbst wenn Vorwürfe der Unmoral zuträfen, so seien sie für außergewöhnliche Persönlichkeiten wie Muḥammad irrelevant, weil diese sich nicht dem herrschenden Gesetz zu beugen hätten, sondern vielmehr gekommen seien, um es zu verändern.

Sakākīnī war wie Haykal ebenfalls der Ansicht, dass sich für jede Ehe Muḥammads ein soziales oder politisches Motiv angeben lasse¹⁶⁷ und dass seine Vielehe zur Verbreitung des Islams unter den arabischen Stämmen notwendig gewesen sei und zur Festigung der sozialen Bindungen unter den Muslimen beigetragen habe. Wie Haykal betrachtete sie die Überlieferung als unglaubwürdig, Muḥammad habe Zaynab in ihrem Zelt „unverhüllt“ gesehen, sich in sie verliebt und sie dann geheiratet.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Haykal bezog sich auf die Koranverse 4:3 und 4:129.

¹⁶⁶ Haykal verwies auf die Koranverse 33:4 und 33:37.

¹⁶⁷ Sakākīnī 1962a: 16f.

¹⁶⁸ Siehe Sakākīnī 1962a: 10–12, 105 sowie dies. 1962b: 66ff.

Die Grundtendenz in Bint aš-Šāṭi's Werk *Nisā' an-nabī* (1954) hingegen richtete sich gegen die Argumentation Haykals und Sakākīnī's, die Polygynie Muḥammads lasse sich aus sozialen und politischen Gründen erklären. Von Bint aš-Šāṭi' – sowie vom Herausgeber der ins Englischen übersetzten Ausgabe – wird der Vorwurf erhoben, Haykal behandle das Verhalten des Propheten apologetisch: „His detailed apologies for Muḥammad's behaviour are unnecessary and mistaken in concept – especially for instance in the case of the wife Zaynab bint Jaḥash“¹⁶⁹. Denn Haykal rechtfertige Muḥammads Harem mit falschen Argumenten: erstens damit, dass die Gesetze, die für normale Männer gelten, nicht für Propheten Bestand hätten; zweitens damit, dass seine Eheschließungen nicht durch „lust and infatuation“ motiviert gewesen seien; drittens damit, dass Feinde des Islams die Lust des Propheten übertrieben, obwohl er so lange mit Ḥadīḡa monogam gelebt habe. Bint aš-Šāṭi' setzte Haykals Argumenten entgegen, dass die Berichte über Muḥammad vor den Orientalisten und Kreuzfahrern entstanden seien. Wenn die Verteidigung des Islams gegenüber den Orientalisten und Missionaren auch richtig sei, so gehe Haykal in dem Punkt fehl, denn er lasse außer acht, dass der Prophet ganz Mensch gewesen sei: „He had no control over his own heart.“¹⁷⁰ Warum sollte er dafür getadelt werden, wenn Gott sein Herz verändere? In Bezug auf Zaynab liege im Koran der Beweis vor, dass Gott Herzensangelegenheiten billige. Der ganze Vorfall sei „a simple love story“¹⁷¹. Die Idee Haykals, das Verhalten des Propheten durch eigene moralische Maßstäbe zu bewerten, sei geradezu gefährlich, schreiben die englischen Herausgeber: „Haykal confuses the message and the man: Bint al-Shāṭi' attempts to separate them.“¹⁷²

Sakākīnī rekapitulierte diese Aussagen Bint aš-Šāṭi's,¹⁷³ folgerte aber, Bint aš-Šāṭi's Sichtweise auf die Vielehe Muḥammads könne nur Missionare und Orientalisten befriedigen.¹⁷⁴ Haykal war nicht der einzige Bezugspunkt in der Kontroverse zwischen den beiden Autorinnen. Ihr Konflikt ist vor dem Hintergrund des neuen Interesses liberaler, nationalistischer Autoren in den 1930er und 1940er

¹⁶⁹ Moosa 1971: IX.

¹⁷⁰ Ebd.: X.

¹⁷¹ Ebd..

¹⁷² Ebd.: XI.

¹⁷³ Sakākīnī 1962a: 12.

¹⁷⁴ Ebd.: 12, 18.

Jahren für die Prophetenbiographie zu sehen.¹⁷⁵ So stand Sakākīnī dem Religionsverständnis nahe, das Ṭāhā Ḥusayn und Tawfīq al-Ḥakīm (1898–1987)¹⁷⁶ in Anschluss an und in Abgrenzung zu Haykal formuliert hatten, nämlich der Vorstellung, die Religion richte sich an das Herz, nicht in erster Linie an den Verstand; das Verhältnis von Gefühl und Verstand entspreche dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft.¹⁷⁷ Sie hatten zum Beispiel betont, die islamische Botschaft sei „menschlich“ in dem Sinne, dass sie universell sei und sich an alle Menschen richtete. Tawfīq al-Ḥakīm dehnte die Formulierung, Muḥammad sei ein Mensch gewesen und seine Religion stelle die Religion „der menschlichen Natur“ (*al-fiṭra*¹⁷⁸ *al-bašariyya*) dar, auf die Neigung des Propheten zu den Wohlgerüchen und zu den Frauen aus. Die Vielehe des Propheten erscheint bei al-Ḥakīm als natürliches, universal-menschliches – sprich: männliches – Bedürfnis, das von der natürlichen und menschlichen Religion gebilligt wurde.

Sakākīnī, die Tawfīq al-Ḥakīm auch schon wegen anderer frauenfeindlicher Äußerungen angegriffen hatte,¹⁷⁹ teilte wohl dessen „menschliches“ Religionsverständnis, sah aber wie Haykal die Polygynie Muḥammads nicht als „menschliche“, sondern als sozio-politische Praxis im Dienste des Islams an. Bint aš-Šāṭiʿ ging argumentativ den umgekehrten Weg: Obwohl sie gegen Haykals spirituelles Islamverständnis – Spiritualität als Kern muslimischer Identität zur Abgrenzung gegenüber Materialismus und Okzident – wohl kaum etwas einzuwenden hatte, lehnte sie dessen rationale Erklärung der Vielehe ab und rechtfertigte diese aus „menschlich-natürlichen Gründen“; damit schloss sie sich – ob bewusst oder unbewusst – Tawfīq al-Ḥakīms Sichtweise an, dessen Religionsverständnis sie eher fernstand.

¹⁷⁵ In einem Beitrag für die saudische Zeitschrift *Nahǧ al-Islām* rekapitulierte Sakākīnī (1985) die wichtigsten dieser Muḥammad-Darstellungen aus den 1930er und 1940er Jahren, ohne allerdings inhaltliche Differenzen herauszuarbeiten.

¹⁷⁶ Er spielte in der ägyptischen Literaturszene eine herausragende Rolle, besonders auch als Dramatiker, siehe EI² X: 386–388 (R.M.A. Allen).

¹⁷⁷ Ḥakīm beschäftigte sich mit der Prophetenbiographie in einem Essayband (*Taḥta šams al-fikr*) und adaptierte sie für ein Theaterstück (*Muḥammad*), siehe Grzeskowiak 1969: 79–82.

¹⁷⁸ *Fiṭra* bezeichnet die von Gott erschaffene Natur des Menschen, was oftmals so verstanden und gebraucht wird, dass der Mensch als Muslim geboren und erst durch seine Eltern in einem bestimmten Glauben erzogen wird, siehe EI² II, 931 (D.B. MacDonald).

¹⁷⁹ Siehe z.B. Sakākīnī 1989: 27, 133, 138, 154–158, wo sie unter anderem einen Artikel al-Ḥakīms (1940) in *ar-Risāla* als misogyn bezeichnet, sowie das Interview Sakākīnī 1990. Vgl. Ashour/Ghazoul/Reda-Mekdashī 2008: 478.

Sakākīnī hatte schon in ihrem Frühwerk für eine Einheit von westlicher Moderne und arabisch-islamischer Kultur plädiert,¹⁸⁰ argumentierte dabei aber weder ausschließlich mit Bezug auf westliche noch islamische Quellen. Vielmehr sah sie Moderne und Islam genauso wenig als miteinander unvereinbar an wie Frauenrechte und Islam. Diese Verbindung der islamischen mit der säkularen Argumentationsebene¹⁸¹ diente der Abgrenzung zu zwei hegemonialen Diskursen: Gegenüber dem islamischen Diskurs, der die Frauenbewegung als Zeichen von Verwestlichung und Unmoral ansah, argumentierte Sakākīnī, dass die Emanzipation der Frau auf islamischen Fundamenten basiere. Gegenüber der nationalistischen, neo-patriarchalischen Reaktion, die sich rationaler und objektiver Argumente bediente, um frauenfeindliche Einstellungen zu begründen, argumentierte sie, dass das urislamische Ideal auch mit den modernen Freiheiten und Menschenrechten übereinstimme. Sakākīnī ging in ihrer Behandlung des Prophetenharems von dem Vorverständnis aus, dass Muḥammad die Frauen hochschätzte, für deren „Befreiung“ (*tahrīr*) und Bildung sowie für die politische, ökonomische und soziale Gleichstellung eintrat.¹⁸² Bereits in ihrem Erstlingswerk *al-Ḥaṭarāt* hatte sie geschrieben, beim „Anbruch des Islams“ seien die Geschlechter in den Rechten und Pflichten gleichgestellt worden, insbesondere auch in Bezug auf die Religion:

Die Frau stimmte mit ihm (dem Mann) im Glauben überein und saß bei den Gelehrten, um die Geheimnisse und richtigen Regeln der himmlischen Scharia zu verstehen, und das Ergebnis (davon) war der Fortschritt des menschlichen Denkens.¹⁸³

Danach erst habe sich in Jahrhunderten des Niedergangs die Benachteiligung der Frauen herausgebildet:

Die Frau blieb die Gefangene ihres Hauses, sah nicht das Licht der Freiheit und wusste nichts von den Dingen des Universums, ihr Verstand verfiel und ihr Wille wurde geschwächt. Das Resultat davon war ein allgemeiner Niedergang in der gesamten *umma*.¹⁸⁴

In *Inṣāf al-mar'a* („Die gerechte Behandlung für die Frau“, 1950) veröffentlichte Sakākīnī einen Vortrag unter dem Titel „Muḥammad, der Befreier der Frauen“

¹⁸⁰ Siehe z.B. Sakākīnī 1932: 66ff.

¹⁸¹ Badran (2001) plädiert für eine solche Diskursvermischung, stellt sie aber als ein relativ rezentes Phänomen der 1990er Jahre dar; siehe hierzu das Resümee.

¹⁸² Sakākīnī 1962a: 14–17.

¹⁸³ Sakākīnī 1932: 33

¹⁸⁴ Ebd.: 34. Sakākīnī griff Argumentationsmuster auf, die islamische Modernisten wie Muḥammad Rašid Riḍā und Qāsim Amīn seit ca. 1899 immer wieder vertreten hatten, vgl. z.B. Ende 1994: 49f. und 53.

(*Muḥammad, muḥarrir al-marʿa*),¹⁸⁵ in dem sie die Prophetenvita und einige Regeln der Scharia ins Zentrum ihrer Behauptung von der frühislamischen Geschlechtergleichheit rückte. Textbausteine daraus finden sich auch in ihrer Rezension zu Bint aš-Šāṭiʿs *Nisāʿ an-nabī* (1954) wieder. Sakākīnī setzte die Botschaft des Korans mit dem Slogan der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ gleich und schrieb, Muḥammad sei ein „Vorläufer“ (*sabbāq*) der französischen und amerikanischen Völker gewesen, die seit zwei Jahrhunderten um die Ehre wetteiferten, wer zuerst die Menschenrechte ausgerufen habe. Muḥammad habe aber 1000 Jahre vor ihnen und vor der UNO diese Rechte erfunden. In diesem Sinne stelle der Islam eine gerechte und vollständige Verfassung (*dustūr ʿādil wa-kāmil*) dar, die auch den von Gott herabgesandten „großartigsten Aufruf (*ad-daʿwa al-kubrā*) zur Befreiung und gerechten Behandlung der Frau“ enthalte.¹⁸⁶ Frauen hätten sich im Frühislam an öffentlichen Versammlungen beteiligt, Handel getrieben, am *ḡihād* teilgenommen,¹⁸⁷ sich mit Wissen, Literatur¹⁸⁸ und der Religion beschäftigt und seien vom Propheten persönlich unterrichtet worden. Muḥammad habe die „Geschäftsfähigkeit“ (*kafāʿa*) der rechtgeleiteten Frau in ihren zivilen Angelegenheiten bestätigt, ohne dass sie um Erlaubnis bei ihrem Gatten oder einem für ihre Angelegenheit Bevollmächtigten um Erlaubnis hätte nachsuchen müssen. Sakākīnī forderte die Übertragung dieser Prinzipien auf die Gegenwart, also die Gleichstellung in den Rechten und Pflichten sowie in der Rechtsmündigkeit (*takālīf*).

¹⁸⁵ Sakākīnī 1989: 161–170.

¹⁸⁶ Ebd.: 163.

¹⁸⁷ Vgl. auch Sakākīnī 1989: 57–64 (*Buṭūlat al-marʿa al-ʿarabiyya*).

¹⁸⁸ Vgl. auch Sakākīnī 1989: 41–56 (*Maḡālis al-adab ʿinda nisāʿ al-ʿarab*).

4. Sakākīnīs ‘Ā’iṣa- und Fāṭima-Bild im Vergleich

‘Ā’iṣa nimmt im Prophetenhem als ‚Lieblingsfrau‘ Muḥammads und als Tochter Abū Bakrs, des treuen Prophetengefährten und späteren ersten Kalifen, eine Sonderrolle ein.¹⁸⁹ Aufgrund der mit ihr verbundenen Eigenschaften und Ereignisse – Eifersucht, religiöse Gelehrsamkeit, Verleumdungsaffäre (*firyat al-ifk*),¹⁹⁰ politische Einmischung – zog sie schon von jeher das Interesse der Gläubigen auf sich. Den Theologen war nicht nur daran gelegen, gerade an ihrem Beispiel das Rollenideal der frommen Muslimin zu normieren, sondern da sich ‘Ā’iṣa nach dem Tode Muḥammads an den Nachfolgestreitigkeiten beteiligte, bot ihr Handeln auch Anlass für Polemiken, insbesondere da sie gegen ‘Alī, den vierten Kalifen und Ahnherrn der Schia, in den Krieg zog und die so genannte Kamelschlacht¹⁹¹ (656 n. Chr.) verlor. Seit dem 3./4. Jahrhundert Hidschra begannen die Theologen daher, ‘Ā’iṣa in Konkurrenz zu Fāṭima, der ‚Lieblingstochter‘ Muḥammads, zu sehen, weil sich dadurch sowohl sunnitische- als auch schiitische-seits zusätzlich religiöse und politische Legitimation in Bezug auf den Streit um das Kalifat zwischen Abū Bakr, dem Vater der ‚Lieblingsfrau‘ Muḥammads, und ‘Alī, dem Ehemann der ‚Lieblingstochter‘, gewinnen ließ.¹⁹²

Arabische (zumal sunnitische) Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die sich im 20. Jahrhundert mit ‘Ā’iṣa beschäftigen, stehen vor der schwierigen Frage, wie sie ihr politisches Engagement bewerten sollen, weil dieses mit dem Sunna-Schia-Konflikt verwoben ist. Eine allzu positive Deutung ihrer politischen Ambitionen könnte schnell als Rechtfertigung der Konfessionsspaltung und mithin als anti-schiitisch aufgefasst werden. Leichter hat es angesichts dieses Problems die traditionelle Deutung, die aus der Geschichte die ‚Lehre‘ zieht, die Frau *könne* sich zwar in die Politik einmischen, werde dann aber wie ‘Ā’iṣa Schiffbruch erleiden.

¹⁸⁹ Zu ihrem Sonderstatus gehört auch, dass sie nach der Überlieferung bei der Eheschließung die einzige Jungfrau unter allen Ehefrauen Muḥammads gewesen sein soll, was sie auch selbst betont haben soll, siehe Sakākīnī 1947: 46 und 1962a: 59.

¹⁹⁰ ‘Ā’iṣa war bei einer Rast auf dem Rückweg nach Medina unbemerkt zurückgelassen worden, und wurde von einem Jüngling zurückgebracht. Weil sie ihre Unschuld wohl beteuern, nicht aber beweisen konnte, endeten die Anschuldigungen erst, als Koranverse (24:2–20) ‘Ā’iṣas Unschuld offenbarten. Sakākīnī (1947: 50–55 und 1962a: 64–69) stellt die Affäre ausführlich dar und verknüpft sie mit der Episode vom einmonatigen Rückzug Muḥammads von seinen Ehefrauen. Zur Verleumdungsaffäre siehe ausführlich Schoeler 1996: 119–170.

¹⁹¹ So benannt, weil ‘Ā’iṣa die Kämpfer von ihrem Kamel aus beobachtete.

¹⁹² Siehe Spellberg 1994.

den. Widād Sakākīnīs Lösung für dieses Dilemma besteht darin, dass sie ʿĀʾīša nicht *per se* als eifersüchtig beschreibt, ihr politisches Engagement verteidigt und ihren Anteil am Sunna-Schia-Konflikt als eher gering erachtet.

Um die Besonderheit dieses Vorgehens zu unterstreichen, ist Sakākīnīs Werk gegenüber drei Werken abzugrenzen, die fast zur gleichen Zeit über ʿĀʾīša erschienen. Der Schriftsteller ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād¹⁹³ (1889–1964) verfasste 1943 eine Studie über ʿĀʾīša, die ähnlich neo-patriarchalisch ausfiel wie diejenige Saʿīd al-Afġānīs¹⁹⁴ (1909–1997) von 1947. Außerdem veröffentlichte Nabia Abbott (Nabīha ʿAbbūd, 1897–1981), eine Pionierin für Frauengeschichte im Nahen und Mittleren Osten,¹⁹⁵ 1942 die erste umfassende, englischsprachige Biographie über ʿĀʾīša. Darin stellte sie ʿĀʾīša als eine politisch aktive Frau dar und behauptete, der Harem Muḥammads sei in zwei politische Faktionen gespalten gewesen, wobei die eine von ʿĀʾīša, die andere von Fāṭīma angeführt worden sei, woraus sich die spätere Religionsspaltung erklären lasse.¹⁹⁶ Da Abbott auch die religiöse Gelehrsamkeit ʿĀʾīšas als eine von ihr gebrauchte politische Waffe auffasste, schilderte sie ʿĀʾīša zwar als politische Akteurin, nahm dabei aber ein anderes Vorurteil in Kauf: „Her choice, however, to read political motives and designs in every detail of ʿĀʾīša’s life identifies her discourse with many orientalist theses about Islam as a political movement rather than a religious message.“¹⁹⁷

Der Polemiker al-ʿAqqād betrachtete Frauen hingegen generell als Fußnote der Politik- und Sozialgeschichte. Angesichts der Forderungen nach Gleichberechtigung führte er die natürlichen Unterschiede zwischen Mann und Frau ins Feld und behauptete, bei jedem Wettbewerb zwischen den Geschlechtern erweise

¹⁹³ Einflussreicher und freimütiger Literaturkritiker, der zu provokanten und konservativen Ansichten neigte, zu ihm siehe EF² XII, 57f. (R. Allen).

¹⁹⁴ Der gebürtige Damaszener, Sohn eines Einwanderers aus Kaschmir, war in jungen Jahren Lehrer und danach Dozent an verschiedenen Universitäten der arabischen Welt. Später wurde er Präsident für Arabische Philologie an der Universität Damaskus (ungefähr 25 Jahre lang), Rektor der Fakultät für arabische Literatur sowie Mitglied der Sprachgesellschaften zu Kairo und Bagdad. Zu ihm siehe ʿAlāwīna 2002: 74f.

¹⁹⁵ Sie veröffentlichte 1941 zwei Artikel über Frauen der vorislamischen und frühislamischen Zeit. Geboren in Mardin in der Südtürkei als Tochter eines christlichen arabischen Kaufmannes wuchs sie in Mosul, Bagdad und Bombay auf. 1925 ging sie zum Studium an die Universität Boston und lehrte bis 1933 am Ashbury College Geschichte. Danach wurde sie als erste Frau ins Kollegium des *Oriental Institute* an der Universität Chicago aufgenommen, wo sie u.a. als Spezialistin für frühislamische Handschriften bis zu ihrem Ruhestand 1963 wirkte. Zu ihr siehe Hambly 1998b: 6.

¹⁹⁶ Vgl. hierzu Elsadda 2001: 44

¹⁹⁷ Ebd. 45.

sich der Mann als überlegen, „the male cook is always better than a female cook and a male fashion designer is always better than a female fashion designer“.¹⁹⁸ Sakākīnī kritisierte ihn – ebenso wie Tawfīq al-Ḥakīm und einige andere bekannte Autoren – wegen solcher Aussagen.¹⁹⁹ Dennoch soll al-‘Aqqād Sakākīnī Respekt gezollt haben: Da er geglaubt hatte, hinter ihrem Namen verberge sich in Wirklichkeit ein männlicher *ghost writer*²⁰⁰, zeigte er sich überrascht, als sie ihn eines Tages besuchte und mit ihm über arabische Literatur debattierte; seitdem halte er sie für eine Schriftstellerin von A bis Z.²⁰¹

An al-‘Aqqāds Grundeinstellung gegenüber Frauen änderte dieser Plausch freilich nichts. In Bezug auf ‘Ā’īša schrieb er vielmehr, dass sie aufgrund ihrer „Leidenschaft“, „Eifersucht“ und „Intrigen“ alle Fehler ihres Geschlechts repräsentiere, weil Frauen in allen Handlungen und Entscheidungen durch Emotionen getrieben seien. ‘Ā’īšas Einmischung in Politik sei nicht freiwillig erfolgt, sondern sie sei von den Prophetengefährten Ṭalḥat und Zubayr manipuliert worden. Solange ‘Ā’īša in ihrem Heim geblieben sei, könne sie als Modell der Tugendhaftigkeit gelten, denn der Platz aller Frauen liege im Zuhause, nicht in der Politik oder dem öffentlichen Leben. Forderungen nach Gleichberechtigung wies al-‘Aqqād zurück, weil diese einer Grenzüberschreitung zwischen dem strikt getrennten modernen und traditionellen, öffentlichen und privaten, männlichen und weiblichen Raum gleichkämen. Dass ‘Ā’īša ihre politische Einmischung letztendlich bereut habe, werde laut al-‘Aqqād auch das Schicksal aller Frauenrechtlerinnen sein, „who are forgetful of their cultural identity and pursue Western issues and values“.²⁰²

Sa‘īd al-Afġānīs Darstellung hatte neben dem neo-patriarchalischen auch einen anti-schiitischen²⁰³ Einschlag. Er folgte aus den Ereignissen des Frühis-

¹⁹⁸ Ebd. 48.

¹⁹⁹ Sakākīnī 1981: 212, Sakākīnī 1989: 27, 133. Erste Kritiken an al-‘Aqqād erschienen laut Ottoson Bitar (2005: 42f.) 1935 in *al-Ḥadīṭ* und 1944 in *ar-Risāla*.

²⁰⁰ Dass Frauen einen Mann für sich schreiben ließen oder Männer sich unter Frauenpseudonym mehr Aufsehen verschaffen wollten, war seinerzeit ein häufig geäußelter Verdacht, vgl. Baron 1994: 48f. und Ottoson Bitar 2005: 55

²⁰¹ So berichtete es zumindest Filasṭīn 1995: 93, ein Freund Sakākīnīs.

²⁰² Elsadda 2001: 50.

²⁰³ Siehe insbesondere Afġānī 1957: 268ff., wo er sein anti-schiitisches Geschichtsbild rechtfertigte (ebd.: 290ff.) und als Bestätigung für dessen Richtigkeit auch die Aussagen des schiitischen Reformtheologen Muḥsin al-Amīn anführte (ebd.: 278ff.), der gefordert hatte, die Muslime sollten nur das akzeptieren, was Sunniten und Schiiten gleichermaßen als richtig erscheine, weil

lams, dass die Frau „überhaupt nicht dafür geschaffen ist, ihre Nase in die politischen Streitigkeiten zu stecken“²⁰⁴. Sie habe zwar den Schlüssel, die Massen zu beeinflussen, aber diese Waffe erweise sich im Endeffekt nicht als positiv. Gott habe den Muslimen am Beispiel Ā'īšas eine unvergessliche praktische Lehre über die Aufgabenverteilung erteilt. Die Frau könne viele Arbeiten zum Wohle der *umma* und der Gesellschaft verrichten, solange sie zuerst ihre Pflichten in Haus und Familie erfülle. „Wenn sie (dann noch) weitere Zeit jenseits der Erziehungsaufgaben und der Haushaltsführung findet“²⁰⁵ gebe es genügend andere Möglichkeiten für Aktivitäten. Sie könne sich barmherzigen Werken, der Wohltätigkeit (Kranke, Arme), dem Kampf gegen Unwissen (Erziehung) und den Waisen widmen. Auch wenn die Frau keinen direkten Einfluss auf die Politik habe, so entscheide sich durch die Art, wie sie die kommende Generation erziehe, ob ihre Söhne „tugendhafte“ (*faḍā'il*) oder „verworfenen“ (*radā'il*) Politiker würden.²⁰⁶ In einer Fußnote schlug al-Afḡānī eine statistische Untersuchung über den Anteil von verheirateten und schönen Frauen unter den Suffragetten im Westen vor und äußerte die Vermutung, „dass die überwiegende Mehrzahl unter ihnen zu denen gehört, denen Gott die Schönheit, die Ehe und den Kinderwunsch versagt hat“; deswegen, so glaubte er, hegten sie Groll gegen die Gesellschaft, die Moral und das Glück auf Erden.²⁰⁷

Sakākīnīs Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass sie weder Ā'īšas allgemeines Handeln noch ihr politisches Engagement aus ihrem Seelenhaushalt heraus erklärte, wie es in der Folge Bint aš-Šāṭi' tat (siehe unten). Sakākīnī hob zunächst die zweideutige Stellung Ā'īšas unter den Prophetenfrauen hervor. Die Eifersucht Ā'īšas erscheint ihr weder als Ausdruck ihres persönlichen Naturells noch als Folge ihrer „wahrhaft weiblichen Gefühle“, wie bei Bint aš-Šāṭi', sondern wird im wesentlichen durch die Bedingungen der Vielehe, also durch ganz bestimmte soziale Umstände, erklärt. Der Kern der Eifersucht geht darauf zurück, dass Muḥammad als Mensch und Prophet zwischen Liebe und Botschaft hin- und

ihre Differenzen auf partiische Überlieferungsketten und eine Vermischung von Richtigem und Nichtigem zurückzuführen seien.

²⁰⁴ Ebd.: 285.

²⁰⁵ Ebd.: 286.

²⁰⁶ Ebd.: 286ff.

²⁰⁷ Ebd.: 287 Fn. 1.

hergerissen war. Daraus ergibt sich die Ambivalenz, dass ʿĀʾiṣa einerseits seine unumschränkte Favoritin als Ehefrau und Gelehrte war, andererseits aber die Existenz von Nebenfrauen erdulden musste. Sakākīnī deutet an, dass in dieser Konstellation ʿĀʾiṣa diejenige sein musste, die am meisten litt, da ihre Eifersucht – ob offen ausgesprochen oder unterdrückt – Folge von gleichzeitiger Bevorzugung und Zurücksetzung sei, die sie zu erdulden hatte, weil die Vielehe Muḥammads zur Verbreitung des Islams notwendig war.

Unter Frauenrechtlerinnen war das Argument verbreitet, dass die Institution der Vielehe die Frauen eifersüchtig und rachsüchtig *mache* – und sogar dazu treiben könne, Familienmitglieder zu vergiften.²⁰⁸ Sakākīnī griff dieses Argument auch in der Kurzgeschichte *aḍ-Ḍarratān* („Die zwei Nebenfrauen“, 1945)²⁰⁹ auf, indem sie schilderte, wie sich zwei zunächst miteinander rivalisierende Ehefrauen gegen den Gatten verbünden, um seinen Plan zu vereiteln, sich von einer der beiden zu trennen, um eine dritte zu heiraten, die ihm ein Kind gebären solle. Sie streuen ihm Pulver ins Essen, so dass er von Schmerzen geplagt wird und schließlich schwachsinnig wird, worauf sie zusammen in sein Haus ziehen, seinen Besitz teilen und über seine Dummheit lachen. Die Kurzgeschichte ist ein Aufruf zur Frauen-Solidarität gegen die Vielehe.

Während Bint aš-Šāṭiʿ, die gegen die Institution der Vielehe nichts einzuwenden hatte, die Emotionalität ʿĀʾiṣas als Teil ihres egoistischen Wesens betrachtete, benutzte Sakākīnī den Begriff „Naturell“ (*saḡīyyatuhā*), nicht nur, um ʿĀʾiṣas impulsive Art²¹⁰ zu charakterisieren, sondern auch ihren „natürlichen“ Drang, sich immer mehr Wissen und Bildung anzueignen,²¹¹ wodurch sie verständiger als alle (Rechts-) Gelehrte gewesen sei, die sie daher oft um Rat fragten²¹². Am Beispiel ʿĀʾiṣas begründete Sakākīnī auf diese Weise zentrale feministische Anliegen – weibliche Autonomie, Mädchenbildung, politische Rolle – und führte das allgemeine Argument an, dass Frauen bei den Arabern immer wichtige öffentliche Rollen übernommen hätten. Dass ʿĀʾiṣa die Kamelschlacht verloren habe,

²⁰⁸ Ottoson Bitar 2005: 106f.

²⁰⁹ Sakākīnī 1945: 47–54, Erstveröffentlichung 1939; vgl. Šaʿbān 1988a: 119f. und Ottoson Bitar 2005: 106–112.

²¹⁰ Sakākīnī 1947: 42f, vgl. dies. 1962a: 55.

²¹¹ Sakākīnī 1947: 44 und dies. 1962a: 57.

²¹² Ebd.

sei das Risiko jeder politischen Aktivität, das ʿĀʾiṣa auch mit männlichen Politikern teile. Sie kritisierte somit, dass das tradierte Bild ʿĀʾiṣas nicht den historisch überlieferten Fakten entspreche, sondern Ausdruck einer allgemeinen Feindschaft gegen Frauen sei:²¹³

Die Revolte der Mutter der Gläubigen war ein Grund für die Kritik der Historiker und für den Tadel der Spötter, so dass die Leute in alter und neuer Zeit sagten: Was hatte ʿĀʾiṣa in der Politik verloren? Ihre Rede war mit Groll über alle Frauen verbunden, wobei viele unter ihnen ʿĀʾiṣas Bereitschaft zum Kampf als eine unerlaubte Neuerung (*bidʿa*) und als Aufruhr (*fitna*) werteten, weil sie aus speziellen Gründen ein Gefühl der Feindschaft jeder Frau gegenüber hegten und alles geringschätzten, was von ihr ausgeht.²¹⁴

Was die angebliche Konkurrenz zwischen ʿĀʾiṣa und Fāṭima anbelangt, so erwähnt Sakākīnī zunächst die Frage ʿĀʾiṣas an Muḥammad, welchen Menschen er am meisten liebe, worauf dieser antwortete, unter den Frauen sei dies Fāṭima und unter den Männern deren Gatte.²¹⁵ Direkt am Anschluss daran schildert sie die ebenfalls mehrfach tradierte Begebenheit, dass die anderen Prophetenfrauen Fāṭima vorschickten, um ihre Gleichbehandlung mit ʿĀʾiṣa einzufordern, worauf Muḥammad mit Blick auf ʿĀʾiṣa gesagt habe: „Tochter, liebst Du nicht (auch), wen ich liebe? Sie sagte: Doch, das tue ich. Er sagte: Ich liebe diese.“²¹⁶ Sakākīnīs Porträt von Fāṭima gipfelt danach in einer Versöhnungsszene zwischen den beiden Frauen nach dem Tode Muḥammads, wobei sie einen Hadīṭ und einen Ausspruch ʿĀʾiṣas geschickt miteinander kombiniert. Sakākīnī eröffnet das Fāṭima-Porträt damit, dass ʿĀʾiṣa die jüngere Fāṭima hartnäckig bedrängt, weil sie wissen will, warum sie zuerst geweint und dann gelächelt habe, nachdem Muḥammad ihr etwas zugeflüstert hatte; Fāṭima verschweigt es ihr, worauf ʿĀʾiṣa anmerkt: „Nie sah ich Freude näher bei der Trauer als heute.“²¹⁷ Kurz vor dem Tode Fāṭimas kommt es dann zur Aussprache zwischen den beiden, wobei die Initiative im Ḥadīṭ ursprünglich von ʿĀʾiṣa ausgeht, in Sakākīnīs Porträt indes von Fāṭima:

In Gedanken ging sie [Fāṭima] zurück zu dem Geheimnis, das ihr ihr Vater anvertraut und das sie ʿĀʾiṣa verschwiegen hatte, und, als ob sie fühlte, dass ihre Zeit (bald)

²¹³ Hier kritisiert Sakākīnī eine Traditionsbildung, die Spellberg (1994) in ihrer Studie wissenschaftlich untersucht hat.

²¹⁴ Sakākīnī 1947: 60 und dies. 1962a: 74f.

²¹⁵ Sakākīnī 1947:27f. und dies. 1962a: 197. Zum Ḥadīṭ siehe beispielsweise al-Ḥākim an-Nayṣābūrī III, 239 (Nr. 4957).

²¹⁶ Sakākīnī 1947: 28 und dies. 1962a: 197f. Siehe *Ṣaḥīḥ Muslim* IV, 1299–1301 (Nr. 5984).

²¹⁷ Sakākīnī 1947: 22 und dies. 1962a: 191.

kommen würde, wollte sie die Sache mit ʿĀʾiṣa ausräumen, [...] und so sprach sie zu ʿĀʾiṣa: „Erinnerst du dich an den Tag, als ich weinte und dann lachte, während der Gesandte mir heimlich Worte anvertraute und du nicht weit von uns entfernt warst?“ Mit einem Seufzer und verwundert sagte ʿĀʾiṣa: „Natürlich, Fāṭima.“ Da erwiderte Fāṭima: „Der Gesandte vertraute mir an, dass Gabriel gewöhnlich jedes Jahr einmal mit dem Koran zu ihm kam und dass er in diesem Jahr zweimal zu ihm gekommen sei, und er meinte deshalb, dass seine Zeit (bald) gekommen sei, und da weinte ich ängstlich und erschreckt. Als der Gesandte sah, wie erschreckt ich war, sagte er: ‚Fāṭima, möchtest du nicht die erste unter den Menschen meines Hauses sein, die mir nachfolgt?‘ Deswegen lachte ich, wie du damals gesehen hast.“²¹⁸

Sakākīnī fügt nahtlos einen bekannten Ausspruch ʿĀʾiṣas an, den sie in direkte Rede setzt: „Fāṭima, ich kenne niemand besseren als dich, außer deinem Vater.“²¹⁹

Mit dieser Darstellung beabsichtigt Sakākīnī offensichtlich, das Verhältnis zwischen ʿĀʾiṣa und Fāṭima als ein entspanntes und freundschaftliches zu beschreiben. Sie setzt diese Szenen auch optisch von den Ereignissen nach dem Tode Muḥammads ab,²²⁰ sowohl vom Nachfolgestreit zwischen Abū Bakr und ʿAlī als auch vom Streit zwischen Fāṭima und Abū Bakr um ihr Erbe²²¹. Dadurch ordnet sie das Verhältnis zwischen beiden Frauen nicht in den Kontext der Konfessionsspaltung ein. Wenn im Gegensatz hierzu der Bürgerkriegs auch auf die Eifersüchteleien zwischen diesen Personen zurückführt wird, wie dies beispielsweise bei Bint aš-Šāṭiʾ der Fall ist (siehe unten), so wird in der Rückschau das Verhältnis ʿĀʾiṣa–Fāṭima überdeterminiert, um daraus das spätere Ereignis, die Konfessionsspaltung, ‚kausal‘ oder ‚logisch‘ ableiten zu können, obwohl es keineswegs einen zwingenden Zusammenhang gegeben haben muss. Insofern stellt die anders erzählte Geschichte von ʿĀʾiṣa und Fāṭima den – aus schiitischer Sicht eventuell unbefriedigend²²² wirkenden – Versuch dar, dem Ballast vorgeformter, kulturell

²¹⁸ Sakākīnī 1947: 35 und dies. 1962a: 204f. Dieser Ḥadīṭ ist mehrfach überliefert, z.B. bei *Ṣaḥīḥ Muslim* IV, 1306–08 (Nr. 6003, 6004, 6005), vgl. auch EI² II, 844 (L. Veccia Vaglieri) und Klemm 2002: 58f.

²¹⁹ Sakākīnī 1947: 35 und dies. 1962a: 205. Der Ausspruch ʿĀʾiṣas ist unter anderem bei aṭ-Ṭabarānī 1995: III, 137 (Nr. 2721) und bei Ibn Ḥaǧar al-Hayṭamī 1967: IX, 201 (Bāb Manāqib Fāṭima) nachgewiesen.

²²⁰ Sakākīnī (1947: 31 und 1962a: 200) unterteilt das Fāṭima-Kapital vor und nach dem Tode Muḥammads durch drei Sternchen.

²²¹ Fāṭima beanspruchte die Besitzungen in Fadak, während Abū Bakr diese als gemeinnützige Gabe (*ṣadaqa*) ansah und sich auf den (von ʿĀʾiṣa überlieferten) Ausspruch Muḥammads berief, er vererbe nichts. Siehe *Ṣaḥīḥ Muslim* III, 956–58 (Nr. 4351–57) sowie EI² II, 725 s.v. Fadak (L. Veccia Vaglieri) und EI² II, 844 s.v. Fāṭima (L. Veccia Vaglieri).

²²² Die Literaturwissenschaftlerin Māǧida Ḥammūd vertritt die Ansicht, bei Sakākīnī (1962a: 202–204) werde die Problematik, dass ʿĀʾiṣas Vater, Abū Bakr, Fāṭima den Erbteil und ʿAlī das Kalifat vorenthalten habe, nur beiläufig erwähnt. Auf diese Weise werde das politische

wirkmächtiger Bilder eine Versöhnungsgeste entgegenzusetzen. Sakākīnīs Text verweist mithin auf drei Deutungsprobleme der frühislamischen Geschichte:

(1) Ein Konsistenzproblem besteht darin, dass es eine Differenz zwischen den Ereignissen und den vorhandenen Quellen sowie den Deutungen dieser Ereignisse und Quellen gibt.

(2) Wenn der Konflikt zwischen den beiden Männern (Abū Bakr und ‘Alī) um das Kalifat als Widerspiegelung einer Konkurrenz zwischen den beiden Frauen aufgefasst wird, so erscheint die Sunna-Schia-Spaltung als natürliche Folge dieser Konflikte, wobei jedoch die Frage offen bleibt, inwiefern der Dualismus von Lieblingsfrau und Lieblingstochter tatsächlich mit dem männlichen Machtkampf deckungsgleich ist.

(3) Die Deutung der tradierten Erzählungen liefert zumeist Argumente für den *status quo* und ist daher strukturell konservativ.²²³ Sie soll der erst viel später eingetretenen Sunna-Schia-Spaltung rückwirkend Sinn verleihen. Im Gegensatz hierzu richtet sich der Versuch Sakākīnīs, die Geschichte aus weiblicher Sicht anders zu erzählen, gegen die vorherrschenden Geschichtsbilder.

Da Fāṭima über ihren Sohn Ḥusayn und ihre Tochter Zaynab mit der Tragödie von Kerbela verbunden ist, spielt sie als ‚passiv Erduldende‘ und ‚ewig Trauernde‘²²⁴ vor allem in der schiitischen Theologie eine Sonderrolle; als Frauenfigur diene sie zur Konstruktion eines traditionellen Rollenmodells, das als ‚quintessence of Islamic womanhood‘²²⁵ aufgefasst wird. Für Feministinnen und säkular eingestellte Muslime war die Figur der Fāṭima in der Regel wenig attraktiv, wie Beinhauer-Köhler in ihrer Fāṭima-Studie festgestellt hat,²²⁶ die allerdings Sakākīnīs Text nicht berücksichtigte. Sakākīnīs Ansinnen, Fāṭima trotz ihres Weins und Trauerns keineswegs als eine Vertreterin des ‚schwachen Geschlechts‘, sondern als mitfühlende und – auch im Vergleich zu ihrem Mann – starke²²⁷ Per-

Engagement Fāṭimas unter-, dasjenige ‘Ā’iṣas überbewertet. Gespräch des Verfassers mit Māḡida Ḥammūd am 22.08.2003, Damaskus; siehe auch Anm. 227.

²²³ Siehe Hanne 1994.

²²⁴ Sie trauert (im Jenseits) um ihren Vater Muḥammad und ihren Sohn Ḥusayn, siehe Pinault 1998: 72–75, 93; Beinhauer-Köhler 2002, Klemm 2005: 76–78.

²²⁵ Kashani-Sabet 2005: 2; vgl. Klemm 2002: 74, derzufolge Fāṭima zum ‚Paradigma für die islamische Frau *par excellence*‘ geworden ist.

²²⁶ Siehe Beinhauer-Köhler 2002: 243ff.

²²⁷ Vgl. dazu Seite 25 und 50f. dieser Arbeit. Anders fällt das Urteil Ḥammūds aus, die sich mit dem feministischen Diskurs Sakākīnīs beschäftigt hat (vgl. Ḥammūd 2002: 14–23) und

sönlichkeit zu beschreiben, stellt daher Mitte des 20. Jahrhunderts²²⁸ einen Ausnahmefall dar. Als beispielhaft für die dominierende neo-traditionelle Lesart betrachtet Beinbauer-Köhler al-‘Aqqād und Bint aš-Šāṭī’, weil beide der Gelehrsamkeit und dem Widerstand Fāṭīmas keine Beachtung schenken.²²⁹ Al-‘Aqqād diskutierte zwar ausführlich Fāṭīmas öffentliches Auftreten, kam dann aber zu dem Schluss, dass es stets auf Grund ihrer persönlichen Nähe zu den Männern ihres Umfelds geschah. Ihr Kampf für ihr Erbe erkläre sich aus Mutterliebe und aus Sorge um die Söhne. Den vielen Gebeten und Gedichten nach zu urteilen, die Fāṭīma zugeschrieben würden, könne sie nach heutigem Maßstab weder als eine talentierte Dichterin noch als gesellschaftlich aktive Frau gelten,²³⁰ auch ihre religiösen und wissenschaftlichen Kenntnisse entsprächen nur dem Ideal einer gebildeten Muslimin. Bint aš-Šāṭī’ unterließ eine Bewertung der geistigen Fähigkeiten Fāṭīmas – ob in der Dichtkunst oder der politischen Rede – „nahezu völlig“²³¹.

Daher liegt das Urteil nahe, dass Bint aš-Šāṭī’ den neo-patriarchalischen Diskurs al-‘Aqqāds und Sa‘īd al-Afgānīs lediglich aus weiblicher Sicht fortschrieb, weil sie Fāṭīma und ‘Ā’īša als von ‚weiblichen‘ Instinkten und Emotionen gesteuerte Wesen darstellte. Gleichwohl vertritt Hoda Elsadda (2001) in ihrer Studie zum ‘Ā’īša-Bild bei modernen Autoren die These, Bint aš-Šāṭī’ nähere sich ‘Ā’īša „from a different angle“, da sie einen „predominant liberal modernist discourse“ vertrete, der vom „modern misogynist discourse“ al-‘Aqqāds unterschiede-

eine Studie zur politischen Rolle Fāṭīmas (Ḥammūd o.J.) verfasste. Sie kritisiert, Sakākīnī stelle Fāṭīma gar nicht als „starke“ Frau dar, sondern zeichne – wie andere Autoren (ebd.: 10) – im Wesentlichen das traditionelle Bild einer vom Tode ihres Vaters geschwächten, weinenden Frau. Gespräch des Verfassers mit Māğīda Ḥammūd am 22.08.2003, Damaskus. Das unablässige Weinen Fāṭīmas ist freilich – als Form der Selbstaufopferung – zentraler Bestandteil der schiitischen Heiligenlegende und geschieht auch in Vorwegnahme der Tragödie von Kerbela, vgl. hierzu Klemm 2002: 79 und Kahsani-Sabet 2005: 9.

²²⁸ Erst ‘Alī Šarī‘atī (1930–1977) deutete die traditionell passive Fāṭīma zur politischen Kämpferin und zum Zeichen der Unabhängigkeit um, indem er in *Fāṭīma Fāṭīma ast* („Fāṭīma ist Fāṭīma“, 1971) schrieb, obwohl sie die Tochter des Propheten, die Ehefrau ‘Alīs und die Mutter Ḥasans und Ḥusayns sei, sei doch keiner von ihnen Fāṭīma, nur Fāṭīma sei Fāṭīma; siehe Beinbauer-Köhler 2002: 255ff. und Kahsani-Sabet 2005: 13–19. Nach der Revolution in Iran 1978/79 nahmen solche aktivistischen Deutungen zu, die gelegentlich von Traditionalisten kritisiert werden (siehe Rosiny 2001). Im post-revolutionären Iran gelten renitente Frauen wie Zaynab (vgl. Anm. 112) jedoch nicht mehr als Leitbilder, vielmehr wird wieder die traditionelle Fāṭīma-Figur als Vorbild für normale, nicht-revolutionäre Zeiten ausgegeben, siehe Pinault 1998: 94.

²²⁹ Siehe ebd.: 246ff. Nach dem Urteil Beinbauer-Köhlers behandelt auch ‘Umar Riḏā Kahḥāla (1959: IV, 108–132) in seinem Frauenlexikon *A‘lām an-nisā’* Fāṭīma in erster Linie als Tochter, Ehefrau und Mutter.

²³⁰ Beinbauer-Köhler 2002: 249.

²³¹ Ebd.: 254.

den werden müsse.²³² Elsadda behauptet zudem fälschlicherweise, Bint aš-Šāṭi’ habe die misogynen Ansichten al-‘Aqqāds seinerzeit als einzige Frau verurteilt,²³³ dass sie die Dichotomie von privaten und öffentlichen Räumen übernehme, erklärt Elsadda damit, dass die Darstellung dadurch für die (islamisch-arabische) Öffentlichkeit akzeptabler werde und den dominanten Werten über den Platz der Frauen in der Gesellschaft entspreche. Obwohl Bint aš-Šāṭi’ keine direkte Botschaft habe, mische sie sich in die Debatte um die kulturelle Identität der muslimischen Frauen ein. In Frauenfragen sei sie sowohl liberal als auch konservativ:

She spoke up for women’s rights but was also critical of many women activists. Her discourse might be described as humanist modernist. She was critical of liberal nationalist discourses that seemed to champion a Western paradigm of modernization regarding women’s liberation and emphasized the importance of following an Islamic path to liberation, one that avoided compromising our cultural heritage. [...] She was capable of establishing a critical distance between herself and the dominant discourses on modernity adopted by many of her contemporaries.²³⁴

Dieses Urteil macht Bint aš-Šāṭi’ zu einer Art anti-kolonialer, kultur- und traditionsbewusster, islamischer Schriftstellerin. Doch haben Bint aš-Šāṭi’ und al-‘Aqqād eine vergleichbare Distanz zur arabischen Frauenbewegung eingenommen – nur bewertet Elsadda diese bei dem männlichen Frauenfeind negativ, während sie sie bei Bint aš-Šāṭi’ als eine Betonung kultureller Besonderheit ansieht. Dabei gibt Elsadda in ihrer Studie selbst zahlreiche Hinweise darauf, wie sehr Bint aš-Šāṭi’s Text mit dem neo-patriarchalischen Diskurs verwoben ist. Sie erwähnt zum Beispiel, dass Bint aš-Šāṭi’ um einen Platz in den Institutionen des Mainstream-Islams kämpfte, woraus sich ihre konformistische Haltung erklären lasse: „She seems to have decided not to shock the religious establishment by adopting what would have been perceived as revolutionary views on women’s issues.“²³⁵ Auch die von Elsadda zitierten Aussagen Bint aš-Šāṭi’s über ‘Ā’iṣa sind aufschlussreich genug für ihre geradezu anti-emanzipatorische Haltung. So untertreibt Bint aš-Šāṭi’ ‘Ā’iṣas Rolle als Tradentin und Kommentatorin und vermeidet es, ihre Rolle in der Politik zu bewerten. Elsadda urteilt hierzu:

Her [Bint aš-Šāṭi’]s marginalization of the political and interpretive role of ‘Ā’iṣa indirectly affirms the dominant ideas about women’s traditional roles in Islamic so-

²³² Elsadda 2001: 50.

²³³ Ebd.: 53 und 63 Fn. 29. Bint aš-Šāṭi’ und ihr Ehemann Amīn al-Ḥūlī griffen al-‘Aqqād in den 1960er Jahren an, dazu ‘Āmir al-‘Aqqād 1974: 219ff.

²³⁴ Elsadda 2001: 53.

²³⁵ Ebd.: 53f.

cieties. As an authority on Islam herself, 'Abdel-Rahman [Bint aš-Šāṭi'] failed to make a case for Muslim women's traditional roles as teachers, political leaders, and authorities on jurisprudence.²³⁶

Freilich dürfte es Bint aš-Šāṭi' nicht „versäumt“ haben, die frühislamischen Frauenfiguren emanzipatorisch zu deuten, sondern sie unterließ dies ganz bewusst. Das politische Engagement 'Ā'īšas führte Bint aš-Šāṭi' ausschließlich darauf zurück, dass 'Ā'īša 'Alī „nie seine Position in der Verleumdungsaffäre“²³⁷ verziehen habe, „und wahrscheinlich verzieh sie ihm ebenso wenig, dass er der Gatte az-Zahrā's“²³⁸ war, der Tochter ihrer Nebenfrau (*bint ḍarratihā*) Ḥadīġa, der ersten Mutter der Gläubigen“²³⁹. Über den Grund, warum diese Passage in der englischen Übersetzung gestrichen wurde, lässt sich nur spekulieren.²⁴⁰ Jedenfalls liegt die kontextlose Reduktion des politischen Engagements von 'Ā'īša auf ihren Seelenhaushalt ganz auf der Linie, die Frau generell als emotionales Wesen zu sehen, selbst und gerade in der Politik. Die Konflikte im Harem des Propheten werden bei Bint aš-Šāṭi' eben nicht als Politik- und Machtfragen behandelt (wie etwa bei Nabia Abbott), sondern nur auf Emotionen, Liebe und Eifersucht zurückgeführt. Elsadda erwähnt zahlreiche Anspielungen Bint aš-Šāṭi's auf 'Ā'īšas „overwhelming jealousy“ und „irresistible desire to monopolize his [Muḥammad's] affections“, übersieht jedoch, dass der von ihr unkritisch zitierte Ansatz Bint aš-Šāṭi's, den Propheten und seine Frauen als menschliche Wesen zu schildern, in Bezug auf die Frauen lediglich bedeutet, die politischen und sexuellen Gefahren weiblicher Macht darzustellen. Zwar ist das Epitheton „the beloved wife of Muḥammad“ in der Kapitelüberschrift der Schlüssel zum Verständnis des Textes,²⁴¹ nicht

²³⁶ Ebd.: 53.

²³⁷ 'Alī soll zu denjenigen gehört haben, die Muḥammad geraten haben sollen, sich von 'Ā'īša zu trennen, weil es noch genug andere Frauen gäbe. Auch Sakākīnī (1947: 54 und 1962a: 68) betrachtete den Ausspruch 'Alīs durchaus als „Keim“ für die Kamelschlacht 30 Jahre später, merkte aber auch an, 'Ā'īša habe den Entschluss, zu kämpfen, nach der Schlacht bereut habe.

²³⁸ Beinamen Fāṭīmas, zur schiitischen Lichtmetaphorik siehe Beinhauer-Köhler 2002.

²³⁹ Bint aš-Šāṭi' 1973: 116 (arabischer Text). Mit dieser Wortwahl wird einerseits der Konflikt 'Ā'īša contra Fāṭīma reproduziert, andererseits wird Ḥadīġa als „Nebenfrau“ zu 'Ā'īša bezeichnet. Indem Bint aš-Šāṭi' den Unterschied zwischen der monogamen und polygynen Phase im Eheleben Muḥammads, der ja mit Ḥadīġa monogam zusammengelebt hatte, aufhebt, legitimiert sie die Vielehe und delegitimiert 'Ā'īša. Die Wortwahl Bint aš-Šāṭi's geht auf den Ausspruch 'Ā'īšas zurück, sie sei auf niemanden so eifersüchtig wie auf Ḥadīġa, weil der Prophet diese auch nach ihrem Tode so sehr schätze, siehe *Ṣaḥīḥ Muslim* IV, 1298 (Nr. 5974).

²⁴⁰ Das Buch wurde in Pakistan publiziert. Vielleicht wollten die Übersetzer ihrer heterogenen Leserschaft die dieser Passage zu entnehmende Schuldzuweisung für den Sunna-Schia-Konflikt ersparen.

²⁴¹ Vgl. Bint aš-Šāṭi' 1971: 55–98 (englische Version).

jedoch wie Elsadda meint, weil es Bint aš-Šāṭiʾ um die Darstellung der Liebe zwischen Muḥammad und seiner „sublime beloved“ geht, sondern weil Bint aš-Šāṭiʾ deutlich machen will, dass es ʿĀʾiṣa immer wieder gelang, Muḥammad um den Finger zu wickeln: „Among the Prophet’s wives, Aisha was the most covetous for his love and contended most fiercely for it.“²⁴² Muḥammads „healthy human instincts“ entpuppen sich damit als nichts weiter als eine menschliche und folgenreiche Schwäche für ʿĀʾiṣa. „Whenever Aishas jealousy became too great, the Prophet still defended her by saying: ‘If she could avoid it, she would not behave so.’“²⁴³ Als Intrigantin und „chief rebel“²⁴⁴ wird sie des „factionalism“²⁴⁵ unter den Prophetenfrauen für schuldig befunden. Begründet wird auch dies mit ihrem rein weiblichen Egoismus, denn sie war

truly feminine and responded to her sentiments quite naturally. Her acute jealousy after all this was only a sign of profound love for her sole husband and a proof to her adherence to him and her irresistible desire to have him for herself.²⁴⁶

In diesen Formulierungen werden die Vorwürfe gegen ʿĀʾiṣa komprimiert zusammengefasst: nachtragender Charakter und Führungsrolle bei der Konfessionsspaltung des Islams. Zudem wird sie gegenüber Ḥadīġa und Fāṭima abgesetzt, wodurch Bint aš-Šāṭiʾ in ihrem eigenen Text die Fraktionsbildung fortsetzt, die sie ʿĀʾiṣa unterstellt und bei ihr anprangert. Dass Bint aš-Šāṭiʾ nach dem Urteil Elsaddas die kulturelle Identität der Musliminnen betonte und eine kritische Distanz zu Prämissen der westlichen Modernität an den Tag legte, relativiert ihren neopatriarchalischen Diskurs nicht. Bint aš-Šāṭiʾ übernahm vielmehr den Part der öffentlich auftretenden, konservativen Frau, die für traditionelle Rollenverteilung und Geschlechterhierarchie plädiert. Dies ist aufgrund ihrer eigenen Biographie verständlich und eröffnete ihr persönliche Freiräume und Karrieremöglichkeiten; denn patriarchalische Systeme bieten systemkonformen Frauen durchaus attraktive Plätze an.

Selbst Ruth Roded muss in einem Artikel von 2006 einräumen, dass die Prophetenfrauen die ihnen von Bint aš-Šāṭiʾ verliehene literarische Stimme eher für „harmful ‘feminine’ purposes“ als für „feminist principles“ nutzen und dass

²⁴² Ebd.: 94.

²⁴³ Ebd.: 93.

²⁴⁴ Ebd.: 94.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd.

Bint aš-Šāṭi's Betonung eines „feminine instinct“ die Frauen zumeist „in the most negative light“ erscheinen lasse. Obwohl Ruth Roded Bint aš-Šāṭi' zugute hält, „a more feminist biography of the Prophet than most of her male contemporaries“²⁴⁷ vorgelegt und die Prophetenfrauen als „empowered women who have been given a voice“ beschrieben zu haben, fällt ihre Schlussbilanz negativ aus:

ʿA'isha ʿAbd al-Rahman does not elicit from the classical Islamic material the positive achievements of these women but rather dwells on the negative side of their domestic life. She uses her literary license to depict them in almost misogynist stereotypes. [...] The popularity of Bint al-Shati's stories of the women in the Prophet's life in the Arab world has an unfortunate outcome. The descriptions of women's vices fit in with stereotypes and conventions that are all too prevalent in this society. The fact that these negative images of women are portrayed by a woman, and an Islamic scholar as well, provides added legitimacy to their validity.²⁴⁸

Diese Bilanz trifft sich mit der Kritik Widād Sakākīnīs, die gewiss nicht nur aus persönlichen Motiven, sondern auch aus Sympathie mit der arabischen Frauenbewegung das Auftreten einer Verfechterin des Neo-Patriarchats als gleichermaßen ärgerliches wie kontraproduktives Phänomen wertete.

²⁴⁷ Zitate hier und im Folgenden: Roded 2006: 65.

²⁴⁸ Ebd.: 65f.

5. Frauen als Objekte am Heiratsmarkt: Damals und heute

Der Bezug zur Gegenwart in den Porträts der Prophetenfrauen ist manifest: Sakākīnī sieht die Frauen nicht als bloße Anhängsel eines Mannes, sondern als Akteurinnen, die mit eigenem kulturellen Kapital ausgestattet sind. Dass sich die Frauenrollen wandelten, gilt nicht nur für die Entstehung des Islams, sondern auch für die Gegenwart, was sich sowohl im Frühislam als auch im 20. Jahrhundert in den sich wandelnden Heiratsstrategien niederschlägt. Legt man die drei Kapitalformen nach Bourdieu zugrunde, so waren in der jeweiligen Vergangenheit (d.h. vor dem Islam und vor dem 20. Jahrhundert) vorwiegend ökonomisches und soziales Kapital ausschlaggebend, während nach Verkündigung des Islams sowie in der Gegenwart Formen kulturellen Kapitals – in Sakākīnīs Worten: die „Vortrefflichkeit“ bei den Prophetenfrauen – eine wichtigere Rolle spielen.

Grundsätzlich liegt die Asymmetrie der Geschlechter auf dem Heiratsmarkt in der Logik der Ökonomie des symbolischen Tausches begründet:²⁴⁹ Die Frauen sind Trägerinnen eines symbolischen Wertes, der sich u.a. auf ihre Abstammung und Verwandtschaft, ihre soziale Stellung, ihre religiösen Verdienste, die Einhaltung männlicher Tugendideale und ihre körperlichen Attribute bezieht. Die männliche Herrschaft zeigt sich darin, dass die Frauen am Heiratsmarkt als Objekte gehandelt werden, deren Wert von den ihnen zugeschriebenen Eigenschaften abhängt. Die männlichen Subjekte können die Frauen als Tauschobjekte eines symbolischen Tausches behandeln, der darauf abzielt, Allianzen zu besiegeln.²⁵⁰ In der traditionellen Logik des asymmetrischen Frauentausches kann der Mann – abhängig von seiner sozialen Position – sein symbolisches Kapital vergrößern, je mehr es ihm gelingt, eine dem herrschenden Tugend- und Schönheitsideal zufolge hochbewertete Frau zu ehelichen.

Sakākīnī stellt die Frauen und Töchter des Propheten nun aber als eigenständige Akteurinnen dar. Sie ist im Wesentlichen an vier Etappen im Leben der Frauen interessiert: Zunächst streicht sie deren frühen Verdienste um den Islam heraus. In der zweiten Etappe wird der Entschluss des Propheten, eine bestimmte Frau zu heiraten, erläutert, wobei sich das Augenmerk auf Anlass, Umstände und

²⁴⁹ Siehe hierzu Bourdieu 1996: 199–203, ders. 2005 : 78–90, 167–176.

²⁵⁰ Bourdieu 1996: 211.

Ziele richtet. Die dritte Etappe dreht sich um die Frage, wie sich die Frau in die Rangordnung unter den Prophetenfrauen einfügt, was sich meist schon an den von Sakākīnī zitierten Aussagen ʿĀʿiṣas über die jeweilige Frau ablesen lässt. Die vierte Etappe besteht in den weiteren Verdiensten der Frauen, ihrem Verhalten nach dem Tode Muḥammads und eventuell auch im Grad der Verehrung, die ihnen nach dem Tode zuteil wird. Die Frauen-Porträts sind vergleichbar mit Heiligen-Geschichten über Bekehrung, Verfolgung, Versuchung, Aufstieg und Verehrung. Jede Prophetenfrau repräsentiert ein anderes Set von Stereotypen und einen etwas anderen Glaubensstypus. Die Sammlung der Lebensläufe stellt somit die Vielfalt von Glaubenskarrieren da, die sich hier nicht so sehr als historische Fakten, sondern vielmehr als literarisch stilisierte und erbauliche Erzählungen auffassen lassen. Die Frauen lassen sich anhand verschiedener Parameter, ihrer Bekehrungsgeschichte und Rangordnung im Harem „typisieren“. Im Machtzentrum des Harems herrscht nach dem Tode Ḥadīḡas²⁵¹ ein Dualismus zwischen der ‚Lieblingsfrau‘ ʿĀʿiṣa, der Tochter des späteren ersten Kalifen Abū Bakr, und den Töchtern Ḥadīḡas (Umm Kulṭūm, Zaynab, Ruqayya), vor allem der ‚Lieblingstochter‘ Fāṭima. Die anderen Ehefrauen lassen sich in Abhängigkeit von ʿĀʿiṣa kategorisieren. Ihre engste Vertraute ist die ihr – als Tochter des späteren zweiten Kalifen ʿUmar – ebenbürtige Ḥafṣa. Als Mitläuferinnen ohne eigene Ambitionen erscheinen die Witwe Sawda al-ʿĀmiriyya, Maymūna Hillāliyya und Zaynab bint Ḥuzayma, ebenso die aus ihrer Ehe gerettete Zaynab bint aḥṣ. Als Widerspenstige ist die stolze Beduinentochter uwayriyya al-Muṣṭaliqiyya porträtiert, ebenso Hind al-Maḥzūmiyya, die aus den Reihen der mekkanischen Feinde, der Sippe Abū aḥls, schon früh zum Islam überlief und als Kämpferin gezeichnet wird, die sich nicht unterkriegen lässt. Ramla as-Sufyāniyya, die Tochter Abū Sufyāns²⁵², eines weiteren mekkanischen Opponenten der Muslime, wird in ihrem Loyalitätskonflikten dargestellt: Als eine der ersten Musliminnen vor der Repression in Mekka nach Abessinien geflohen, symbolisiert sie die vorweggenommene Kapitulation der alten Ordnung, kann aber erst nach der späten Konversion des Vaters

²⁵¹ Ḥadīḡa, mit der Muḥammad in monogamer Ehe zusammenlebte, repräsentiert die loyale Prophetengattin, Mutter seiner Kinder und aufopferungsvolle Geburtshelferin des Islams.

²⁵² Nach der Schlacht von Badr (624 n. Chr.) zum Anführer der Qurayṣ aufgestiegen, zu ihm siehe EI² I, 151 (Montgomery Watt).

(630 n. Chr.) „erhobenen Hauptes und voller Würde“²⁵³ unter den Nebenfrauen auftreten. Als zu Unrecht misstrauisch beäugte Fremde im Kreise der Prophetenfrauen erscheinen die christliche Konkubine Māriya al-Maṣriyya und die zum Islam konvertierte Jüdin Ṣafīyya an-Naḍīriyya.

Zwar handeln diese Frauen unter den Bedingungen der Polygynie und einer patriarchalischen Stammesgesellschaft, also in mehrfacher Abhängigkeit von Männern; feministisch wird diese Darstellung aber dadurch, dass Sakākīnī die Frauen als in ihrem religiösen, sozialen und politischen Umfeld selbstbewusst Handelnde mit eigenem kulturellen Kapital auffasst. Gezeigt wird, wie Frauen in den von ihnen vorgefundenen Verhältnissen unter hohem individuellen Einsatz, teilweise unter Bruch mit den traditionellen Familien- und Stammesbindungen, ihren eigenen Weg zum Islam finden und dafür durch die Ehe mit dem Propheten entlohnt werden. Das Prestige einer Frau hing davon ab, welche Auszeichnungen sie sich in der Auseinandersetzung mit den „Feinden“ des Islams erworben hatte und welchen Nachstellungen und Entbehrungen sie ausgesetzt war. Je höher Entbehrungen und Glaubensfestigkeit, desto höher das Prestige innerhalb der Gemeinschaft. Dass der Prophet seine Frauen im Islam unterrichtet, vermehrt ihr Kapital weiter. Da Muḥammads Hochzeiten zudem als eheliche Zweckbündnisse zur Ausbreitung des Islams interpretiert werden, führt Sakākīnī die Reziprozität der Bewertungskriterien ein: die Ehen mit den Frauen kommen nicht nur wegen *seines* Prestiges zustande, sondern auch wegen des *ihren*. Zahlreiche Anekdoten ermöglichen Sakākīnī den Verweis darauf, wie groß in kritischen Momenten der Einfluss der Frauen auf das Verhalten Muḥammads war.

Um die altarabische Stammesgesellschaft zu überwinden, verhielt sich die islamische Urgemeinde wie ein eigener Stamm – strukturell traditionell, inhaltlich neu: Man heiratete entweder untereinander oder mit der Absicht, andere Sippen an den Islam zu binden. Neben der Abstammung (soziales Kapital), steigerten Glaubensfestigkeit und Wissen um die neue Religion (religiöses, kulturelles Kapital) die Heiratschancen. Typisches Beispiel des frühislamischen Frauentausches sind die Bindungen zwischen Muḥammad und seinen engen Gefährten, den späteren vier „Rechtgeleiteten Kalifen“: Muḥammad ehelichte mit ʿĀʾiša und Ḥafṣa die

²⁵³ Sakākīnī 1962a: 134. Die Eheschließung zwischen Ramla und Muḥammad wird auf das Jahr 628 n. Chr. datiert.

Töchter der ersten beiden Kalifen, Abū Bakr und ʿUmar, während er seine Töchter Ruqayya und Umm Kulthūm nacheinander mit ʿUtmān, dem dritten Kalifen, vermählte und seine Tochter Fāṭima ʿAlī, dem vierten Kalifen, zur Frau gab.

Die Frauen repräsentieren in diesem Kontext mehr als nur Bräute: sie symbolisieren den Neuanfang, denn ohne sie hätte es keine Urgemeinde und auch kein Fortbestehen der Urgemeinde gegeben. Da der Islam auch offenbart wurde, um die altarabische Stammesgesellschaft zu überwinden und durch eine neue Gemeinschaft, die *umma*, zu ersetzen, bildet der Prophetenharem die islamische *umma* ab. Sakākīnīs Buchtitel „Die Mütter der Gläubigen und Töchter des Gesandten Gottes“ verweist – im Gegensatz zu Bint aš-Šāṭi’s „Prophetenfrauen“ – auf dieses symbolische Kapital. Der „Mutter“-Begriff spielt nicht mehr auf die Gebärfunktion und den damit verknüpften Bedeutungen (Fruchtbarkeit, Mütterlichkeit, traditionelle Frauenrolle) an, sondern auf die herausragende soziale Position der Prophetenfrauen auch im übertragenen Sinne (Vortrefflichkeit, Gelehrsamkeit, Selbstbestimmung, Einfluss auf den Propheten), zumal er ʿĀ’iṣa von Muḥammad gerade aufgrund ihres unerfüllten Kinderwunsches verliehen wurde – wie Sakākīnī darlegte²⁵⁴. Die Neubewertung des symbolischen Kapitals von Frauen zeigt sich auch darin, dass Muḥammad lange überlegt haben soll, wem er seine Tochter Fāṭima zur Frau geben sollte, ehe er sich gegen Abū Bakr und ʿUmar, aber für ʿAlī entschied, der seinerseits kaum den Mut aufbrachte, sie anzusprechen.²⁵⁵ Sakākīnī schildert die Episode ausführlich²⁵⁶ und betont dadurch, dass Fāṭimas nicht messbares Ansehen nicht nur aus ihrem Status als Prophetentochter, sondern aus ihren Eigenschaften (Religiosität, Wissen, Barmherzigkeit) resultierte.

Das Ansehen, das die Leuchtende (*az-Zahrāʾ*) genoss, war höher als ihre Brautgabe. Muḥammad untersagte ein Übermaß bezüglich der Brautgabe. Daher verheiratete er seine vortreffliche Tochter für 400 Silberdirham, um den Leuten ein Beispiel dafür zu geben, dass die besten unter den Frauen – diejenigen, die von gutem Charakter und standhaftem Verhalten waren – bei den Männern höher im Kurs standen, als diejenigen, für die eine hohe Brautgabe zu zahlen war.²⁵⁷

Fāṭima gegenüber musste Muḥammad die Wahl des Bräutigams dennoch rechtfertigen: „Dein Gatte ist der beste meines Volkes (*ḥayr ahlī*)“.²⁵⁸ Dieser Satz lässt

²⁵⁴ Sakākīnī 1947: 47f. und 1962a: 59–61.

²⁵⁵ Siehe auch Klemm 2002: 56.f., Kashani-Sabet 2005: 7 und 17f.

²⁵⁶ Sakākīnī 1947: 23–26 und 1962a: 192–195.

²⁵⁷ Sakākīnī 1947: 25 und 1962a: 194.

²⁵⁸ Sakākīnī 1947: 26 und 1962a: 195.

durchaus auch so verstehen, dass er zwar der beste, für sie aber gerade gut genug war.

Die Konflikte im Harem des Propheten können als Ausdruck sozialer Kämpfe, Machtverteilungsprozesse und Legitimationskreisläufe aufgefasst werden. Es geht hierbei nicht um die traditionelle islamische Leseweise, die sich in den Texten Bint aš-Šāṭi's widerspiegelt, derzufolge die Ehefrauen dem Propheten das Leben schwermachten. Sakākīnī versucht vielmehr in jeder Biographie, die jeweilige Disposition, Motivation und Position der Frauen und die hinter ihren Konflikt- oder Konfliktvermeidungsstrategien vermutete Psychologie sichtbar zu machen. Die Kämpfe einer Prophetenfrau um Anerkennung gleichen den Kämpfen der von ihr vertretenen Gruppe in der *umma*; der Harem der Prophetenfrauen bildet nicht nur die Gemeinde, sondern auch ihre inneren Konflikte *en miniature* ab. Dadurch treten die Frauen als Akteurinnen in einem Machtfeld auf, indem sie sowohl individuelle als auch sozial prädestinierte Konflikte austragen. Die zunehmende Zahl von Ehefrauen symbolisiert das Anwachsen der islamischen Gemeinde, der sich immer mehr Individuen und Stämme anschließen. In dem Maße, wie die Umgebung der islamischen Gemeinde schrumpft, weil diese sich immer mehr Gruppen einverleibt, nehmen die äußeren Konflikte ab, während die internen zunehmen. Die Vielehe kann in diesem Kontext als Konfliktlösungsmodell angesehen werden, weil durch die Heirat mit Repräsentantinnen neu hinzukommender Gruppen interne Konflikte beschwichtigt werden sollen. In diesem Sinne unterliegt Sakākīnīs Werk der Subtext, die Frauen als „politisch“ Handelnde zu begreifen, die ihre eigenen Interessen vom jeweiligen Standpunkt aus in Konkurrenz zueinander verfolgen, ohne das Wohl der Gemeinschaft aus den Augen zu verlieren. Dies stellt einen deutlichen Gegenentwurf zum Bild der entweder treu sorgenden oder intriganten Propheten-Hausfrau dar.

Die Parallelen zum 20. Jahrhundert liegen im steigenden kulturellen Kapital von Frauen, in der allmählichen Veränderung der traditionellen Heiratsstrategien und in einer zunehmenden sozialen Mobilität. Da die Schulbildung für Mädchen²⁵⁹ und die Berufstätigkeit von Frauen außerhalb der eigenen vier Wände zu-

²⁵⁹ Zur damaligen Diskussion darüber, ob Frauen Lesen und Schreiben lernen sollten siehe Ende 1994.

nahmen, wandelte sich die Struktur des Heiratsmarktes in den arabischen Gesellschaften von einem rein protektionistischen System hin zu einem System, das auch Merkmale des freien Tausches inkorporierte.²⁶⁰ Die traditionelle, sozial endogame Heiratsstrategie basierte darauf, dass die Bewertungskriterien einheitlich waren und die Gesellschaft in der Bewertung der symbolischen Kapitalformen ihrer Mitglieder mit sich selbst übereinstimmte; in Bezug auf die Frauen schlug sich dies in einem einheitlichen Frauenideal nieder. Mit der neuen Betonung von Mädchenbildung und Frauenarbeit zerbrach diese Einheit jedoch, und die Heiratsstrategien wurden in zunehmendem Maße zweigleisig. Die Gesellschaft begann, die Partner für Töchter und für Söhne nach unterschiedlichen Maßstäben zu bewerten und auszuwählen. Familien des gleichen sozialen Milieus sorgten sich um eine gute Bildung für ihre Töchter und wünschten sich einen gebildeten Schwiegersohn, bevorzugten aber für ihre Söhne weiterhin eine traditionelle, nicht berufstätige Hausfrau. Verlierer dieser Neubewertung waren nicht nur weniger gebildete Männer, sondern vor allem die gebildeten Töchter sozial aufstrebender Gruppen, weil sie nun oftmals keinen adäquaten Partner fanden und in eine Heirat mit Männern einwilligen mussten, die über hohes ökonomisches Kapital verfügten, ihre Partnerinnen aber nicht als gleichberechtigt ansahen und deren Freiheiten beschnitten.

Dieses Problem schärfte nicht nur das feministische Bewusstsein für die Geschlechter-Hierarchie und die Beschränkungen weiblichen Lebens, sondern war ein fundamentales Problem gerade auch im Leben feministischer Aktivistinnen der Pionier-Generation.²⁶¹ So stellte zum Beispiel Hind Nawfal, die 1882 in Alexandria (Ägypten) die erste Frauen-Zeitschrift *al-Fatāt* („Die junge Frau“) in der arabischen Welt herausgab, das Erscheinen der Zeitschrift unter Bedauern und mit Verweis auf ihre Heirat ein.²⁶² Bei einigen bekannten Frauenrechtlerinnen – ‘Ā’iša Taymūr, Warda Yāziġī, Hudā Ša’rāwī – war der Tod des Ehemanns eine Vorbedingung, die ihr öffentliches Wirken ermöglichte oder zumindest erleichterte.²⁶³ Verließen die Frauen die Domäne des Haushaltes, um als Verlegerin, Juris-

²⁶⁰ Vgl. Bourdieus Analyse zur Veränderung des Heiratsverhaltens im ländlichen Frankreich in Bourdieu/Wacquant 1996: 202f.

²⁶¹ Siehe hier und im folgenden Zeidan 1995: 81ff.

²⁶² Siehe zu ihr auch Sakākīnī 1986: 160f.

²⁶³ Ebd.

tin oder Universitäts-Dozentin zu arbeiten, hatten sie in jedem Fall mit Belästigungen von Männern zu rechnen.²⁶⁴ Wenn sie sich nicht in ein traditionelles Rollenbild fügen wollten und bewusst nicht heirateten – wie beispielsweise Mayy Ziyāda, Māry ‘Ağamī und Nabawiyya Mūsā –, so blieb ihnen als alleinstehenden Frauen gelegentlich der Zutritt zu öffentlichen Räumen verwehrt, und sie unterlagen Reisebeschränkungen;²⁶⁵ doch betrachteten sie das Ledigbleiben offenbar als das geringere von zwei Übeln. Schriftstellerinnen, die heirateten, waren mit der Schwierigkeit konfrontiert, sich dem Rollenverständnis des Ehemannes anpassen zu müssen, und wurden oft wieder geschieden, was zur damaligen Zeit – vor allem für Christinnen (Hanā Kasbānī Kūrānī, Salmā Ṣāyiğ und Ḥabbūba Ḥaddād)²⁶⁶ – sozial als völlig inakzeptabel galt; auch Sīzā Nabarāwī, eine Vertraute Hudā Ṣa‘rāwīs, wurde nach vier Jahren geschieden. Malak Ḥifnī Nāṣif und Zaynab Fawwāz hingegen mussten die Polygynie ihres Mannes erdulden. Auch Nazīra Zayn ad-Dīn kam nicht in den Genuss der Freiheit, für die sie sich in ihren beiden Werken (1928/29) im Alter von kaum 20 Jahren so forsch eingesetzt hatte. Aufgewachsen in einer liberalen drusischen Familie und schon in jungen Jahren frauenpolitisch ungemein aktiv, veröffentlichte sie nach dem Skandal nichts mehr und willigte 1938 in die Heirat mit einem Mann ein, der jedes weitere Engagement von ihr, abgesehen vom Haushalt und der Kindererziehung, unterband.²⁶⁷

Die divergierenden Heiratsstrategien sind bis zum heutigen Tage begleitet von zwei Arten von Sexualmoral und Verhaltensweisen für die Söhne und Töchter vor der Ehe: Während es für Söhne durchaus akzeptabel ist, sich vor der Ehe heimlich mit Frauen zu treffen, ist dies Töchtern streng verboten. Die Männer verbieten ihren Töchtern oder Schwestern die eigene Handlungsweise. Auch nach der Ehe divergiert das Verhalten je nach Geschlecht: Ṣa‘bān berichtet, in ihrem Dorf gebe es keinen einzigen unverheirateten Witwer, aber eine Reihe von Wit-

²⁶⁴ Suhayr al-Qalamāwī, die erste Ägypterin, die an der Universität Kairo lehrte, und Fāṭima al-Yūsuf, die erste Verlegerin Ägyptens, beklagten übereinstimmend, dass sie wegen des männlichen Verhaltens ihnen gegenüber ihr Frausein als größte Schwierigkeit in ihrem Leben empfanden, siehe Zeidan 1995: 84.

²⁶⁵ Mayy Ziyāda etwa beschwerte sich gegenüber dem in den USA weilenden Amīn Rayhānī, wäre sie ein Mann, würde sie jedes Jahr mindestens vier Monate verreisen, aber als Frau müsse sie sich mit dem Aufenthalt in Ägypten und Syrien begnügen, siehe Zeidan 1995: 82.

²⁶⁶ Zeidan 1995: 83.

²⁶⁷ awharī 2007: 66 und 68, Ḥalw 2007. Die Behauptung Zeidans (1999: 321), sie habe das Schreiben mit dem Tod ihres Vaters eingestellt, erscheint unglaubwürdig, weil das erst im Jahre 1954 gewesen wäre.

wen, die nicht mehr heiraten wollten.²⁶⁸ Maqbūla Šalaq, die 1921 die erste Universitätsstudentin Syriens war, erklärte im Interview:

What men say publicly in their lectures and meetings in connection with women's liberation is in most cases quite different from what they actually practise at home with their sisters and wives. A Syrian author whose writings I came to admire a lot once said to me he wouldn't marry an educated woman; he would marry a 14-year-old-girl who served him, looked after him properly and didn't discuss things with him. And he did just that.²⁶⁹

In einem Aufsatz über die „multiple Persönlichkeit“ (*ta'addud aš-šaḥṣiyya*)²⁷⁰ setzte sich auch Widād Sakākīnī mit solchen Widersprüchlichkeiten auseinander. Als Beispiele führt sie einen Dichter an, der die Frau am meisten geringschätze, wegen ihr aber am stärksten den Verstand verliere, sowie einen Schriftsteller, der die Misere der Gesellschaft trefflich analysiere, sobald er aber die Feder aus der Hand lege, sich wie die breite Masse verhalte und seinen Familienangehörigen das Leben zur Hölle mache. In *Fattiš 'an ar-raḡul* („Such den Mann“) kehrte sie das „Cherchez-la-femme“-Motiv um, indem sie die traditionelle Rollenverständnis kritisierte, nach der die Ehre des Mannes vom Verhalten der ihm ‚zugehörigen‘ Frauen (Schwester, Tochter, Ehefrau) abhängig ist, woraus sich sein Anspruch auf Kontrolle und die Pflicht der Frauen zum Gehorsam herleiten.²⁷¹ Sie wies ironisch auf den patriarchalischen Grundwiderspruch hin, dass die Männer die Frauen für alle Übel verantwortlich machten, obwohl sie es doch sind, die die Kontrolle beanspruchen und ausüben.²⁷² In dem Sammelband *Suṭūr tataḡāwab* kritisierte Sakākīnī die ungleiche Machtverteilung zwischen Männern und Frauen,²⁷³ indem sie Modelle aus der Politik auf die Privatsphäre übertrug und folgerte, in den Familien finde sich so manches, vor allem Tyrannisches, aber kaum Demokratisches. Das Bedrückende sei, dass der Mann „die unumschränkte Befehlsgewalt“ (*lahū l-amr wa-n-nahy*) ausübe und sich in jede Kleinigkeit einmische, sogar in speziell weibliche Angelegenheiten, von denen er keine Ahnung habe.

²⁶⁸ Shaaban 1988b: 12.

²⁶⁹ Ebd.: 44.

²⁷⁰ Sakākīnī 1987: 161–164.

²⁷¹ Sakākīnī 1989: 147–152. Im traditionellen Ehrverständnis liegt der Unterschied zwischen den Geschlechtern darin, dass der Mann einen Körper *hat* (über den er frei verfügen kann), die Frau aber ein Körper *ist* (der ihr selbst nicht zur freien Verfügung steht), weshalb sich der Mann im Allgemeinen auch einen sexuellen Fehltritt leisten kann, die Frau hingegen nicht.

²⁷² Ebd.: 149.

²⁷³ Sakākīnī 1987: 146–150

6. Sakākīnīs Ausweg: Die Flucht vor dem Fluch des Geschlechts

Die Problematik des sich wandelnden Heiratsmarktes entfaltet Sakākīnī variantenreich in ihren Kurzgeschichten: Oftmals gibt es kein gutes Ende für gebildete, künstlerisch begabte Frauen, da ihnen die traditionellen Strukturen, verschlagene Mütter²⁷⁴ und konservative Männer das Leben schwer machen. Kritik übt Sakākīnī dabei vor allem an Schönheitsidealen und Ehrbegriffen. Denn sobald Frauen primär als Körper wahrgenommen werden, ist die Zuschreibung von Schönheit ein zentraler sozialer Akt, der neben der Herkunft aus gutem Hause über die Heiratschancen entscheidet.²⁷⁵

Die Bedeutung des Themas zeigt sich darin, dass Sakākīnī mit der Kurzgeschichte *Hāğir al-Ānis* („Die Jungfrau Hāğir“)²⁷⁶ ihre erste Kurzgeschichten-Sammlung *Marāyā n-nās* eröffnet. Die Geschichte handelt von der scharfsinnigen Hāğir, die mehr Bildung erworben hat als ihre Schwestern und Altersgenossinnen, aber die fehlende Schönheit ihres Gesichts treibt sie in eine persönliche Krise und verhindert, dass sie heiraten und Mutter werden kann. Sie schwankt zwischen Selbstbewusstsein, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. Schon als sie heranwächst, bemerkt sie die Diskriminierung von Seiten ihrer Eltern zugunsten ihrer beiden hübscheren Schwestern; so lässt die Mutter Hāğir, als ginge diese das Thema nichts an, die Braut-Ausstattung der jüngeren Schwestern vorbereiten. Hāğir zieht sich in sich zurück, da sie sich von den anderen nicht verstanden fühlt, hin- und hergerissen zwischen ihren Träumen und der Realität, die ihr eine Enttäuschung nach der anderen bereitet. Neid und Eifersucht zerfressen ihre Seele und sie verflucht die Schönheit, die auf ihre Schwestern verteilt wurde. Selbst ihren Namen „Hāğir“ (etwa: die sich Fernhaltende) verflucht sie, da ihre Schwestern Su‘ād (Glückliche) und Malīḥa (Hübsche) heißen. Wenn sie alleine ist,

²⁷⁴ Siehe den Roman *al-Ḥubb al-muḥarram* (Sakākīnī 1954), in dem die Mutter das Eheglück der Tochter durch die falsche Aussage verhindert, dass der Mann, den sie liebt, ihr „Milchbruder“ sei. Kinder, die von der gleichen Amme gestillt werden, werden im Islam wie enge leibliche Verwandte behandelt, für die ein Heiratsverbot gilt.

²⁷⁵ Zum „weiblichen Sein als Wahrgenommen-Sein“ siehe Bourdieu 2005: 112–121. Die soziale Vorstellung vom Körper unterwirft Frauen bestimmten Schönheitsidealen, die sie verinnerlichen, indem sie unter Einsatz der verfügbaren Mittel – Kosmetik, Diät, Mode, Schönheitsoperation – ihre Chancen am Heiratsmarkt zu wahren oder zu verbessert versuchen.

²⁷⁶ Sakākīnī 1945: 11–27. Zu Inhalt und Interpretation siehe auch Ša‘bān 1988a: 113ff. und Ottoson Bitar 2005: 133–137 sowie ‘Id 2008: 37, die die Geschichte als Reaktion auf die „oppressive, male-dominated society“ auffasst.

denkt sie über ihr Schicksal nach und kommt zu dem Schluss, dass es „in der Welt weder Gerechtigkeit noch gerechte Behandlung gibt“ (*laysa fī d-dunyā ‘adl wa-lā inṣāf*). Als sie schließlich Lehrerin wird, empfindet sie Neid auf schöne Schülerinnen und schlägt sie gelegentlich.

Die Umkehrung des Bewertungs- und Heiratsschemas führt Sakākīnī in der Erzählung *at-Timtāl al-mutallat* (Das dreifache Denkmal, 1955) exemplarisch vor.²⁷⁷ In der Geschichte trennt sich der Pascha von seiner Frau, um die gebildete, aber arme Erzieherin seiner Tochter zu heiraten. Die beiden Frauen werden nicht nur als Gegenspielerin um die Gunst eines Mannes dargestellt, sondern an ihrem Beispiel wird ein Ringen um verschiedene Formen symbolischen Kapitals thematisiert.²⁷⁸ Die Erzieherin²⁷⁹ Nabawiyya wird als eigenständige Frau gezeichnet, die ihr Leben in die Hand nimmt und sich für das Wohl des Landes interessiert. Das Kind, um das sie sich kümmert, liebt Nabawiyya mehr als ihre Mutter. Die Mutter wird oft nur mit dem osmanischen Begriff *al-Hānim* (türk. hanım: Frau) bezeichnet. Sie wird als Teil der oberflächlich „europäisierten“ Elite beschrieben, als Madame der Salons und feinen Gesellschaften, die einen dekadenten Lebensstil pflegt. Da sie als emotional, intellektuell und kulturell leer geschildert wird, ist wenig verwunderlich, dass sie nichts von den Problemen des eigenen Landes versteht und diesem untreu ist, sondern letztlich auch den eigenen Mann hintergeht. Die Kurzgeschichte soll zeigen, dass eine arme, aber gebildete Frau Verantwortung für Kind, Familie und Nation übernimmt und die moralische Elite darstellt, während eine Frau der sozialen und ökonomischen Elite nur egoistisch handelt. Das symbolische Kapital der gebildeten Frau wird in der Erzählung höher bewertet als das der Elite-Frau. Die Lösung des Konflikts besteht in dieser Kurzgeschichte darin, dass der Mann ungeachtet der sozialen Barrieren die Lehrerin heiratet. In dieser Kurzgeschichte gelingt die Aussöhnung von Feminismus, Klassenlage und Nationalismus.

In vielen Kurzgeschichten gibt es jedoch vor allem für künstlerisch begabte Frauen keine Aussicht auf glückliche Familien- oder Paar-Beziehungen. In

²⁷⁷ Sakākīnī 1962c: 5–72; zur Interpretation siehe Ša‘bān 1988a: 125–129.

²⁷⁸ Dies ist auch die Auffassung von Ša‘bān 1988a: 126f.

²⁷⁹ Dass sie von Beruf Lehrerin ist, ist ebenfalls kein Zufall, denn die meisten Frauenrechtlerinnen arbeiteten im Lehrberuf, da sich hier die meisten Stellen für Frauen boten.

al-‘Ūd al-maṣḥūr („Der verhexte ‘Ūd“)²⁸⁰ aus der Kurzgeschichten-Sammlung *Sitār marfū‘* (Gelüftete Schleier, 1955) verschreibt sich eine talentierte Frau ganz ihrer Kunst. Aber ihre Familie verheiratet sie gegen ihren Willen, um sie von ihrer „Krankheit“ für die Musik zu heilen. Der Ehemann erträgt ihre Musik nicht und zerbricht ihren ‘Ūd. Da sie mit Selbstmord droht, wenn er sich nicht von ihr scheiden lässt, trennt er sich ohne Reue von ihr. Daraufhin lebt sie, des Innersten beraubt, verwirrt und zerstreut weiter. In der Kurzgeschichte *Šayḥa ‘Aṭiyya*²⁸¹ brennt die Tochter mit dem Nachbarssohn durch, um Sängerin zu werden, und bricht dadurch mit ihrer Mutter, einer angesehenen und frommen Frau im Viertel.

In *Talāqī l-fann* („Begegnung der Kunst“)²⁸² beschließen die begabte Schülerin Bahiyya und ihr Musiklehrer Fāris Effendī, sich nur als Künstler, nicht als Partner zu treffen, weil sie verschiedenen sozialen Klassen angehören. Sie vereinbaren, dass allein die Kunst sie vereinen solle. Nach einer fehlgeschlagenen Ehe mit einem Mann aus reichem Haus – sie ist offenbar unfähig, Kinder zu bekommen – fängt Bahiyya auf diese Weise wieder an zu musizieren und kann die traditionelle Rolle als Ehefrau und Mutter hinter sich lassen.

In *Waswās* („Versuchung“)²⁸³ zieht die Malerin Tuhānī ihre Kunst allem „Weltlichen“ vor und lebt in vollständiger Hingabe an die Malerei. Zwei Faktoren erschweren ihr die Arbeit: Die eigene Verzweiflung, ihre künstlerischen Ziele zu verwirklichen, und der Wunsch, mit der Kunst Erfolg zu haben. Eines Tages malt sie ein Porträt ihrer Freundin, das deren seltsamen Charakter enthüllt, eine Mischung aus Schönheit, Depression und Widerwillen. Die Freundin zerreißt das Bild, als die Malerin gegangen ist, doch der Malerin wird klar, dass Kunst eine stärkere Kraft ist als Freundschaft und dass sie sich darin nur ausdrücken kann, wenn sie nicht auf soziale Konventionen und Erfolgsaussichten Rücksicht nimmt.

Die schärfste Kritik an den traditionellen Schönheitsidealen und Ehrbegriffen formulierte Sakākīnī in ihrem ersten Roman *Arwā bint al-ḥuṭūb*²⁸⁴ („Arwā, Tochter der Schicksalsschläge“, 1949). Nach ihren eigenen Worten konzipierte sie

²⁸⁰ Zu Inhalt und Interpretation siehe Ša‘bān 1988a: 123f.

²⁸¹ Sakākīnī 1945: 29–36, dies. 1962c: 73–79, sowie 1978: 107–113.

²⁸² Sakākīnī 1962c: 80–87, siehe zum Inhalt auch Ša‘bān 1988a: 130f.

²⁸³ Siehe zum Inhalt Ša‘bān 1988a: 121–123.

²⁸⁴ Zur Interpretation siehe Ša‘bān 1988a: 133–138. Es sei darauf hingewiesen, dass der Singular *ḥaṭb* morphologisch sowohl ein „Unglück“ als auch das „Brautwerben“ des Mannes bezeichnen kann.

den Roman nicht nur, um die Ungerechtigkeiten, die den Frauen über alle Jahrhunderte hinweg widerfahren, darzustellen,²⁸⁵ sondern auch aufgrund der misogynen Reaktionen männlicher Literaten auf die Emanzipationsbewegung in den 1930er und 1940er Jahren, als

die arabische Frau aus ihrer Trägheit erhob und sich bildete, Fortschritte machte, in die Universität eintrat und sich am Dienst an der Gesellschaft beteiligte und dennoch (weiterhin) des Unvermögens und der Rückständigkeit beschuldigt und so dargestellt wurde, als ob sie weder Talent noch Tugend hätte.²⁸⁶

Das mannigfaltige Unglück – von der falschen Anklage des Ehebruchs über die Steinigung, die sie durch Zufall überlebt, bis hin zur Versklavung –, das Arwā in Gestalt verschiedener Männer widerfährt, resultiert aus ihrer Weiblichkeit und Schönheit, so dass sie wünscht, Gott hätte sie hässlich erschaffen. Für die von den Männern auf ihre Körperlichkeit reduzierte Frau skizzierte Sakākīnī als Ausweg nun nicht mehr Liebe oder Ehe – ob glücklich, unglücklich oder unmöglich –, sondern sie eröffnete ihr eine andere Fluchtmöglichkeit aus der patriarchalischen Gesellschaft, nämlich diejenige in die Spiritualität. Mit der Wendung, dass die Heldin des Romans nach vielen Wechselfällen zur Heiligen und Asketin mutiert, ist nicht ausschließlich eine religiöse Versenkung in einem wörtlichen Sinn gemeint, sondern die Hingabe an etwas Höheres, Geistiges oder Spirituelles. Bereits in ihren autobiographischen Notizen *Šaqīqat nafsī* („Meine Seelenschwester“)²⁸⁷ verglich Sakākīnī die Versenkung in die Literatur mit der mystischen Erfahrung im Sufismus. Als Grundmodell für die Arwā-Erzählung lässt sich die Heiligenvita der Liebesmystikerin Rābi‘a al-‘Adawīyya²⁸⁸ lesen,²⁸⁹ über die Sakākīnī Artikel und eine Biographie verfasste,²⁹⁰ wobei sie eine kritische Distanz zu Rābi‘as mystischer Versenkung beibehielt: Rābi‘a verliert ihren Mann, wird versklavt und kann sich durch die Gründung einer neuen mystischen Bewegung aus ihrer traditionellen Frauenrolle befreien. Da die Hingabe an etwas Höheres für die Frau erst außerhalb der patriarchalischen Gesellschaft möglich wird, liegt der Sinn der Fluchtbewegung nicht in der Hingabe an sich, sondern in der Flucht vor der Ge-

²⁸⁵ Sakākīnī 1981: 207–213.

²⁸⁶ Ebd.: 209.

²⁸⁷ Sakākīnī 1945: 127–135.

²⁸⁸ Zu ihr siehe EI² VIII, 354 (Margaret Smith).

²⁸⁹ Dieser Ansicht sind auch Ša‘bān 1988a: 135 und undī 1961: 800.

²⁹⁰ Sakākīnī 1987: 139–145, dies. ³1994 sowie die englische Übersetzung (dies. 1982).

sellschaft und der Reduktion auf die Körperlichkeit,²⁹¹ weil erst die Flucht die Hingabe an etwas Selbstbestimmtes möglich macht. Im Interview erklärte Sakākīnī zu dem von ihr häufig gebrauchten Motiv:

Mein Versuch, die Frauen der Obhut Gottes, des Erhabenen, anzuvertrauen, geschieht angesichts all des Unrechts (*zulm*), all der Ungerechtigkeit (*ʿasf*) und all der Bedrückung (*ḡawr*), der sich die Frauen durch die Gesellschaft ausgesetzt sehen, sowie angesichts der Herrschaft der Gewohnheiten und blinden Sitten, die die Frauen in dem meisten Fällen daran hindern, ihre mindesten Rechte wahrzunehmen, und die den Geist und die Fähigkeiten der Frauen unterdrücken und verhindern, dass sich die in ihrer Seele verborgenen Seiten der Aufgeschlossenheit und des Bewusstseins offenbaren können, um sie vor den eigenen Fehlern zu bewahren sowie vor dem, wozu ihre Gesellschaft sie treibt. [...] Alle Heldinnen meiner Erzählungen zeigten diese Reaktion in ihrer Ausrichtung auf Gott, den Erhabenen, damit er sie angesichts des Unrechts gerecht behandle (*li-yunṣifahunna*). Sie unternahmen nie irgendwelche Schritte, um sich am Mann und der Gesellschaft zu rächen. Obwohl diese ihre Ehre und ihren Stolz (*kibriyāʿ*) verletzen und ihre Seelen in den fortwährenden Fluch des Geschlechts stürzen, der ihr Leben verfolgt, begnügen sie sich mit der Rückkehr in die Obhut Gottes.²⁹²

Das Fluchtmotiv stellt eine Aneignung des *ʿudrī*-Narrativs²⁹³ aus der klassischen arabischen Literatur dar, in dem ein Protagonist aus enttäuschter Liebe stufenweise von der platonischen Liebe (*al-ḥubb al-ʿudrī*) bis hin zur Weltansagung gelangt. In der feministischen Umschreibung dieses Narrativs entspringt die Weltabkehr den Enttäuschungen über die patriarchalische Gesellschaft und transportiert damit einen gesellschaftskritischen Impuls, der gleichwohl Anlass zu dem Missverständnis bietet, Sakākīnī fasse die Frauen als bloße Opfer auf.²⁹⁴ In den Texten Sakākīnīs kommt freilich zum Ausdruck, dass Bildung, kulturelle Aktivitäten und künstlerisches Talent – nicht mehr alleine körperliche Schönheit – in zunehmendem Maße die Schlüssel zum persönlichen Glück von Frauen wer-

²⁹¹ Vgl. auch Malti-Douglas (1991: 8), die auf den Zusammenhang von Körperlichkeit und Transzendierung hingewiesen hat. Demnach spricht die Frau in den klassischen arabischen Texten *durch* ihren Körper, in den modernen Texten *als Reaktion* auf diese weibliche Körperlichkeit. Die modernen arabischen Schriftstellerinnen müssen sich durch den Komplex vererbter Werte hindurcharbeiten, selbst wenn sie diese Werte untergraben wollen. Daher bleibt für Frauen die Welt zunächst an den Körper gekettet, selbst wenn eine Schriftstellerin gerade dies kritisiert: „The woman Arab writer of the late twentieth century achieves her literary voice, but she too must do so through the body.“

²⁹² Zeitungsinterview mit Sakākīnī 1990.

²⁹³ Siehe Leder 2004a und 2004b. Das klassische *ʿudrī*-Narrativ wird aus männlicher Sicht und ohne gesellschaftskritische Absicht erzählt.

²⁹⁴ Die linke Literaturkritikerin Yumna al-ʿId (2008: 22) fasst die Aussage des Arwā-Romans wohl als konservativ auf und urteilt: „The novel stands in stark contrast to women’s struggle in Lebanon to change the predominantly masculine collective consciousness.“ Zur männlichen Kritik am Arwā-Roman siehe Anm. 70.

den.²⁹⁵ Da sich Frauen mit hohem kulturellem Kapital nicht mehr in eine traditionelle Rolle einfügen wollen, ihre künstlerischen Ambitionen aber auch nicht ohne Widerstände verwirklichen können, bleiben sie in einem unsicheren Zwischenbereich gefangen, in dem die Entfremdung von den vorherrschenden gesellschaftlichen Normen, Traditionen und Tabus offenbar wird. Sakākīnī ist daran interessiert zu zeigen, wie schwer es den Frauen aus psychologischen und sozialen Gründen fällt, ihre Träume zu verwirklichen: einerseits weil sie selbst bestimmte soziale Normen und Tabus verinnerlicht haben; andererseits weil sie unter den Beschränkungen und der fehlenden Anerkennung durch die Gesellschaft leiden, sei es im Beruf oder in der Kunst, sei es auf dem Heiratsmarkt. Die Darstellung gescheiterter Liebesbeziehungen fungiert als Metapher der „Trauer“²⁹⁶ über diesen sowohl selbst- als auch fremdverschuldeten Zustand, wobei wiederum nur die Kunst bleibt – die Feder oder der Pinsel als einziger Freund –, um diese Trauer als Gesellschaftskritik zu artikulieren (nach Freud: „zu sublimieren“), weil ein unmittelbares *Sprechen* über die Tabus als nahezu unmöglich erscheint.²⁹⁷ Als Ausweg bietet sich den Frauen daher die Flucht vor dem Fluch ihres Geschlechts in Kunst, Spiritualität oder Religion an.

An diesem Punkt schließt sich der Kreis zu Sakākīnīs Darstellung der Prophetenfrauen: Weil bei diesen die Hingabe an einen Mann, den Propheten und den Islam in eins fallen, haben sie keine Flucht aus der patriarchalischen Welt nötig, denn als vortreffliche und sozial anerkannte Frauen konnten sie ihre Bestimmung sowohl im Harem als auch in der frühislamischen Gemeinde erfüllen; den Frauen der Gegenwart hingegen scheinen die Wege versperrt zu sein (nicht selten auch unter Verweis auf Normen und Werte ‚des‘ Islams). Es dürfte an diesem zwischen den Zeilen gezogenen Vergleich zwischen idealisierter Vergangenheit und aktuellen Realität gelegen haben, dass Sakākīnī die Auseinandersetzung mit Bint aš-Šāṭi’ so wichtig war, dass sie immer wieder darauf zurückkam.

²⁹⁵ Vgl. auch die Analyse Ḥammūds 2002: 18–20 und 150.

²⁹⁶ Ḥammud 2002: 150.

²⁹⁷ Ḥammud (ebd.: 20) schreibt zu dieser selbstreflexiven Tendenz über die Möglichkeit/Unmöglichkeit des Schreibens/Sprechens bei Sakākīnī und anderen Schriftstellerinnen: „Es scheint uns, dass die Liebeserklärung selbst auf dem Wege des Schreibens noch immer ein Teil der Tabus für die Frauen ist. Trotzdem bleibt es für die Frauen leichter, zu schreiben als die Sprache der Liebe zu sprechen, während andere ihr zuhören. Das geschriebene Wort der Liebe liegt der Heimlichkeit näher und ist (damit) sicherer.“

Resümee: Bedingungen und Möglichkeiten feministischer Kritik

Sakākīnīs Werk über die Prophetenfrauen ist im Gegensatz zu Bint aš-Šāṭī's Schriften kaum bekannt; auch Sakākīnīs andere Werke gehören weder in Syrien noch im Libanon zum literarischen Kanon. Auf Arabisch gibt es keine umfassende Studie²⁹⁸ zu Sakākīnī, und auch im Westen blieb sie bis auf die literaturwissenschaftliche Arbeit von Ottoson Bitar (2005) bisher unberücksichtigt. In Literaturlexika sowie in Zeitschriften-Artikeln wird sie in der Regel als frühe Schriftstellerin und Essayistin gewürdigt,²⁹⁹ aber nur Buṭayna Ša'bān (1988a, 1989) bemühte sich, Sakākīnīs Vorreiterrolle als feministische Autorin herauszuarbeiten. Dass sich die von Sakākīnī vorgelegte feministische Interpretationsweise weder im allgemeinen noch in Bezug auf die Prophetenfrauen etablieren konnte, lag indes nicht an schwachen Argumenten oder fehlenden Diskursstrategien³⁰⁰, sondern daran, dass sie übermächtige Kräfte herausforderte: Den religiösen Institutionen ist es – mit Hilfe Bint aš-Šāṭī's – gelungen, die Deutungsmacht über die Prophetenfrauen erneut zu monopolisieren, nachdem diese durch Sakākīnīs unorthodoxe Lesart herausgefordert worden war. Die Kontroverse zwischen den beiden Autorinnen ist daher nicht als individuelle Polemik oder als Aufeinandertreffen verschiedener ‚Diskurse‘ zu verstehen, sondern bildet Probleme struktureller und symbolischer Gewalt ab. Dass nun Ottoson Bitar ausgerechnet bei Sakākīnī misogynie Untertöne feststellt,³⁰¹ während sich gleich zwei Studien darum bemühen, bei Bint aš-Šāṭī's „Prophetenfrauen“ einen geschlechterbewussten Subtext heraus-

²⁹⁸ Abgesehen von der unveröffentlichten Magisterarbeit von Šu'ayb 1987.

²⁹⁹ Ashour/Ghazoul/Reda-Mekdashī 2008: 478, Aštar 2002; Campbell II, 1996; Fattūh 1964, 1992 und 1994; Filasṭīn 1995; undī 1961; Ḥammūd 2002: 14–23; Ḥaṭīb 1975/76; Ḥulūšī 1994; Kayyālī 1968; Sawāfirī 1979; Sibā'ī 1957; *al-Uṣbū' al-Adabī* 1989; Yārid/Baiyūmī 2000; Yūsif 1999.

³⁰⁰ Badran (2001) begrüßt die „Vermischung“ säkularer und islamischer Diskurse, die sie in den 1990er Jahren beobachtet hat, weil sie ihrer Ansicht nach einen neuen Weg eröffnet, die Emanzipation auch islamisch abzusichern.

³⁰¹ Ottoson Bitar glaubt, bei Sakākīnī „many misogynic themes and images“ (Ottoson Bitar 2005: 15f. sowie 54f., 81, 118) nachweisen zu können, und meint, damit habe sich Sakākīnī die Aufnahme ins literarische Establishment erkaufte (ebd.: 200). Möglicherweise rührt dieses Fehlurteil daher, dass Sakākīnī ihre Frauenfiguren in der Regel nicht idealisiert, sondern *ihnen* das selbstverständliche Recht zubilligt, so aufzutreten, wie sie sie sieht, und *sich selbst*, sie so zu schildern, wie sie ihr erscheinen. Auf Sakākīnī trifft die Befürchtung Catharine MacKinnons zu, sie werde, wenn sie zwischengeschlechtliche Beziehungen wahrheitsgemäß darzustellen versuche, bezichtigt, „Frauen gegenüber herablassend zu sein, während sie nur zu zeigen versuche, auf welche Weise Frauen Gegenstand der Herablassung sind“ (zit. bei Bourdieu 2005: 196).

zuhören,³⁰² ist darauf zurückzuführen, dass Ottoson Bitar die Relationen Sakākīnīs zu ihrem diskursiven Umfeld nicht analysiert und die Kontroverse mit Bint aš-Šāṭī' zwar beschreibt,³⁰³ nicht aber auswertet, während die beiden Studien zu Bint aš-Šāṭī' die Interventionen Sakākīnīs überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen. Den Versuchen, das emanzipatorische Potential im islami(sti)schen Diskurs auszuloten, lässt sich zwar die Intention zugute halten, dass das Stereotyp der ‚unterdrückten Frau im Islam‘ hinterfragt werden soll, weil dieses auch dazu dient, ‚westliche‘ Macht- und Geschlechterverhältnisse zu verschleiern und zu legitimieren. Dennoch bleibt bei solchen subversive Lesarten die Schwierigkeit bestehen, dass in den hegemonialen nationalistischen und religiösen Diskursen kulturelle Identitäten meist auf Kosten weiblicher Autonomie konstruiert werden, indem eine deutliche Trennlinie zwischen der Lebensweise der ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Frauen gezogen wird – gerade auch in ehemals kolonisierten Gesellschaften.³⁰⁴

In der Kontroverse zwischen Sakākīnī und Bint aš-Šāṭī' zeigt sich vielmehr beispielhaft, dass (1) für Frauen und erst recht für feministische Deutungen die Grenzen eng gezogen sind und dass (2) Frauen in patriarchalischen Strukturen nicht nur passive Opfer, sondern auch Akteurinnen sind. Feministische Stimmen (Sakākīnī) können sich im literarischen Feld einen Platz erkämpfen und Gleichheits- und Befreiungsforderungen auch in religiöse Bereiche hineinbringen. Für Frauen im religiösen Feld (Bint aš-Šāṭī') sind die Spielräume jedoch weitaus geringer, so dass sie – wollen sie im religiösen Feld reüssieren – rational verfahren, wenn sie die durch die Religion produzierte symbolische Gewalt und die dadurch legitimierte Ordnung anerkennen. Wie am Beispiel der Kontroverse gezeigt, verfolgten die Kontrahentinnen unterschiedliche Strategien, um sich im jeweiligen Feld durchzusetzen und männliche Anerkennung zu erwerben. Da sowohl das literarische als auch das religiöse Feld von Männern dominiert wurde, waren beide Frauen unausweichlich mit Argumenten konfrontiert, die die männliche Herrschaft als natürlich und kulturell oder religiös legitim erscheinen ließen; sie konnten diese Argumente nur im Rahmen des Handlungsspielraumes zurückweisen, den sie sich erworben hatten und der ihnen zugebilligt wurde.

³⁰² Elsadda 2001 und Roded 2006.

³⁰³ Ottoson Bitar 2005: 62–65.

³⁰⁴ Chatterjee 1986 und 1993.

Sakākīnīs feministisches Deutungsangebot des Prophetenharems stellte eine kreative Neuerung dar, war aber eine riskante Investition, weil sie die symbolische Wirkungsmacht der Prophetenfrauen nutzte, indem sie die symbolische Gewalt der (patriarchalischen) Religion gegen diese selbst kehren wollte. Doch die symbolische Macht der Prophetenfrauen unterstützt das Anliegen Sakākīnīs nicht nur, sondern arbeitet diesem unterschwellig auch entgegen. Mit dem Verweis auf den hohen Rang der Prophetenfrauen zu deren Zeit wollte Sakākīnī der religiösen Legitimierung der neo-patriarchalischen Ordnung den Boden entziehen, indem sie Muḥammad zum „Befreier der Frauen“ und „die gerechte Behandlung der Frauen“ zu einem Kernanliegen des Islams umdeutete. Dies scheint auf den ersten Blick ein wirkungsvoller Angriff auf den Kern der patriarchalisch-islamischen Ordnung zu sein. Ein Problem besteht aber darin, dass in dieser Argumentation die Vereinbarkeit der Geschlechtergleichheit mit dem Islam behauptet, zwischen den Zeilen aber auch akzeptiert wird, dass nur dasjenige als legitim gelten kann, was sich mit dem Islam vereinbaren lässt. Ein zweites Problem liegt darin, dass eine doppelte Vereinbarkeit – Islam mit Emanzipation, Islam mit Modernisierung – behauptet wird, obwohl Widersprüche und Widerstände vorhersehbar sind: Die Emanzipationsforderung, auch wenn sie islamisch begründet ist, steht in offenem Konflikt zur gleichfalls islamisch begründeten männlichen Herrschaft und kann nur gegen deren Strukturen und Legitimationsweisen erkämpft werden. Da eine zentrale gesellschaftliche Funktion von Religion darin liegt, sozialen Hierarchien einen höheren Sinn zu verleihen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass feministische Ansätze sozial marginalisiert und als religiös fragwürdig angegriffen werden.

Die Schwierigkeit, die sich Sakākīnīs feministischer Herangehensweise an den Prophetenharem stellt, liegt folglich *nicht* darin begründet, dass ‚der‘ Islam gar keine feministische Deutung zuließe oder dass Sakākīnī die Geschlechtergleichheit zu wenig islamisch fundiert oder ‚den‘ Islam zu wenig emanzipatorisch umgedeutet hätte. Sie liegt vielmehr darin, dass Patriarchat und Islam sich gegenseitig stützen und die Modifikation des einen auch der des anderen bedarf; die beabsichtigte Destabilisierung des einen durch die Anerkennung der Autorität des anderen hat deshalb einen paradoxen Effekt. Ein ähnliches Paradox lässt sich auch an rezenten Versuchen feministischer Neuinterpretation des Korans beobachten,

weil diese die Schriftgläubigkeit, die sie (in männlicher Version) zu brechen versuchen, voraussetzen, reproduzieren und dadurch (in feministischer Version) wieder stärken.³⁰⁵ Die seit den 1990er Jahren und verstärkt seit 2005 geführte Debatte über einen neuen „islamischen Feminismus“ oder einen *gender jihad*³⁰⁶ scheint dieses Paradox aber zu ignorieren. Die Vertreterinnen behaupten, dass ein dezidiert „islamischer Feminismus“, der den Koran, die Sunna und die Scharia egalitär interpretiere und vor den patriarchalischen Verfälschungen rette, einen kulturell eigenständigen und deshalb besseren Weg zur Geschlechtergleichheit weisen könne.³⁰⁷ Zur Abgrenzung gegenüber säkular-feministischen Ansätzen schreibt Margot Badran: „Islamic feminist discourse on the whole is more radical than Muslims’ secular feminisms have been. [...] The distinction between (secular) feminist discourse and Islamic feminist discourse is that the latter is a feminism that is articulated within a more exclusively Islamic paradigm“.³⁰⁸

Diese Sichtweise wird durch die vorliegende Kontroverse nicht nur *nicht* bestätigt, sondern erweist sich auch als kaum aussagekräftig. Es ändert wenig, ob Sakākīnī als säkulare oder islamische Feministin bezeichnet wird, solange sie mit Hilfe islamischer Quellentexte für Geschlechtergleichheit kämpft. Am Beispiel der Kontroverse zeigt sich vielmehr, dass beide Kontrahentinnen in gleicher Weise islamische Quellen benutzten, um daraus eine stimmige Erzählung abhängig von ihren Interessen und ihrer sozialen Position zu zimmern. Es ist nicht zu sehen, dass eine der beiden Erzählungen mehr Anspruch darauf hätte, als ‚islamisch‘ zu gelten, und ebenfalls nicht, wie Sakākīnī noch ‚islamischer‘ hätte argumentieren können. Zwar lässt sich die Kontroverse als Beleg dafür verstehen, dass der Feminismus säkularer Musliminnen (wenn wir Sakākīnī dazu rechnen wollen) stets auch Bezüge zur Religion aufwies, wie Margot Badran betont.³⁰⁹ Dies rührt daher, dass in islamischen Kontexten eine feministische Quellenkritik unvermeidbar ist, und weitere wissenschaftliche Studien in egalitärer und kritischer Absicht, wie

³⁰⁵ Siehe hierzu das Interview mit Gudrun Krämer 2008.

³⁰⁶ Im Oktober 2005 fand ein Kongress unter diesem Slogan in Barcelona statt, siehe Nozmani 2005. Im Jahr darauf publizierte die US-amerikanische Aktivistin und Islamwissenschaftlerin Amina Wadud ihr Werk *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*.

³⁰⁷ Siehe z.B. Badran 2001 und 2002 sowie Cooke 2002. Zur Kritik dieser Tendenz siehe Moghissi 1999, Al-Ali 2000, Krämer 2008.

³⁰⁸ Badran 2002.

³⁰⁹ Badran 2002.

von Badran gefordert, daher unbedingt wünschenswert sind. In dieser Hinsicht trifft einerseits zu, dass die mehr oder minder erbaulichen Frauenporträts Sakākīnīs wissenschaftlichen Ansprüchen ebenso wenig genügen wie die Porträts Bint aš-Šāṭī's. Zweifelhaft erscheint aber andererseits, dass eine Steigerung der Darstellungs- und Herangehensweise, wie sie Sakākīnī vorexerzierte, ins „noch exklusiver“ Islamische möglich wäre und dass es einem „exklusiv islamisch“ begründeten Feminismus besser gelänge, Islam, Geschlechtergleichheit und kulturelle Identitäten auszusöhnen, das Unbehagen über die Geschlechterverhältnisse treffender zu artikulieren oder die herrschenden Strukturen wirksamer zu bekämpfen. Der Idee eines „islamischen Feminismus“ liegt vielmehr ein ebenfalls schon bei Sakākīnī sichtbares Harmonisierungsbestreben zugrunde – als ob der Feminismus, der sich als Einspruch gegen die Struktur des gesamten Sozialraumes versteht, ausgerechnet mit der Legitimierungsweise der Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse zu vereinbaren wäre. Dass die symbolische Gewalt des Islams für emanzipatorische Zwecke eingesetzt wird, ist gewiss eine sinn- und effektvolle Irritation, die das Zusammenspiel von männlicher Herrschaft und islamischer Legitimierung empfindlich trifft. Da aber indirekt die islamische Autorität für Fragen des Geschlechterverhältnisses anerkannt wird, besteht die Gefahr, dass die Auseinandersetzung über die konkrete Ausgestaltung der Geschlechterverhältnisse in Politik, Gesellschaft, Recht oder Religion hinter die Frage zurücktritt, wo der wahre Islam aufhört und die patriarchalische Fehlinterpretation anfängt.

Der neue „islamische Feminismus“ steht zudem vor der alten Schwierigkeit, dass auch konservative Autorinnen wie Bint aš-Šāṭī³¹⁰ Anspruch darauf erheben, exklusiv im „islamischen Paradigma“ zu argumentieren. Sie plädieren – zumal in eigener Sache – durchaus für eine aktivere Frauenrolle, sehen aber Emanzipation nicht als Wert an sich, sondern gehen *a priori* davon aus, dass Frauen sich nur insoweit emanzipieren sollen, wie es als islamisch legitim und zuträglich für die Gemeinschaft (also letztlich für die Männer) erscheint.³¹⁰ Während konservative Musliminnen und Islamistinnen die Ausgestaltung der Geschlechterver-

³¹⁰ Vgl. hierzu Hatems (1994) Zusammenfassung der Sichtweise der ägyptischen Islamistin Zaynab al-Ġazālī: „Muslim women should play a role outside of the home if the well-being of the Islamic state required it [...] and if the woman was able to juggle both her private and public task.”

hältnisse unter einen islamischen Vorbehalt stellen, wollen „islamische Feministinnen“ durch die Neuinterpretation der Quellentexte jedoch zur Geschlechtergleichheit kommen. Dieser Unterschied geht auf ein divergierendes Verständnis des Adjektivs „islamisch“ zurück, hinter dem sich letztendlich doch wieder ein unterschiedliches Vorverständnis über die Geschlechterverhältnisse verbirgt.

In praktischer Hinsicht scheint ein ‚exklusiv‘ oder ‚authentisch‘ islamischer Weg zur Geschlechtergleichheit auch deswegen verbaut, weil nach rund 120 Jahren der Emanzipationsdebatte stets der Vorwurf wiederkehrt, Feminismus gehöre zu den westlichen Zersetzungsmaßnahmen gegenüber den islamischen Familienwerten³¹¹ – ein Vorwurf, der von Vertretern religiöser und politischer Institutionen ebenso wie von Islamisten im Laufe des 20. Jahrhunderts zusehends stärker erhoben wurde. Da Feministinnen die Rolle der Frauen in der Gesellschaft verändern wollen, wird ihnen unterstellt, auf die Zerstörung der Familienstrukturen und damit der ‚natürlichen Ordnung‘ hinzuarbeiten; beides müsse aufrecht erhalten werden, wolle man die äußeren Feinde (Kolonialismus, Imperialismus, Globalisierung) und deren „geistige“ oder „kulturelle Invasion“ (*al-ğazw al-fikrī/at-taqāfi*) abwehren. Zur Abwehr der kulturellen Bedrohung wurde daher die Geschlechter-Politik ein zentrales Feld arabischer und islamischer Politik,³¹² wobei „arabisch“ und „islamisch“ mit „anti-feministisch“ gleichgesetzt wurden, weil der Feminismus als Gegensatz zur Traditions- und Identitätsbewahrung aufgefasst wurde.³¹³ Die Darstellung des Feminismus als Handlanger westlicher Kolonialisierung, als Teil der „kulturellen Invasion“, führte dazu, dass der Begriff *nisāʿī* – „feministisch“, wörtlich sogar eher „die Angelegenheiten der Frauen betreffend“ – eine derart pejorative Konnotation erhielt, dass Feministinnen ihn vermeiden, obwohl sie keinen anderen passenden Ausdruck für die Forderung nach Emanzipation und Gleichberechtigung haben.³¹⁴ Dies ist einer der Gründe dafür, warum

³¹¹ Siehe als Beispiel Buti 2003.

³¹² Hierzu beispielhaft Thompson 2000.

³¹³ Vgl. Al-Ali 2000: 47.

³¹⁴ Siehe zum Problem ebd. *Ḥaraka nasawīyya* (Frauenbewegung) gilt (wie *ḥaraka nisāʿīyya*) als Gegenbewegung gegen die Männer. *Tahrīr al-marʿa* (die Befreiung der Frau) hat zwar einen islamischen Bezug (auf Qāsim Amīn's Werk), doch ist unklar, von was die Frau befreit werden soll. *Qaḍīyyat al-marʿa* (Frauenfrage) enthält nichts Kämpferisches, und *Wadaʿ al-marʿa* (die Lage der Frau) ist gänzlich neutral. Miriam Cooke (2001 sowie 2002: 143) schlägt daher vor, als Feministinnen Frauen zu bezeichnen, die sich für die Verbreitung eines feministischen Bewusst-

Musliminnen heutzutage lieber vom *gender jihad* als vom Feminismus reden. Sie trennen ihren Feminismus von westlichen Feminismen ab,³¹⁵ um beides neu zusammendenken zu können.

Auch darin spiegelt sich eine ebenfalls schon bei Sakākīnī vorhandene Denkbewegung wider, die in der Tradition des islamischen Modernismus stand und von den reformorientierten Eliten im 19. Jahrhundert angesichts eines unübersehbaren wissenschaftlich-technologischen Entwicklungsrückstandes der islamischen Welt gegenüber dem Westen entwickelt worden war: Demnach galt ein anderer Islam als erstrebenswert, der als ‚rationale‘ Religion mit der Modernisierung vereinbar sein sollte. Insbesondere wurde argumentiert, die westliche Kritik an der Benachteiligung der arabischen Frauen sei zwar berechtigt, werde aber fälschlicherweise dem Islam zur Last gelegt, denn dieser wolle im Grunde auch ‚die Befreiung der Frau‘ (Qāsim Amīn)³¹⁶. Diese Sichtweise stieß im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend auf Einspruch. Dem Postulat von der Vereinbarkeit des vermeintlich Getrennten (Islam/Moderne, Religion/Rationalität) stellte eine Mehrheit islamischer Denker das (auch von Bint aš-Šāṭiʿ vertretenen) bipolare Differenzpostulat des ‚Eigenen‘ und ganz ‚Anderen‘ entgegen. Zwar griff auch Sakākīnī bei ihren durchaus nationalistischen Identitätskonstruktionen auf Abgrenzungen zurück, etwa wenn sie die junge Lehrerin als zugleich modern, muslimisch und arabisch-nationalistisch der oberflächlich europäisierten Elitefrau gegenüberstellte. Sie skizzierte dabei jedoch interne Unterschiede (moderne, traditionelle, gebildete, ungebildete, alte, junge, moralische, unmoralische, ehrliche, hinterhältige, selbstbestimmte und fremdbestimmte Araberinnen), die nicht unbedingt zur Identifizierung einluden. Hingegen arbeitet das Denken in unaufhebbaaren Gegensätzen (Westen/Islam, Moderne/Tradition, Gott/Mensch, öffentlich/privat) der Vorstellung zu, die Differenz von Mann und Frau sei, ‚wie man leicht erkennen könne‘, die grundlegende und natürliche Polarität auf der Welt.³¹⁷

Wirkungsmächtig wird diese Vorstellung aber erst durch das praktische Einvernehmen der meisten Frauen und Männer. Das gemeinsame Verhalten, zum

seins, für politische und/oder soziale Rechte einsetzen, unabhängig davon, ob sie selbst den Terminus „feministisch“ für sich verwenden.

³¹⁵ Siehe Badran 2002.

³¹⁶ Vgl. hierzu Sakākīnī 1965.

³¹⁷ Bourdieu 2005: 17–43.

Beispiel am Heiratsmarkt, reproduziert dann faktisch – teils bewusst, teils unbewusst – die Asymmetrien, die in der symbolischen Ordnung vorhanden sind. Deshalb besteht die Herausforderung für die feministische Kritik – ob sie nun durch Porträts von Prophetenfrauen oder die Lektüre von Koranversen formuliert wird – darin, den Übergang von der Kritik zu bedeutsamem Handeln und ungehorsamem Verhalten zu finden. Es genügt nicht, allein den *Frauen* nur *bewusst* zu machen, was ihnen aus Erfahrung meist bekannt ist, nämlich dass sie Opfer einer symbolischen Gewalt sind, die sie verinnerlicht haben und an deren Fortbestehen sie mitwirken. Dem Komplizenhaften Zusammenspiel von Frauen und Männern muss vielmehr praktisch die Arbeitsgrundlage entzogen werden, wenn die kulturell und religiös beglaubigten Legitimationskreisläufe aufgebrochen werden sollen. Erst die Politisierung des vermeintlich Privaten und Heiligen, die Kritik des Selbstverständlichen sowie subversive Akte des Widerstandes lassen den schönen Schein bröckeln und unterdrückte Widersprüche zutage treten.

Im unveröffentlichten Nachlass Sakākīnīs findet sich die Kurzgeschichte *as-Saġġāda* („Der Gebetsteppich“, 1986),³¹⁸ in der die Protagonistin resümiert, dass ihr Leben mit Schwangerschaften, Geburten und Hausarbeit verstrichen ist. Sie allein hat die Sorge für die Familienmitglieder getragen und ein ärmliches Leben auf sich genommen, während sich ihr Mann, mit dem sie sich seit langem nicht mehr austauscht, ganz der Religion und dem Gebet hingab. Im inneren Monolog artikuliert sie darüber solange ihren Ärger, der sich auf seinen Bart, die Gebetskette und den Gebetsteppich kapriziert, bis sie schließlich die beiden letzteren verbrennt (der Bart kommt ungeschoren davon). Die Kurzgeschichte endet, wie sie beginnt: mit einer Beschreibung des betenden Scheichs. Nun aber ist er allein im leeren Haus und „findet nicht mehr jene alte Leidenschaft, die er fühlte, als er auf seinem schönen alten Gebetsteppich betete“³¹⁹.

³¹⁸ Siehe Inhalt und Interpretation bei Ottoson Bitar 2005: 112–118.

³¹⁹ Ottoson Bitar 2005: 118. Ottoson Bitar scheint bei ihrer Interpretation einmal mehr irritiert zu sein, weil Sakākīnī in dieser Geschichte das ihrer Meinung nach misogynie Motiv von der ungebildeten Ehefrau gebraucht, die sich an ihrem Mann rächt, indem sie sein Lieblingsspielzeug zerstört und dadurch den Kern seiner Existenz angreift. Sie konzediert letztlich aber: „Widād Sakākīnī accentuates in quite a bold way the anger of the woman against a way of life that has kept women in an ignorant state and has also kept women and men apart from one another.“

Literaturverzeichnis

- Afgānī, Saʿīd al-
 1957 ² *ʿĀiša wa-s-siyāsa*. Kairo: Laġnat at-Taʿlīf wa-t-Tarġama wa-n-Našr.
- Al-Ali, Nadje
 2000 *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*. Cambridge U.K./New York: Cambridge University Press.
- ʿAlāwina, Aḥmad al-
 2002 *Dayl al-ʿAlām li-z-Ziriklī. Qāmūs tarāġim li-ašhar ar-riġāl wa-n-nisāʾ min al-ʿArab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*. Band II. Beirut: Dār al-Manāra.
- Allen, Roger
 1995 The Arabic Short Story and the Status of Women. In: Ders./Hilary Kilpatrick/Ed de Moor (Hg.): *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books, 77–90.
- ʿAqqād, ʿĀmir al-
 1974 *Maʿārik al-ʿAqqād al-adabiyya*. Sidon/Beirut: al-Maktab al-ʿAšriyya.
- Ashour, Radwa/Ghazoul, Ferial J./Reda-Mekdashī, Hasna (Hg.)
 2008 *Arab Women Writers. A Critical Reference Guide 1 73-1999*. Translated by Mandy McClure. Cairo/New York: The American University in Cairo Press.
- Aštar, ʿAbd al-Karīm al-
 2002 Widād Sakākīnī wa-ṣafḥa maṭwiyya min ḥiwār al-ġīl. In: Ders.: *Musāmarāt naqdiyya*. Aleppo: Dār al-Qalam al-ʿArabī, 138–143.
- Badran, Margot
 2001 Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im *Mashriq*, der Türkei und dem Iran. In: Barbara Pusch (Hg.): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*. Würzburg: Ergon, 213–231.
 2002 Islamic Feminism: what's in a name? Islamic Feminism on the whole is more radical than Muslims' secular feminisms. In: *al-Ahram Weekly Online*, 17–23.01., Nr. 569, URL: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>, Zugriff am 01.03.2009.
- Badran, Margot/Cooke, Miriam (Hg.)
 2004 ² *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Baron, Beth
 1994 *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press*. New Haven/London: Yale University Press.
 2000 An Islamic Activist in Interwar Egypt. In: Rudi Matthee/Beth Baron (Hg.): *Iran and Beyond. Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 215–234.

- 2005 *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel
2002 *Fāṭima bint Muḥammad. Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bint aš-Šāṭi' (‘Abd ar-Raḥmān, ‘Ā’iṣa)
1947a Sitt al-bayt. In: *al-Hilāl* 6 (Juni)/55: 150–154.
ca. 1947b Naqd ad-Duktūra Bint aš-Šāṭi'. In: *Sakākīnī* 1962b: 202–209.
1961 Al-Adab al-‘arabī al-mu‘āšir. In: A‘māl Mu’tamar Rūma [Rom] al-Mun‘aqad fī Tišrīn al-Awwal 1961: 132–152 (29–32 auf Französisch).
1971 *The Wives of the Prophet*. Lahore 1971.
1973 *Nisā’ an-nabī*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Booth, Marilyn
1998 The Egyptian Lives of Jeanne d’Arc. In: Lila Abu-Lughod (Hg.): *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton NJ: Princeton University Press, 171–211.
2001 *May Her Likes Be Multiplied. Biography and Gender Politics in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Boullata Issa J.
1974 Modern Qur’an Exegesis: A Study of Bint al-Shati’s Method. *The Muslim World* 64: 103–113.
- Bourdieu, Pierre
1992 *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Schriften zu Politik und Kultur 1, herausgegeben von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA-Verlag.
2001 *Wie die Bildung zum Bauern kommt: Über Bildung, Schule und Politik*. Schriften zu Politik und Kultur 4, herausgegeben von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA-Verlag.
2005 *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D.
1996 *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bräckelmann, Susanne,
2004a Novelist, Biographer, Essayist: Zaynab Fawwāz (1860–1914) – Pioneer of Female Emancipation in the Egyptian Press. In: Horst Unbehauen (Hg.): *The Middle East Press as a Forum for Literature*. Frankfurt am Main etc.: Peter Lang, 151–165.
2004b „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860–1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1860–1914) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung. Würzburg: Ergon.
- Brinner, William M.
1983 An Egyptian Anti-Orientalist. In: G. Warburg/U. Kupferschmidt (Hg.): *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*. New York: Praeger, 228–248.

- Buti, Muhammad S. R. (Būfī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān)
 2003 *Women between the Tyranny of the Western System and the Mercy of the Islamic Law* [arab. Original: al-Marʿa bayna ṭuḡyān an-nizām al-ḡarbī wa-laṭāʿif at-tašrīʿ ar-rabbānī, 1996] Damaskus: Dār al-Fikr.
- Campbell, Robert B.
 1996 *Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāšir: Siyar wa-siyar dātiyya* (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies). 2 Bände. Beirut: Steiner.
- Chatterjee, Partha
 1986 *Nationalist Thought and Colonial World. A Derivative Discourse*. London: Zed.
 1993 *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Cooke, Miriam
 2001 *Women Claim Islam. Creating Islamic Feminism through Literature*. New York/London: Routledge.
 2002 Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies. In: Laura Donaldson/ Pui-Lau Kwok (Hg.): *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*. New York/London: Routledge, 142–160.
- Elsadda, Hoda
 2001 Discourses on Women’s Biographies and Cultural Identity: Twentieth-Century Representations of The Life of ʿAʿisha Bint Abi Bakr. In: *Feminist Studies* 27/1: 37–64.
- Encyclopaedia of Islam [EI²]
 1958-2004 Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill.
- Ende, Werner
 1994 Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in *Al-Manār*? In: Dieter Bellmann (Hg.): *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.–22. November 1991*. Stuttgart: Steiner, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band 51,1. S. 49–57.
- Fattūh, ʿĪsā
 1964 Widād Sakākīnī. In: *al-Adīb* 5: 18–22.
 1992 Widād Sakākīnī. Nāqida. 1913–1991. In: Ders.: *Min Aʿlām al-adab al-ḥadīṯ. Dirāsa fī ḥayāt wa-aʿmāl nuḥba fī Sūriyya wa-l-mahḡar*. Damaskus: Dār al-Fāḍil, 137–141.
 1994 Widād Sakākīnī (1913–1991). In: Ders.: *Adībāt ʿArabiyyāt. Siyar wa-dirāsāt*. Damaskus: Al-Muʿallif, 237–247.
- Filastīn, Wadīʿ
 1995 Widād Sakākīnī fī ḥayātihā wa-āṭārihā. In: *Banāt al-Aḡyāl*, Nr. 13, 86–99.

- Ġalāyīnī, Muṣṭafā al-
 1928a *Nazarāt fī l-kitāb as-Sufūr wa-l-ḥiġāb al-mansūb ilā l-Ānisa Nazīra Zayn ad-Dīn*. Beirut: Maṭābi‘ Qūzma.
- 1928b Fī l-Kalām ‘ala ‘aql ar-raġul wa-‘aql al-mar’a. In: Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb (Hg.) (1999): *Qaḍīyat al-mar’a*. 3 Bände. Damaskus: Wizārat at-Ṭaqāfa, Band 1, 199–208.
- awharī, ‘Āida al-
 2007 *Ramziyyat al-ḥiġāb. Maḥāhīm wa-dalālāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- Geissinger, Aisha
 2004 The Exegetical Traditions of ‘Ā’isha: Notes on Their Impact and Significance. In: *Journal of Qur’anic Studies* 6/1: 1–20.
- Gershoni, Israel
 1991 Imagining the East: Muḥammad Ḥusayn Haykal’s Changing Representations of East-West Relations, 1928–1933. In: *Asian and African Studies* 25: 209–251.
- 1994 The Reader – „Another Production“: The Reception of Haykal’s Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s. In: *Poetics Today* 15/2 (Summer): 241–275.
- Grzeskowiak, Martin
 1969 *Die Darstellung des Arabischen Propheten Muhammad bei Muḥammad Ḥusayn Haikal, Taufīq al-Ḥakīm und ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād*. Halle.
- undī, Anwar al-
 1961 Widād Sakākīnī: Al-Mar’a al-‘arabiyya. In: Ders.: *Al-Muḥāfaẓa wa-taġdīd fī n-naṭr al-‘arabī l-mu‘āṣir fī mi‘at ‘ām 1 40–1940*. Kairo: Maṭba‘at ar-Risāla, 793–800.
- Ḥalw, Karam al- [Rezension]
 2007 ‘Āida al- awharī fī kitāb ‘an Nazīra Zayn ad-Dīn ... isti‘ādat maṣrū‘ tanwīrī li-kātiba nahḍawīyya maġhūla. In: *al-Ḥayāt* 24.12. URL: <http://www.mafhoum.com/press10/312C37.htm>, Zugriff am 01.07.2009.
- Ḥākīm an-Nayšābūrī, Muḥammad b. ‘Abdallāh Abū ‘Abdallāh al-
 1990 *Al-Mustadrak ‘alā Ṣaḥīḥayn*, herausgegeben von Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ḥākīm, Tawfīq al-
 1940 *Kuntu ‘alā waṣk an atazawwaġ*. In: *ar-Risāla* 363 (17.06.), 1047–1050.
- Hambly, Gavin (Hg.)
 1998a *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage, and Piety*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan.
- 1998b Introduction. In: Ders. 1998a: 3–27.

- Ḥammūd, Māğida
 2002 *Al-Ḥiṭāb al-qīṣāṣī an-nasawī. Namādiğ min Sūriyya*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir.
- o.J. *As-Sayyida Fāṭima az-Zahrā’ wa-t-tarbiya al-islāmiyya*. Damaskus (unveröffentlichtes Manuskript).
- Hanne, Mike
 1994 *The Power of the Story. Fiction and Political Change*. Providence: Berghahn.
- Hatem, Mervat F.
 1994 Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ. In: *Middle East Journal* 48/4: 661–676.
- Ḥaṭīb, Ḥusām al-
 1975/76 Ḥawla r-riwāya an-nisā’iyya fī Sūriyya. In: *al-Ma’rifā* 166 (Dezember): 79–93; 168 (Februar): 47–59; 169 (März): 77–88.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn
 2002 The Prophet’s Wives. In: Ders.: *The Life of Mohammed, translated by Isma’il Raqī A. al-Faruqī*. URL: http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/MH_LM/prophets_wives.htm, Zugriff am 01.02.2009.
- Hopwood, Derek
 1999 *Sexual Encounters in the Middle East: The British, the French and the Arabs*. Reading: Ithaca Press.
- Ḥubayš, Fu‘ād
 1937a *As-Sayyida Sakākīnī bayn „Muḥliṣūn“ wa-ṭ-Ṭanṭāwī*. Al-Kātiba Sakākīnī Maḥāsīnī tadḥulu ṣaḥṣan ṭālīṭan fī l-munāzara: Hal fī Dimašq adab wa-udabā’? In: *al-Makšūf* 15.9.1937: 2
- 1937b *Widād Sakākīnī al-Maḥāsīnī tataḥarraṣu bi-n-nās*. In: *al-Makšūf* 8.12.1937: 9.
- Ḥulūṣī, Ṣafā’ al-
 1994 Al-Adība al-ḥālida Widād Sakākīnī. In: *al-‘Arab* (12. Mai): 10.
- Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, Abū l-Faḍl Aḥmad
 1999 *Balāğāt an-nisā’*, herausgegeben von Yūsuf al-Baqā’ī. Beirut: Dār aḍ-Adwā’.
- Ibn Ḥağar al-Hayṭamī, ‘Alī b. Abī Bakr
 1967 *Mağma‘ az-zawā’id wa-manbā’ al-fawā’id*. 9 Bände. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- ‘Id, Yumna al-
 2008 Lebanon. In: Ashour/Ghazoul/Reda-Mekdashī, 13–59.
- Jacobi, Renate
 1999 Porträt einer unsympathischen Frau: Hind bint ‘Utba, die Feindin Muhammeds. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Nr. 89, 85–107.

- Jansen, Johannes J.G.
1974 *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill.
- Kashani-Sabet, Firoozeh
2005 Who is Fatima? Gender, Culture, and Representation in Islam. In: *Journal of Middle East Women's Studies* 1/2: 1–24.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā
²1958/59 *Aʿlām an-nisāʾ fī ʿālamay l-ʿarab wa-l-islām*. 5 Bände. Damaskus: al-Maṭbaʿa al-Hāšimiyya.
- Kayyālī, Sāmī al-
1968 Widād Sakākīnī. In: Ders.: *Al-Adab al-ʿarabī l-muʿāšir fī Sūriyya*. Kairo: Dār al-Maʿārif, 410–414.
- Keddie, Nikki R.
2007 *Women in the Middle East. Past and Present*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Klemm, Verena
2002 Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad: Vom *ḥabar* zur Legende. In: *Der Islam* 79: 47–86.
- Kooij, C.
1982 Bint Al-Shāṭiʿ: A Suitable Case for Biography? In: Ibrahim A. El-Sheikh/C. Aart van de Koppel/Rudolph Peters (Hg.): *The Challenge of the Middle East. Middle Eastern Studies at the University of Amsterdam*. Amsterdam: Institute for Modern Near Eastern Studies, 67–72.
- Krämer, Gudrun
2008 War Mohammed ein Feminist? Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer über muslimische Reformansätze in Deutschland. Interview mit Michaela Schlagenwerth. In: *Berliner Zeitung*, 13. August [<http://www.berlinonline.de/berlinerzeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2008/0813/feuilleton/0005/index.html>, Zugriff am 01.12.2008].
- Leder, Stefan
2004a Misconceptions surrounding a concept: ʿUdhri love in Classical Arabic narrative. In: *Beiruter Blätter* 9-10 (2002-2003), 96-109.
2004b The ʿUdhri narrative in Arabic literature. In: Friederike Pannewick (Hg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*. Wiesbaden: Reichert, 162-189.
- Malti-Douglas, Fedwa
1991 *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Mandūr, Muḥammad
1981 Muqaddimat ad-Duktūr Muḥammad Mandūr. In: Sakākīnī 1981, 7–12.

- Moghissi, Haideh
1999 *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London/New York: Zed.
- Moosa, Matti
1971 Introduction. In: *Bint aš-Šāṭi'* 1971: I–XII.
- Muslim, Abū l-Husayn Ḥağğāğ
1986 *Šaḥīḥ Muslim*. 4 Bände, ins Englische übersetzt von 'Abdul Ḥamīd Šiddīqī. Beirut: Dār al-ʿArabiyya.
- Našr, Muḥammad
1965 *Udabā' fī šuwar šuḥufiyya*. Kairo.
- Nomani, Asra Q.
2005 A Gender Jihad For Islam's Future. In: *The Washington Post*, 06.11. URL: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/11/04/AR2005110402306.html>, Zugriff am 08.03.2009.
- Nuwayhī, Muḥammad an-
1970 Naḥwa ṭawra fī l-fikr ad-dīnī. In: *al-Ādāb* 5 (Mai): 25–31, 98–107.
- Nuwayhiḍ, Nādiyā al-Ġardī
1986 *Nisā' min bilādī*. Beirut: al-Mu'assasa al-ʿArabiyya l-d-Dirāsāt wa-n-Našr.
- Ottoson Bitar, Astrid
2005 "I Can Do Nothing against the Wish of the Pen". *Studies in the Short Stories of Widād Sakākīnī*. Uppsala: University.
- Pinault, David
1998 Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women of the Household of the First Imāms in Shī'ite Devotional Literature. In: Hambly 1998a: 69–98.
- Qāḍī, Aymān al-
1992 *Ar-Riwāya an-nisawiyya fī bilād aš-Šām. As-Simāt an-nafsiyya wa-l-fanniyya. 1950-19 5*. Damaskus: Al-Ahālī.
- Rey, Terry
2007 *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.
- Roded, Ruth
1994 *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*. Boulder: Lynne Rienner.
2006 Bint ash-Shatī's Wives of the Prophet: Feminist or Feminin? In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 33/1: 51–66.
- Rooke, Tetz
1997 *In My Childhood'. A Study of Arabic Autobiography*. Stockholm: Almquist & Wiksell International.

Rosiny, Stephan

- 2001 The Tragedy of Fāṭima az-Zahrā'. A Shi'a Historians' Debate in Lebanon. In: Rainer Brunner & Werner Ende (Hg.): *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 207–219.

Ša'bān, Buṭayna (Shaaban, Bouthaina)

- 1988a Qirā'a fī adab Widād Sakākīnī. In: *an-Nāšir al-ʿArabī*, Bd. 12, 111–139.
- 1988b *Both Right and Left Handed. Arab Women Talk about Their Lives*. London: Women's Press.
- 1989 Muqaddima. In: Sakākīnī 1989: 15–18.
- 1999 *Miʿat ʿām min ar-riwāya an-nisā'iyya al-ʿarabiyya (199–1999)*. Beirut: Dār al-Ādāb.

Sakākīnī, Widād

- 1932 *Al-Ḥaṭarāt. Kitāb adab wa-aḥlāq wa-iğtimāʿ*. Beirut: Maṭbaʿat al-Kamāl.
- ca. 1945 *Marāyā n-nās*. Kairo: Maktabat Miṣr.
- 1947 *Ummahāt al-mu'minīn wa-aḥwāt aš-šuhadā'*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- 1952 *Arwā bint al-ḥuṭūb*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- ca. 1954 *Al-Ḥubb al-muḥarram*. Kairo.
- 1959 *Nisā' šahīrāt fī š-šarq wa-l-ğarb*. Zusammen mit Tamāḍir Tawfīq. Kairo.
- ca. 21962a *Ummahāt al-mu'minīn wa-banāt ar-rasūl*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- ca. 1962b *Niqāṭ ʿalā l-ḥurūf*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- 1962c *Nufūs tatakallam*. Kairo: Dār al-Maʿārif.
- 1965 *Qāsim Amīn*. Kairo: Dār al-Maʿārif.
- 1969 *Mayy Ziyāda fī ḥayātihā wa-āṭārihā*. Kairo: Dār al-Maʿārif.
- 1970 *ʿUmar Fāḥūrī*. Kairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma.
- 1978 *Aqwā min as-sinīn*. Damaskus: Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab.
- 1981 *Šawk fī l-ḥašīd. Fī l-adab wa-naqdihi. Taṣwīb wa-ta'qīd*. Damaskus: Ittiḥād Kuttāb al-ʿArab.
- 1982 *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the Woman Saint of Basra*. Übersetzt von Nabil Safwat. Vorwort von Doris Lessing. London: Octagon.
- 1985 Ḥayāt Muḥammad (š) fī adabīnā l-muʿāšir. In: *Nahğ al-Islām* (Damaskus) Nr. 22 (November): 104–107.
- 1986 *Sābiqāt al-ʿaṣr waʿyan wa-saʿyan wa-fannan*. Damaskus: amʿiyat an-Nadwa aṭ-Ṭaqāfiyya an-Nisā'iyya.
- 1987 *Suṭūr tatağāwab*. Damaskus.
- 21989 *Inšāf al-mar'a*. Damaskus: Dār Ṭlās [1950/51].
- 1990 Al-Adība Widād Sakākīnī rā'idat al-qīṣṣa al-qaṣīra fī Sūriyya: Al-Adab an-nisā'ī huwa llādī yuʿabbiru ʿan al-ḥayāt al-ḥāṣṣa li-l-mar'a. Hāgamtu l-ʿAqqād wa-l-Ḥakīm li-annahumā saḥīrā min al-mar'a. Interview mit Rağdā' Mārdīnī. In: *Tiṣrīn* (Damaskus), 02.06.

- ³1994 *Al-‘Āṣiqa al-mutaṣawwifa Rābi‘a al-‘Adawiyya*. Damaskus: Dār Ṭlās [1955].
- 2000 *Wuḡūh ‘arabiyya ‘alā diḡāf an-Nīl*. Kairo: Al-Maktaba al-Akādīmiyya.
- Sawāfirī, Kāmil as- [Rezension]
- 1979 *Al-Ḥubb al-muḡarram*. In: Ders.: *Dirāsāt fī n-naqd al-adabī*. Kairo: Maktabat al-Wa‘y al-‘Arabī, 280–284.
- Schoeler, Gregor
- 1996 *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin/New York: de Gruyter.
- 2002 *Paradies und Hölle: Die Jenseitsreise aus dem Sendschreiben über die Vergebung*. München: Beck.
- Shakry, Omnia
- 1998 *Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt*. In: Lila Abu-Lughod (Hg.): *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton NJ: Princeton University Press, 126–170.
- Sharabi, Hisham
- 1988 *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press.
- Siba‘ī, Fāḡil al-
- 1957 *Widād Sakākīnī wa-l-ibdā‘ al-fannī*. In: *al-Adīb* 5: 16–19.
- Sing, Manfred
- 2004 *Between Lights and Hurricanes: Sami al-Kayyali's Review al-Hadith as a Forum of Modern Arabic Literature and Liberal Islam*. In: Horst Unbehau (Hg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*. Frankfurt/Main etc.: Lang, 119–141.
- 2008 *Illiberal Metamorphoses of a Liberal Discourse: The Case of Syrian Intellectual Sami al-Kayyali (1898–1972)*. In: Christoph Schumann (Hg.): *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean. Late 19th Century until the 1960s*. Leiden: Brill, 293–322.
- Smith, Charles D.
- 1973 *The ‘Crisis of Orientation’: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930’s*. In: *International Journal of Middle East Studies* 4: 382–410.
- Spellberg, Denise A.
- 1994 *Politics, Gender, and the Islamic Past. The Legacy of ‘A’isha Bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Šu‘ayb, ‘Abd al-Fatāḡ Maḡmūd ‘Amr
- 1987 *Widād Sakākīnī (ḡayātuhā wa-adabuhā)*. Kairo [Unveröffentl. Magisterarbeit].

- Ṭabarānī, al-Ḥafīz Abū Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-
1995 *Al-Muġam al-awsaṭ*. Herausgegeben von Ṭāriq b. ʿAwḍallāh b. Muḥammad und ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī. Kairo: Dār al-Ḥaramayn.
- Taymūr, Maḥmūd
1945 Kalimat al-Ustād Muḥammad Taymūr Bey. In: Sakākīnī 1945, 7f.
- Thompson, Elizabeth
2000 *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press.
- Usbūʿ al-Adabī, al-
1989 Al-Mulḥaq aš-šahrī (Widād Sakākīnī). Nr. 6 (Juni): 1–4.
- Volkov, Shulamit
2000 *Antisemitismus als kultureller Code: Zehn Essays*. München: Beck.
- Wāqidī, Muḥammad al-
o.J. *Futūḥ aš-Šām*. 2 Teile. Kairo: Maṭbaʿa Hiġāzī.
- Wielandt, Rotraud
1983 *Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. Beitrag zu einem Archiv der modernen arabischen Literatur*. Wiesbaden: Steiner (BTS 26).
1996 Wurzeln der Schwierigkeit des innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext. In: Stefan Wild (Hg.): *The Qurʾan as Text*. Leiden: Brill, 257–282.
- Yārid, Nāzik Sābā (Yared, Nazik Saba)
2001 Naẓīra Zayn ad-Dīn (1908–1976) bayna t-taḥaddī wa-l-iltizām. In: Taġammuʿ al-Bāḥiṭāt al-Lubnāniyyāt (in Saʿīd al-Maqdisī et.al.) (Hg.): *An-Nisaʿ al-ʿarabiyyāt fī l-ʿiṣrīnāt: ḥuḍūran wa-huwiyyatan*. Beirut, 243–261.
2002 *Secularism and the Arab World (1950–1939)*. London: Saqi Books.
- Yārid, Nāzik Sābā/Baiyūmī, Nahā
2000 *Al-Kātibāt al-lubnāniyyāt. Bibliyūgrāfiyā 1950–1950*. Beirut: Dār Sāqī.
- Yūsuf, Muḥammad Ramaḍān/Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā
1996 Widād Sakākīnī. In: *Takmilat aʿlām an-nisāʿ. Wafayāt 1977–1995*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 106–108.
- Zayn ad-Dīn, Naẓīra
1928 al-Marʿa ašlah min ar-raġul fī l-fiṭra ʿaqlan. In: Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb (Hg.) (1999): *Qaḍīyat al-marʿa*. 3 Bände. Damaskus: Wizārat at-Ṭaqāfa, Band 1, 165–198.
- Zeidan, Joseph T. [Zaydān, ūzīf]
1995 *Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond*. New York: State University Press.

- 1999 *Maṣādir al-adab an-nisāʾī fī l-ʿalam al-ʿarabī al-ḥadīth* (Bibliography of Women's Literature in the Modern Arab World). Beirut: Dār al-Fāris, 350–353.
- Ziegler, Antje
1999 Al-Ḥaraka Baraka! The Late Rediscovery of Mayy Ziyāda's Works. In: *Die Welt des Islams* 39/1: 103–115.
- Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn az-
1986 *Al-Aʿlām. Qāmūs tarāḡim li-ašhar ar-riḡāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*. 8 Bände. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn.