

Einband -/8/- 16.6.34

Nachgelassene Bibliothek
Johann W. Fück







W. Tüchle
23-4-34

RUDI PARET

Zur Frauenfrage in der
arabisch-islamischen Welt

VERÖFFENTLICHUNGEN DES ORIENTALISCHEN SEMINARS DER
UNIVERSITÄT TÜBINGEN / HERAUSGEBER: E. LITTMANN, J. W. HAUER
VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART



Willemjan Arend Kerckhamp *Le Islam en de Vrouw*
Bijdrage tot de kennis van het Reformisme naar
aanleiding van M. R. Rida's *Wida' li-l-Ajnas al-*
Latif Amsterdam 1934 251 S.

Ra'ica Rida's Rede, *byppen an das holden Ge-*
schlechts gehalten am 1. januar 1932 behandelt
die Frauenfrage von d. absoluten Standpunkte
aus

2

VERÖFFENTLICHUNG

DIE ORIENTALISCHEN

REISENOTIZEN

von
Dr. phil. phil. Dr. phil. phil.

HERAUSGEGEBEN VON E. LITZKE

UND J. HALLER

LEIPZIG



STRECKE UND BEWEIS

LEIPZIG



VERÖFFENTLICHUNGEN
DES ORIENTALISCHEN SEMINARS
DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

*Abhandlungen zur Orientalischen Philologie
und zur allgemeinen Religionsgeschichte*

HERAUSGEGEBEN VON E. LITTMANN
UND J. W. HAUER

Achtes Heft



STUTTGART-BERLIN
VERLAG VON W. KOHLHAMMER

ZUR FRAUENFRAGE
IN DER ARABISCH-ISLAMISCHEN
WELT

1120

von Rudi Paret



STUTTGART-BERLIN
VERLAG VON W. KOHLHAMMER

1934

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Neuere Quellenschriften.	
Nazîra Zainaddîn, „As-sufûr wa'l-ḥidjâb“, „Al-fatâh wa'sh-shuyûkh“	8
Muṣṭafâ al-Ghalâyînî, „Nazarât“	14
Ṭâhir Ḥaddâd, „Imra'atunâ fi'sh-sharî'a wa'l-mudjtama'“	17
Muḥammad Ṣâliḥ, „Al-ḥidâd 'alâ imra'at al-Ḥaddâd“	20
Rashîd Riḍâ, „Nidâ' li'l-djins al-latîf“	26
II. Die Diskussion.	
Die Ehe im Allgemeinen. Das grundsätzliche Verhältnis von Mann und Frau	29
Verschleierung und Absperrung	36
Die Wahl des Gatten. Kinderheiraten	46
Polygamie	50
Die Frauen des Propheten	55
Verstoßung und Ehescheidung	58
Anhang.	
Frauenrechtlerische Organisationen	65
Gesetzgeberische Reformen zugunsten der Frau	66

Inhaltsverzeichnis

I	Einleitung	1
II	Die Geschichte der deutschen Literatur	10
III	Die deutsche Literatur des Mittelalters	25
IV	Die deutsche Literatur der Renaissance	45
V	Die deutsche Literatur des 17. Jahrhunderts	65
VI	Die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts	85
VII	Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts	105
VIII	Die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts	125
IX	Bibliographie	145
X	Register	165



Die Stellung der Frau ist das sicherste Zeichen
für den Stand der Kultur eines Volkes.

Arthur Schubart.

Einleitung.

Daß es in den Ländern und insbesondere in den Städten der arabisch-islamischen Welt — in Ägypten und im übrigen Nordafrika, in Palästina, Syrien und Mesopotamien — schon seit einiger Zeit eine Frauenbewegung gibt, wird so ziemlich jeder wissen, der sich für die Gegenwartsgeschichte dieser Länder interessiert. Missionsblätter, Tageszeitungen und wissenschaftliche Zeitschriften weisen hin und wieder in entsprechenden Aufsätzen und Notizen darauf hin. Die muslimische Frau fängt an, sich gegen die Freiheitsbeschränkungen, die ihr im Lauf der Jahrhunderte von der Männerwelt auferlegt worden sind, zur Wehr zu setzen. Sie will aus dem Zustand einer sklavenhaften Unterwürfigkeit emporsteigen in die Sphäre höherer Menschlichkeit. Sie strebt aus ihrer geistigen Isoliertheit heraus, um Anteil zu haben am Leben ihres Gatten und darüber hinaus am Leben ihres Standes und ihres Volkes.

Werden die Emanzipationsbestrebungen Erfolg haben? Wird die muslimische Frau so viel Kraft entwickeln können, als dazu nötig ist, um die arabisch-islamische Gesellschaft aus den bisherigen männerrechtlichen Bindungen zu lösen und von Grund aus neu aufzubauen? Oder wird nicht vielmehr ein Konservatismus religiös-rechtlicher Färbung alle auch nur scheinbar gegen die islamische Rechtsordnung gerichteten Bestrebungen von vornherein zur Aussichtslosigkeit verdammen und damit der Macht der Gewohnheit zum Sieg verhelfen?

Das sind lauter Fragen, die leicht zu stellen, aber schwer zu beantworten sind. Zeitungsberichte u. dgl. helfen hier nicht mehr weiter, von den mündlichen Erzählungen der durch-

schnittlichen Orientreisenden ganz zu schweigen. Denn die Probleme, um die es sich dabei handelt, liegen nicht so offen an der Oberfläche, daß man sie ohne weiteres fassen kann. Wenn man schon die Absicht hat, sich darüber zu orientieren, muß man, wenn irgend möglich, zu den Quellen hinabsteigen, aus denen die Bewegung gespeist wird. Am wichtigsten und am aufschlußreichsten sind in dieser Hinsicht die Programmschriften der führenden Emanzipisten. Sie sind eine Art Selbstdarstellung der Bewegung und zugleich ein Versuch, etwaigen Einwänden und Widerständen von vornherein entgegenzutreten. Gelingt es, derartige Programmschriften ausfindig zu machen, dann weiß man wenigstens einmal, um was für Einzelprobleme die Diskussion sich bewegt. Und damit ist schon viel gewonnen. Vielleicht kann man an Hand dieses einführenden Urkundenmaterials auch schon der Frage nachgehen, ob der Standpunkt, den die Anhänger der Emanzipation vertreten, fest genug begründet ist, um unter Umständen als Basis für frauenrechtlerische Reformen dienen zu können. Allerdings muß man sich dabei immer vor Augen halten, daß die theoretische Fundierung einer Bewegung keine Formel ist, aus der man ihre künftige Gestaltung im voraus berechnen kann.

Der erste Versuch, arabische Schriften frauenrechtlerischen Inhalts in Form von Referaten an die europäische Öffentlichkeit weiterzuleiten, ist — soweit ich feststellen kann — von einem französischen Orientalisten unternommen worden: L. Massignon berichtete 1910 in der „Revue du Monde Musulman“ über einige in der Kairoer Zeitung „al-Mu'áiyad“ erschienene Beiträge zum Schleierproblem¹⁾. Dabei ließ er außer einem extremen (Zahâwî) und einem gemäßigten Anhänger der Entschleierungsbewegung auch zwei Vertreter der konservativen Richtung zu Wort kommen. Im Jahre 1912 folgte dann der russische Orientalist I. J. Kratschkowsky mit einer — aus sprachlichen Gründen für das Gros der europäischen Interessenten leider nicht verwertbaren — Übersetzung von Kâsim Amîns (1865—1908) „Al-már'a al-djadîda“ („Die neue Frau“;

1) Bd. 12, S. 463—78.

1901, 2. Aufl. 1911) ²⁾. Zwei Jahre später brachte die soeben erwähnte „Revue du Monde Musulman“ die Übersetzung einer in der arabischen Zeitschrift „Sabîl ar-Rashâd“ erschienenen Artikelreihe über die Frage der Polygamie ³⁾. Schließlich hat vor einigen Jahren Oskar Rescher zwei emanzipistische Werke ins Deutsche übersetzt: „An-nisā'iyât“ („Aufsätze über die Frauenfrage“) von Málak Ḥifnī Nâṣif (1886—1918), einer ägyptischen Emanzipistin gemäßiger Richtung (gesammelt erschienen 1910) ⁴⁾, sowie das Hauptwerk des vorhin erwähnten Begründers der arabisch-islamischen Frauenbewegung, Ḳâsim Amîn, betitelt „Tahrîr al-már'a“ (Die Befreiung der Frau; erschien 1899) ⁵⁾. Rescher hat sich mit diesen beiden Übersetzungen ein großes Verdienst erworben. Besonders dankbar muß man ihm dafür sein, daß er das Standardwerk der arabisch-islamischen Frauenbewegung, Ḳâsim Amîns „Tahrîr al-már'a“, einem weiteren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht hat.

Das Material, das in den genannten Referaten und Übersetzungen vorliegt, ist nun aber trotz allem nicht besonders ergiebig. Insbesondere wird man es als einen Mangel empfinden, daß die genannten Schriften alle aus der Vorkriegszeit stammen, und daß das wichtigste Buch, Ḳâsim Amîns „Tahrîr al-már'a“, sogar noch aus dem Ende des letzten Jahrhunderts datiert. Sollte die Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt

2) Kasim Amin, Novaja ženščina. Beiheft zur Zeitschrift „Mir Islama“, Jahrgang 1912. St. Petersburg 1912. Kratschkowsky hat der Übersetzung eine Einleitung vorausgeschickt, die — in Ermanglung einer Neubearbeitung (vgl. Izvestija Akademii Nauk SSSR 1931, Otdelenie obščestvennyh nauk, S. 589, Anm.) — auch heute noch sehr lesenswert ist.

3) Bd. 27, 378—82; Bd. 28, 289—303: Aksékéli Ahmed Hamdi, L'Islamisme et la polygamie.

4) Über die ägyptische Frauenfrage. Aufsätze von Melek Ḥifnī Nâṣif. Aus dem Arabischen übersetzt. In 80 Exemplaren als Manuskript gedruckt. Konstantinopel 1926. Die Übersetzung umfaßt bloß die eigentlichen Aufsätze (= arabische Ausgabe, 2. Aufl., I, 20—103).

5) Qâsim Emîn, tahrîr el-mar'a (Über die Frauenemanzipation). Aus dem Arabischen übersetzt. (Als Mscr. gedruckt.) Stuttgart 1928. Leider ist die Einleitung (S. 1—3; vgl. Kratschkowsky, a. a. O., S. VII f.) und der Schluß (S. 186—92) weggelassen.

inzwischen nicht wesentlich weiter gefördert worden sein? Man hat allen Grund, so zu fragen, zumal wenn man bedenkt, daß der Weltkrieg ja auch sonst — innerhalb und außerhalb von Europa — Krisen kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Art hervorgerufen, bzw. schon im Entstehen begriffene Krisen beschleunigt hat, und daß in anderen Teilen der islamischen Welt die Frauenfrage in geradezu radikaler Weise gelöst worden ist — in der Türkei durch die Übernahme des Schweizer Zivilrechts (1926), in Südrußland durch den bolschewistischen Feldzug gegen die Verschleierung⁶⁾. Unter diesen Umständen ist doch wohl anzunehmen, daß die Frauenbewegung auch im arabischen Sprachgebiet an Bedeutung zugenommen hat. Man empfindet, wenn man sich schon für diesen Fragenkomplex interessiert, das Bedürfnis, neuere Materialien, modernere Programmschriften zu Gesicht zu bekommen, um auf diese Weise die in der Zwischenzeit erfolgte Weiterentwicklung im einzelnen feststellen zu können. Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, diesem Bedürfnis abzuhelpfen.

An eigentlich frauenrechtlerischen Programmschriften habe ich nur zwei beigezogen. Die eine (aus dem Jahr 1928) stammt von Nazîra Zainaddîn, einer jungen Drusin aus Beirut, die andere (1930) von Ṭâhir Ḥaddâd, einem Soziologen aus Tunis. Auf die Wichtigkeit dieser beiden Schriften wurde ich von verschiedenen Seiten aufmerksam gemacht, vor allem durch entsprechende Hinweise in der für das Studium der islamischen Gegenwartsgeschichte so wertvollen italienischen Zeitschrift „Oriente Moderno“⁷⁾. Daß sie eine eingehendere Würdigung verdienen, wird schwerlich jemand bezweifeln wollen. Dagegen fragt es sich, ob außer den beiden genannten Publikationen nicht auch sonst noch das eine oder das andere von den vielen Werken, die in den letzten Jahren über die arabisch-islamische Frauenfrage herausgekommen und mir nur dem Titel nach oder überhaupt nicht bekannt geworden sind, so wichtige und neue

6) Siehe J. Castagné, Le mouvement d'émancipation de la femme musulmane en Orient. IV, Union soviétique (Revue des Études Islamiques, 1929, 196—226).

7) OM. 8/1928, 497. 11/1931, 39—41.

Gesichtspunkte enthält, daß es ebenfalls hätte berücksichtigt werden sollen. Mit einer solchen Möglichkeit muß man um so eher rechnen, als ich nicht in der Lage bin, die Diskussion über diese Fragen an Ort und Stelle mitzuerleben.

Um den neuesten Stand der arabisch-islamischen Frauenfrage nicht nur vom emanzipistischen Gesichtsfeld aus zu beleuchten, habe ich auch noch drei Vertreter der konservativen Lebenshaltung zu Wort kommen lassen: Schaich Ghalāyînî aus Beirut mit einer Gegenschrift gegen das Buch Naẓîra Zainadîn's (1928), Schaich Muḥammad Ṣâlih aus Tunis mit einer Gegenschrift gegen das Buch Ṭâhir Ḥaddâd's (1931), sowie Rashîd Riḍâ, den bekannten modern-islamischen Theologen und Propagandisten, mit einer im Auftrag der Aḥmadîya-Sekte verfaßten selbständigen Schrift über die Rechte der Frau im Islam (1932). Ich glaube, damit eine empfindliche Lücke ausgefüllt zu haben. Wenn man sich über die tatsächliche Bedeutung der Emanzipationsbewegung orientieren will, muß man zum mindesten auch mit anhören, was die Gegenpartei dazu zu sagen hat. Und aus den im engeren Sinn frauenrechtlerischen Schriften kann man gerade darüber nicht genug erfahren, auch wenn man es noch so gut versteht, zwischen den Zeilen zu lesen.

Da eine vollständige Übersetzung der fünf genannten Bücher viel zu umfangreich geworden wäre, mußte ich mich mit kurzen Referaten begnügen. Zuerst versuchte ich, die einzelnen Bücher der Reihe nach in großen Zügen zu charakterisieren und dabei die in ihnen verfochtenen Hauptgedanken herauszuarbeiten (S. 8—28). In einem zweiten Teil wandte ich mich hierauf den zur Diskussion stehenden Einzelproblemen zu, und zwar in der Weise, daß ich unter entsprechenden Stichwörtern (Verschleierung, Polygamie, Verstoßung usw.) die Ansichten der verschiedenen Autoren jeweils zusammenstellte (S. 29—64). Dabei konnte ich natürlich den Inhalt der mir vorliegenden Werke bei weitem nicht ausschöpfen. Schon aus Raummangel mußte manche an sich interessante Einzelheit ausgelassen werden. Auch die Art der Anordnung, unter der ich das Material neu zusammenfaßte, erforderte manche Umstellungen und Strei-

chungen. Ob es mir dabei immer gelungen ist, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, weiß ich nicht. Aber im großen ganzen hoffe ich doch, eine einigermaßen brauchbare Auslese getroffen zu haben.

Der eine oder andere Leser nimmt vielleicht Anstoß daran, daß ich bei der Behandlung der einzelnen Themen des öfteren die einschlägigen Koranstellen zitiere, dagegen die betreffenden Stellen in der Überlieferung (Ḥadîth) und im religiösen Recht (Sharî'a) übergehe. Denn das sieht fast so aus, als ob ich in den Fehler so vieler Laien verfallen wäre und Koran und islamisches Gesetz ineinssetzen würde. In Wirklichkeit bin ich mir aber wohl bewußt, daß der Koran nur eine Quelle des islamischen Rechts darstellt und nicht selber ein Rechtskodex ist. Wenn ich trotzdem mehrfach die koranische Regelung frauenrechtlicher Fragen in den Vordergrund rücke, so tue ich das kurz gesagt deshalb, weil ich glaube, daß bei der Neugestaltung der islamischen Lebensordnung der Koran — den Traditions- und Rechtsautoritäten gegenüber — je länger je mehr zur einzigen, oder wenigstens zur ausschlaggebenden Richtschnur werden wird, — soweit diese Neugestaltung sich überhaupt religiös-rechtlichen Gesichtspunkten unterordnen läßt.

In der Umschrift arabischer Wörter und Eigennamen habe ich mich im großen ganzen an das Transkriptionssystem der „Enzyklopädie des Islam“ gehalten. Für Leser, denen dieser Hinweis nichts sagt, sei wenigstens bemerkt, daß z immer als stimmhaftes s auszusprechen ist. Bei Eigennamen ist jeweils auch die Betonung angedeutet. Ein kurzer Vokal trägt den Hauptton, wenn er accent aigu (´) hat, ein langer, wenn er mit einem Zirkumflex (^) versehen ist. Ein einfacher Strich (˘) bedeutet, daß der betreffende Vokal lang, aber nicht betont ist. Häufig sich wiederholende Eigennamen mit sog. „emphatischen“ Konsonanten werden übrigens der Einfachheit halber nur ein- oder zweimal in genauer Umschrift wiedergegeben.

Bei der Zitierung von Koranstellen beziehen sich die Verszahlen vor dem Strich auf die Flügelsche Ausgabe, die hinter dem Strich auf die Ausgabe der ägyptischen Staats-

druckerei. Die Übersetzung der einzelnen Verse ist möglichst wörtlich gehalten. Um sie trotzdem einigermaßen leserlich und verständlich zu machen, habe ich hie und da Zusätze beigefügt. Diese sind durchweg eingeklammert. In eckigen Klammern [] stehen Zusätze, die über den Grundtext hinausgehen, aber zum besseren Verständnis dazugedacht werden können. In runden Klammern () werden einzelne Ausdrücke, die unmittelbar vorher wörtlich übersetzt sind, in einer etwas flüssigeren, aber immer noch eng an den Grundtext angeschlossenen Übersetzung wiederholt. In runden und eckigen Klammern ([]) werden einzelne Ausdrücke in freierer, sachlich irgendwie über den Grundtext hinausgehender Übersetzung wiederholt.

I. Neuere Quellschriften.

Al-ânisa Nazîra Zainaddîn (Frl. Nazîra Zainaddîn), „As-sufûr wa'l-ḥidjâb. Muḥāḍarât wa-nazarât marmâhâ tahrîr almâr'a wa't-tadjâddud al-idjtimâ'î fi'l-âlam al-islâmî“ (Entschleierung und Verschleierung. Darlegungen und Bemerkungen mit dem Ziel der Frauenemanzipation und der gesellschaftlichen Erneuerung der islamischen Welt). Beirut: Maṭābi' Kûzmâ (Cosma) 1346/1928. IV, XIV, 420 S. (Zitiert als „Sufûr“ oder „Zainaddîn“.)

Innerhalb der 30 Jahre, die auf das Erscheinen von Kâsim Amîn's „Tahrîr al-mâr'a“ (1899) folgten, hat wohl kein frauenrechtlerisches Buch auf die arabisch-islamische Öffentlichkeit so stark gewirkt und unter den Vertretern des orthodox-islamischen Konservatismus so viel Staub aufgewirbelt, wie eben dieses Werk von Nazîra Zainaddîn. Die Verfasserin, eine in Beirut ansässige Drusin, war, als das Buch herauskam, noch nicht einmal 20 Jahre alt!¹⁾ Ihr Vater, Sa'îd Bey Zainaddîn, erster Präsident des Appellationsgerichts der République Libanaise, hatte sie von klein auf unverschleiert aufwachsen lassen²⁾ und außerdem dafür gesorgt, daß sie sich eine höhere Schulbildung aneignen konnte³⁾. In dieser Hinsicht war sie also vom Schick-

1) Fatâh (s. u. S. 13 Anm. 10), I, 123, II, 117.

2) Sufûr 28. Fatâh II, 118.

3) Nach Fatâh I, 108 u. 127 hat Zainaddîn folgende höheren Schulen besucht: Madrasat Rāhibât an-Nāşira (= Collège [Pensionnat] des Dames de Nazareth, al-Madrassa al-Amerikîya (= Collège de l'Université Americaine), al-Madrassa al-'Almāniya (= Collège [Lycée] de la Mission Laïque Française). Das zweite Bakkalaureatsexamen, das ungefähr unserem Abitur entspricht, legte sie etwa ein Jahr nach Erscheinen des vorliegenden Buches ab (Fatâh, I, 125. 127). In Koranexegese, Traditionswissenschaft und religiösem Recht wurde sie teils von ihrem Vater unterrichtet, teils arbeitete sie sich selbständig in diesen Stoff ein (Fatâh, I, 112. 117).

sal besonders begünstigt: sie hatte von vornherein freien Zugang zur Welt des Wissens und zum Leben draußen. Um so mehr mußte es sie bedrücken, daß Tausende von muslimischen Frauen, z. T. aus ihrer nächsten Umgebung, immer noch dem Zwang der Verschleierung und Absperrung unterstanden und zu einem trübseligen und geistlosen Dasein verdammt waren. Als dann schließlich im Sommer 1927 der Versuch einiger Frauen aus Damaskus, sich dem Verschleierungszwang zu entziehen, kläglich mißglückt war, griff N. Zainaddîn zur Feder, um auf diese Weise dem Recht der muslimischen Frau auf Freiheit und menschenwürdige Behandlung das Wort zu reden⁴⁾. So kam das „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ zustande.

Was N. Zainaddîn im einzelnen zur Frage „Verschleierung oder Entschleierung“ zu sagen hat, wird — wenigstens im Auszug — weiter unten mitgeteilt werden. Hier sei nur ganz kurz darüber berichtet, wie das Buch als Ganzes angelegt und gegliedert ist, und inwieweit die Verfasserin auch auf die mit der Emanzipationsfrage zusammenhängende religiös-rechtliche Problematik eingegangen ist.

Das Buch ist in vier Abschnitte eingeteilt. Im ersten Abschnitt (S. 1—107) behandelt N. Zainaddîn ein paar grundsätzliche Fragen, die zwar weit über das Verschleierungsproblem hinausgreifen, aber doch gerade auch für dieses Thema von fundamentaler Bedeutung sind (Begriff der menschlichen Freiheit; Grundzüge des religiösen Gesetzes [Sherî'a]; Gleichwertigkeit der Frau dem Mann gegenüber). Im zweiten Abschnitt (S. 109—77) führt sie all die Gründe auf, die in sozialer Hinsicht für die Entschleierung und gegen die Beibehaltung des Schleiers und der Absperrung ins Feld geführt werden können. Im dritten Abschnitt (S. 179—273) erörtert sie das Problem von der religiös-rechtlichen Seite aus, wobei sie zu den aus dem Koran, der Tradition, dem Consensus (Idjmâ') usw. abgeleiteten Normen, die im Lauf der Zeit von den islamischen Theologen gegen die Verschleierung geltend gemacht worden sind, kritisch Stellung nimmt. Und im vierten Abschnitt (S. 275—413) be-

4) Sufûr XI; Fatâh, I, 56, 61, 124; III, 66—8. Vgl. Oriente Moderno 7/1927, 492 f.

spricht und kritisiert sie schließlich fünf Schriften von Gegnern der Frauenemanzipation, bzw. der Entschleierung⁵⁾.

Daß N. Zainaddîn bei der Behandlung der Entschleierungsfrage auch auf die religiös-rechtliche Seite des Problems eingeht, wurde schon erwähnt. Es ist ihr viel daran gelegen, ihr Emanzipationsprogramm mit den Prinzipien der islamischen Religion in Einklang zu bringen. Die beiden Bücher, die vorn auf dem äußeren Titelblatt inmitten eines Strahlenkranzes abgebildet sind und die Aufschrift „al-kitâb“ und „as-sunna“ (Koran und heilige Überlieferung)⁶⁾ tragen, geben dazu gewissermaßen das Stichwort ab.

Die Aufgabe, die die Verfasserin sich damit gestellt hat, ist allerdings so gewaltig, daß man sich nicht zu wundern braucht, wenn die Lösung nicht in jeder Beziehung befriedigend und überzeugend ausgefallen ist. Von einer jungen Dame, die sich eben erst auf das Abitur vorbereitet, darf man in dieser Hinsicht nicht allzuviel erwarten, auch wenn man allen Grund hat, ihre wissenschaftliche Begabung und ihre schriftstellerischen Fähigkeiten hoch einzuschätzen. Sie mag gewisse Grundgedanken intuitiv richtig erfassen, sie mag manche Einzelfragen neuen Lösungsmöglichkeiten entgegenführen, aber es wird ihr nicht gegeben sein, den gesamten Stoff eines solchen Fragenkomplexes innerlich zu verarbeiten und bis in die letzten Konsequenzen durchzudenken. Wenn man das vorliegende Buch richtig einschätzen will, darf man deshalb nicht an den Einzelheiten der Durchführung hängen bleiben und dabei die letzte Zielsetzung und den Geist, in dem es geschrieben ist, aus dem Auge verlieren. Wichtig und wesentlich ist vor allem die Tatsache, daß hier der Versuch unternommen wird, die ziemlich

5) 1. Ein in der Kairoer Zeitung Balâgh erschienenes Gedicht eines früheren Kadis (ohne Namensnennung). 2. „As-saif al-bâriḳ fî ‘unḳ al-mâriḳ“ von Schaich Muḥammad Sa‘îd al-Baghdâdî (Baghdad 1328/1910). 3. „Risâlat as-sunna wa’l-kitâb fî ḥukm at-tarbiya wa’l-ḥidjâb“ von Schaich Muḥammad Ibrâhîm al-Ḳâyâtî [Kairo 1319/1901]. 4. „Raf‘ ash-shubahât ‘an ba’d al-mushtabahât“ von Schaich Muḥammad Raḥîm at-Ṭarâbulusî. 5. „Al-islâm rûḥ al-madaniya“ von Schaich Múṣṭafâ al-Ghalâyînî ([Kairo] 1908 [3. Aufl. 1930, s. u.]).

6) „Sunna“ bedeutet eigentlich die (von Mohammed überlieferte und durch sein Vorbild zur Norm gewordene) Lebensweise.

weitgehenden Forderungen der modernen Frauenbewegung mit den Grundnormen der islamischen Religion und des islamischen Gesetzes in Einklang zu bringen, ja, sie geradezu daraus abzuleiten. Die an sich säkular bedingten Bestrebungen zur Befreiung der muslimischen Frau sollen auf diese Weise im eigentlichen Sinn des Wortes sanktioniert werden.

Man mag vielleicht einwenden, daß N. Zainaddîn damit altes Stroh dresche, denn auch schon Kâsim Amîn habe seine frauenrechtlerischen Forderungen mit den Vorschriften des religiösen Gesetzes in Einklang bringen wollen. Bis zu einem gewissen Grad stimmt das allerdings. Aber das vorliegende Buch bedeutet trotzdem auch in dieser Hinsicht einen neuen Abschnitt in dem von Kâsim Amîn eröffneten Kampf für die Befreiung der Frau. Letzterer fühlte sich im großen ganzen durch die Vorschriften der Scherî'a immer noch sehr stark gebunden. „Gäbe es“ — so schreibt er in seinem Buch „Tahrîr al-mar'a“ (Rescherche Übersetzung S. 56) — „in der islamischen Scherî'a Textstellen, die die Verschleierung nach der bei einem Teil der Muslims heutzutage üblichen Art und Weise verlangten, dann hielte ich es für meine Pflicht, jede Diskussion darüber zu vermeiden. Und in diesem Falle schriebe ich auch nicht éine Zeile, die sich zu diesen Textstellen in Widerspruch setzte, selbst wenn diese Verschleierung offensichtlich noch so schädlich wäre, weil ja die göttlichen Befehle einen (unbedingten) Gehorsam verlangen, und zwar ohne Diskussion und Disput⁷⁾.“ N. Zainaddîn ist in ihrem Kampf gegen die Gesetzesgelehrten und die von ihnen aufgestellten Forderungen viel radikaler. Sie läßt die Scherî'a nur soweit gelten, als sie sich durch ein immer neues Bezugnehmen auf den Koran und auf Mohammed (kitâb Allâh wa-súnnat Muḥámmad) ausweisen und rechtfertigen kann (S. 36 f. 46); m. a. W. sie erhebt für sich und ihre Zeitgenossen Anspruch auf freie, aus den ältesten Quellen schöpfende Rechtsforschung (Idjtihâd) und sagt sich von der Gebundenheit an die Autorität der früheren Rechtsforscher (Taklîd) los. Dabei betrachtet sie es als selbstverständlich, daß der

7) In „Al-mar'a al-djadîda“ nimmt K. Amîn nur ganz nebenbei auf die religiös-rechtliche Seite des Themas Bezug.

Geist, der aus Koran und Sunna spricht, immer auch mit den Postulaten der Vernunft und des gesunden Menschenverstands in Einklang steht (46).

N. Zainaddîn begründet diese ihre Forderung, daß der Zugang zum Idjtihâd auch heutzutage jedermann offenstehen müsse, auf zweierlei Weise. Erstens ganz allgemein mit der Überlegung, daß die Menschen der Jetztzeit ebenso mit Vernunft begabt seien wie die früherer Generationen, und daß es ihnen deshalb ohne weiteres möglich sein müsse, aus den alten Texten das herauszulesen, was für sie passend und verpflichtend sei (46—9). Zweitens mit dem Hinweis darauf, daß das Überlieferungs- und Forschungsmaterial der einzelnen Autoritäten voll innerer Widersprüche sei und deshalb nicht für alle Zeiten als einzige und maßgebende Richtschnur dienen könne. Sie denkt dabei in erster Linie an die Materialien, die in den Korankommentatoren⁸⁾ zusammengetragen sind (37 f., 198—208), aber darüber hinaus auch an die eigentlich gesetzlichen Texte (36 f., 198), — über den prinzipiellen Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien scheint sie sich nicht immer klar zu sein. „Glaubt ihr etwa, daß es im Islam jemand gibt, der nicht irrt? Wenn jeder Gesetzesgelehrte das Richtige getroffen hätte, gäbe es ja gar keine Verschiedenheit in den Lehrmeinungen. Existiert nun aber etwa eine Frage im religiösen Recht, über die es nicht mannigfaltige, unterschiedliche oder einander (direkt) entgegengesetzte Aussprüche, Gutachten und Schulmeinungen (madhâhib) gibt, wo doch das Wahre und Richtige (nur) éines ist? Ist es möglich, daß sie alle trotz ihrer Unterschiedlichkeit richtig sind? Keineswegs! Wohl aber ist es möglich, daß sie alle falsch sind, und daß die Wahrheit verborgen geblieben ist. Wenn wir nun einen offenkundigen Irrtum sehen, der den Tatsachen (maḥsûs) oder den so erstaunlich hoch entwickelten wissenschaftlichen Wahrheiten widerspricht, ist es dann etwa unsere Pflicht, uns dabei zu beruhigen, die

8) Nach S. 179 f. hat N. Zainaddîn folgende Korankommentatoren beigezogen: Baidâwî; Khâzin († 1340; Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, II, 109); Abu'l-Barakât an-Násafî († 1310; Br. II, 196 f.); Ṭabársî († 1153, Schiit; Br. I, 405).

Augen zuzudrücken und Herz und Sinn zu verschließen, so daß wir das, was richtig ist, nicht sehen und nicht erkennen?“ (198).

Es war wohl zu erwarten, daß N. Zainaddîn mit derartigen Ausführungen in weiten Kreisen Anstoß erregen würde. Eine so scharfe Kritisierung der Korankommentatoren und Gesetzesautoritäten mußte vor allem bei den Vertretern der islamischen Orthodoxie erbitterten Widerstand hervorrufen. In der Tat scheint ein wahrer Sturm der Entrüstung losgebrochen zu sein: In den Zeitungen erschienen abfällige Rezensionen; man brachte Schmähedichte über die Verfasserin unter die Leute und warnte in Flugblättern vor ihren angeblichen Hintermännern; die Buchhändler, die das Werk vertrieben, wurden bedroht; Freunde und Förderer der Emanzipationsbestrebungen wurden durch terroristische Maßnahmen mundtot gemacht (Fatâh, I, 60—3). Gegenschriften von teilweise recht gehässigem Ton schossen wie Pilze aus dem Boden⁹⁾. Diejenigen Stimmen, die sich in anerkennendem Sinn zu dem Buch äußerten, wurden dadurch mehr als reichlich aufgewogen.

N. Zainaddîn hat daraufhin noch einmal zur Feder gegriffen und ein neues Buch geschrieben mit dem Titel „Al-fatâh wa'sh-shuyûkh“¹⁰⁾. Im ersten Teil dieses Werkes sucht sie die einzelnen Vorwürfe, die von den verschiedenen Seiten gegen sie erhoben worden sind, zu entkräften (I, 2—100). Hierauf folgen noch ein paar Dokumente: Briefe der Verfasserin an den französischen Oberkommissar sowie an den Mufti von Beirut; verschiedene Erklärungen an Pressevertreter (I, 102-28). Im zweiten Teil, dem „goldenen Buch“, sind ausschließlich anerkennende Besprechungen des „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ zum Abdruck gebracht (II, 1—119). Im dritten und letzten Teil bemüht sich die Verfasserin, die kritischen Bemerkungen von

9) Siehe Fatâh, III, 1, wo u. a. 9 Gegenschriften namentlich aufgeführt sind.

10) Al-ânisa Nazîra Zainaddîn, Al-fatâh wa'sh-shuyûkh. Nazarât wa-munâzarât fî ‚As-sufûr wa'l-ḥidjâb‘ . . . („Das Mädchen und die Schaiche. Bemerkungen und Streitereien über ‚Entschleierung und Verschleierung‘ . . .“). Waḳafa ‚alâ ṭab‘ihî wâliduhâ Sa‘îd Bey Zainaddîn . . . Beirut 1348/1929. I, XX, 128, 119, 153, IV S. (Zitiert als ‚Fatâh‘.)

Schaich Múṣṭafā al-Ghalāyînī in seiner sogleich zu erwähnenden Streitschrift „Naẓarāt fî kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ für inhaltslos und unberechtigt zu erklären (III, 1—153).

Ash-shaikh Múṣṭafā al-Ghalāyînī, Professor für Koranexegese und arabische Literaturgeschichte am islamischen College in Beirut: Naẓarāt fî kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb al-mansûb ila'l-ânisa Naẓîra Zainaddîn („Bemerkungen über das Buch ‚Entschleierung und Verschleierung‘, das der Frl. Naẓîra Zainaddîn zugeschrieben wird“). Beirut: Maṭâbi' Kûzmā (Cosma) 1346/1928. 196 S. (Zitiert als „Ghalāyînī“).

Schaich Ghalāyînī hat sich schon als junger Mann mit der Frauenfrage beschäftigt. In seinem 1908 erschienenen Buch „Al-islâm rûḥ al-madanîya, au al-islâm wa-Krûmar“ (Der Islam als Geist der Kultur, oder der Islam und Cromer)¹¹⁾ handelt der letzte der vier Hauptabschnitte „von der Frau im Islam, und was mit ihr zusammenhängt“. Wie wir oben sahen, hat sich Naẓîra Zainaddîn in ihrem Buch „As-sufûr wa'l-ḥidjâb“ (S. 376—413) mit den dort von Ghalāyînī verfochtenen konservativ-apologetischen Thesen auseinandergesetzt. Sie hat dabei die Hoffnung ausgesprochen, daß der Verfasser in der Zwischenzeit über dieses sein Jugendwerk hinausgewachsen sei und nun demnächst darangehen könne, ein neues, positiv frauenrechtlerisches Buch an die Öffentlichkeit zu bringen (S. 413).

Diese Hoffnung ist nicht wahr geworden. Ghalāyînī hat zwar ein neues Buch über die Frauenfrage geschrieben — eben das Buch, dessen Titel oben wiedergegeben ist —, und er hat auch selber zugegeben, daß damit sein Jugendwerk in einzelnen Stellen überholt ist¹²⁾, aber er ist keineswegs in das Lager der Frauenrechtler übergegangen. Seine „Bemerkungen über

11) Ghalāyînī wendet sich darin gegen die Äußerungen des bekannten Earl of Cromer (des späteren Lord Cromer) über die Kulturfeindlichkeit des Islams (Earl of Cromer, Das heutige Ägypten. Übers. von M. Plüddermann, Bd. 2, Berlin 1908, S. 117 ff.; zur Frauenfrage: S. 150—54, 507—11).

12) In verschiedenen Anmerkungen zur 3. Auflage von „Al-islâm rûḥ al-madanîya“ (Beirut: Maṭba'at al-Miṣbâḥ, 1348/1930). Der eigentliche Text der 3. (und 2. [1926]) Auflage scheint übrigens ziemlich unverändert aus der 1. Auflage herübergenommen zu sein.

das Buch „Entschleierung und Verschleierung“ zeigen vielmehr, daß er sich immer noch mit großem Pathos für den orthodox-islamischen Konservatismus einsetzt.

Ghalāyînī führt schon im Titel seines Buchs den ersten Hieb gegen N. Zainaddîn, indem er nämlich das „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ als „der Fr. N. Z. z u g e s c h r i e b e n“ bezeichnet. Er will damit sagen, daß sie nicht als die eigentliche Verfasserin dieser frauenrechtlerischen Kampfschrift betrachtet werden dürfe, daß sie vielmehr bei dessen Veröffentlichung nur die Rolle eines Werkzeugs gespielt habe, eines Werkzeugs in der Hand gewisser antiislamisch eingestellter Hintermänner. In der Einleitung zu seiner Schrift (S. 9—20) führt er diesen Gedanken etwas näher aus. Dabei spricht er sich auch genauer über diese angeblichen Hintermänner aus: Er meint damit die christlichen Missionare und ihre Helfershelfer. In einem Gesamtüberblick über die Geschichte der arabisch-islamischen Frauenbewegung in den letzten 30 Jahren sucht er aufzuzeigen, wie der unterminierende und zersetzende Einfluß der christlichen Mission immer mehr auf die innerislamischen Angelegenheiten übergegriffen habe. Es sei bezeichnend, daß gerade auch die Propaganda für die Emanzipation der muslimischen Frau unmittelbar im Anschluß an den Weltmissionskongreß in Jerusalem¹³⁾ in den verschiedenen Ländern der islamischen Welt einen neuen Auftrieb erhalten habe. Die christlichen Missionare und ihre Parteigänger seien schuld an dieser neuen Beunruhigung der muslimischen Öffentlichkeit (14). Eben sie seien auch verantwortlich für das Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb, ein Werk, das angeblich für die Rechte der muslimischen Frau und für die Aufrechterhaltung der islamischen Weltordnung eintrete, in Wahrheit aber den Islam und seine Bekenner in Mißkredit bringe und die muslimische Frau für ein geistig minderwertiges und ehrloses Geschöpf erkläre (!). Ghalāyînī behauptet sogar, die Leute, die in diesem Sinn bei der Abfassung des Buches mitgewirkt haben sollen, sämtlich

13) Der Umstand, daß die Weltmissionskonferenz im Jahr 1928 in Jerusalem tagte, hat unter den Mohammedanern Palästinas und der angrenzenden Länder viel böses Blut gemacht. Man empfand das als eine direkte Provozierung der muslimischen Welt.

dem Namen nach und zum großen Teil auch persönlich zu kennen (15).

N. Zainaddîn hat diese in ihrer Art typischen Verdächtigungen Ghalāyînīs nachträglich mit Entrüstung zurückgewiesen und feierlich beteuert, ihr Buch durchaus selbständig abgefaßt zu haben (Fatâh, I, 12 f.). Bei der Gelegenheit sah sie sich auch veranlaßt, seine ausfallenden Bemerkungen über die Missionare im allgemeinen zu entkräften. Sie habe ihrerseits nicht die Erfahrung gemacht, daß diese Leute so schlecht seien. Auch nehme man der Mission nicht dadurch den Wind aus den Segeln, daß man sie beschimpfe und herunterreißt, wie Ghalāyînī das getan habe. Der Einfluß der Missionare werde vielmehr erst dann geschwächt und gebrochen werden, wenn die muslimischen Schaiche einmal vom echt islamischen Geist der Wissenschaft und Bildung erfüllt und dadurch befähigt seien, den christlichen Priestern und Mönchen den Rang abzulaufen (Fatâh, I, 14 f.).

Ein weiterer, grundsätzlicher Vorwurf Ghalāyînīs gegen die Verfasserin des „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ bezieht sich auf deren Verhältnis zu den Vertretern des Staats. Er behauptet, sie sei inkonsequent und unehrlich, wenn sie sich einerseits dagegen wehre, daß die weltliche Macht zugunsten der Verschleierung eingreife — was übrigens erst noch bewiesen werden müsse —, andererseits aber verlange, daß eben dieselbe weltliche Macht, personifiziert durch die französischen Mandatsbeamten, die Entschleierungsbewegung fördern solle (26—33). N. Zainaddîn entkräftet auch diesen Einwand. An Hand der einschlägigen Stellen ihres ersten Buches zeigt sie, daß sie mit keinem Wort gesagt habe, die Vertreter der Mandatsmacht sollen sich in die innerislamischen Verhältnisse einmischen und in irgendeiner gesetzwidrigen Weise Gewalt anwenden. Sie habe nur verhüten wollen, daß die Organe der Staatsgewalt wieder einmal, wie bei den Vorfällen in Damaskus, den rabiaten Gegnern der Frauenemanzipation Handlangerdienste leisten (Fatâh, III, 62—70, vgl. I, 55—59).

Im folgenden Abschnitt (S. 34—43) sucht Ghalāyînī einige Behauptungen N. Zainaddîns, die seiner Meinung nach gegen die Hoheit und Würde der islamischen Religion gerichtet sind,

zu widerlegen. Hierauf (44 ff.) geht er auf das eigentliche Thema seines Buches ein. Hier hat er eher als in den vorhergehenden Abschnitten Gelegenheit, die Diskussion sachlich zu führen und seine Ansichten positiv zu begründen. Das ist wohl auch der Grund, warum N. Zainaddîn gerade ihn, im Gegensatz zu den Verfassern der anderen Kampfschriften gegen das „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“, einer Antwort gewürdigt hat. Auch für uns ist sein Buch eben wegen dieses seines Willens zur Sachlichkeit wertvoll. Was er im einzelnen über die Verschleierungssitte und die damit zusammenhängenden Fragen zu sagen hat, werden wir weiter unten sehen.

Aṭ-Ṭâhir al-Ḥaddâd, *Imra'atunâ fi'sh-sharî'a wa'l-mudjtama'* („Unsere Frau im religiösen Gesetz und in der Gesellschaft“). Tunis: Al-Maṭba'a al-Fannîya 1348/1930. 143 S.¹⁴⁾. (Zitiert als „Haddâd“.)

Der Verfasser, ein um die Jahrhundertwende geborener Tunesier, hat schon vor etlichen Jahren anläßlich der Gründung einer sozialistischen Vereinigung tunesischer Arbeiter von sich reden gemacht. Ein im Jahr 1927 von ihm veröffentlichtes Werk über die Anfänge der Gewerkschaftsbewegung in Tunesien soll wegen seines propagandistischen Charakters kurz nach Erscheinen behördlich beschlagnahmt worden sein¹⁵⁾.

Das vorliegende Buch über die Frauenfrage hat zwei Teile, einen religiös-gesetzlichen (al-ḳism at-tashrî'i, S. 5—73) und einen profan-soziologischen (al-ḳism al-idjtimâ'i, S. 74—138). Der erste Teil behandelt vor allem Fragen grundsätzlicher Art und ist deshalb auch für uns besonders wichtig. Ḥaddâd vertritt hier (bes. S. 5—7, 18—23, 69—73) die Theorie, daß die islamische Gesetzgebung nur unter dem Gesichtspunkt der stufenweisen Entwicklung und Kultivierung der menschlichen Gesellschaft voll und ganz verstanden werden könne. Die einzelnen koranischen Vorschriften dürfe man nicht als endgültig und unabänderlich betrachten. Sie seien vielmehr aus der Dynamik jener Zeit heraus zu deuten, in der und für die Mohammed

14) Vgl. *Oriente Moderno* 11/1931, 39—41.

15) *Oriente Moderno* 9/1929, 29, Anm. 1; 11/1931, 41.



sie verkündet habe — aus seinem Kampf gegen das altarabische Heidentum und dessen Nachwirkungen in der jungen islamischen Gemeinde. Mohammed habe seine Zeitgenossen nicht mit einem Schlag von der Barbarei der Vorzeit zur idealen Höhe der islamischen Welt- und Lebensanschauung bekehren können. Der kulturelle Tiefstand seiner Umwelt habe hemmend auf seine gesetzgeberische Tätigkeit gewirkt und ihm nur erst eine schrittweise Annäherung an das letzte Ziel seiner Sendung erlaubt. Seit seinem Tod sei aber die Zeit nicht stillgestanden, und es sei deshalb anzunehmen, daß man heutzutage manches erreichen könne, was damals noch in unabsehbarer Ferne gestanden habe. Man dürfe es deshalb wohl wagen, das islamische Gesetz sinngemäß dieser inzwischen erfolgten Höherentwicklung anzugleichen. Wenn man dabei nur immer den eigentlichen Sinn und das letzte Ziel der Sherî'a vor Augen habe, könne man sich mit gutem Gewissen über einzelne zeitgeschichtlich bedingte Vorschriften hinwegsetzen. „Der Geist, der aus der Sherî'a spricht, ist klarer und beständiger als ihre Einzelbestimmungen, die ja notwendigerweise hin und wieder die Farbe der Jahrhunderte annehmen, die über sie hinweggehen“ (23).

Dank dieser Relativisierung der auf Mohammed und seine Zeit zurückgehenden gesetzlichen Texte ist Haddâd in der Lage, all die Koranstellen, die seiner modernen Auffassung von der Frau und von dem Wesen und der Aufgabe der ehelichen Gemeinschaft widersprechen, auszumerzen oder wenigstens für unmaßgeblich zu erklären. So versucht er z. B. nachzuweisen, daß der Islam im Grund genommen die Einehe vorschreibe, und daß der Koranvers Sure 4, 3 mit der Erlaubnis, bis zu vier Frauen zu gleicher Zeit zu halten, nur eine vorübergehende Konzession an Mohammeds Zeitgenossen darstelle. Was er unter dieser Voraussetzung zu den anderen frauenrechtlerischen Einzelfragen zu sagen hat, werden wir nachher sehen. Hier sei nur noch kurz auf einen interessanten Abschnitt hingewiesen, der aus dem sonstigen Rahmen des ersten Teils von Haddâds Buch herausfällt und überschrieben ist: „Ansichten unserer Gelehrten über die Frau und die Ehe. Fragen und Antworten“

(S. 49—68). Der Verfasser teilt darin 12 spezielle Fragen mit, die er an verschiedene islamische Gelehrte an der Zaitūniya-Moschee und am religiösen Gerichtshof in Tunis gerichtet hat, betr. Wahl des künftigen Gatten durch den Vormund der Braut, besondere Fälle bei der Verstoßung der Frau, Beantragung der Ehescheidung von seiten der Frau, Verschleierung usw. Anschließend gibt er die Antworten, die ihm die genannten Autoritäten darauf erteilt haben. Es versteht sich von selbst, daß dabei ausschließlich Vertreter der konservativen Orthodoxie zu Wort kommen.

Im zweiten „soziologischen“ Teil des Buchs kommt Haddâd auf Fragen zu sprechen, die über den Bereich der religiös-gesetzlichen Problematik hinausgreifen und sich mehr auf die Tatsachen und Erfordernisse des praktischen Lebens erstrecken. Zuerst zeichnet er unter wechselnden Überschriften ein recht trübes Bild von den Mißständen und Nöten, denen die muslimische Frau im heutigen Tunis von klein auf ausgesetzt ist (74—107). Anschließend äußert er sich in ernsthafter Kritik über die seit dem Weltkrieg immer stärker werdende Sucht der Tunesier und Tunesierinnen sich zu europäisieren, bzw. äußerlich europäische Lebensformen und Luxusbedürfnisse zu übernehmen. Dabei handelt es sich um einen besonderen Absatz von den neuerdings recht problematisch gewordenen Heiraten zwischen Muslimen und Europäerinnen (107—15). Zum Schluß spricht der Verfasser noch ziemlich ausführlich über das Problem Verschleierung — Entschleierung (115—22), sowie über die seiner Ansicht nach ganz besonders dringliche Aufgabe, den tunesischen Frauen hauswirtschaftliche, berufliche und wissenschaftlich-humanistische Bildungsmöglichkeiten zu schaffen (122—38).

Haddâd hat sich mit seinem Buch über die Frauenfrage anscheinend nicht viele Freunde gemacht. Vierzehn Tage nach Beendigung der Drucklegung fanden sich allerdings etwa 100 Leute zusammen, um das Erscheinen des Buchs zu feiern und dem Verfasser ihre Sympathie zum Ausdruck zu bringen¹⁶⁾. Aber sonst scheint Haddâd mit seinen Ansichten über die Entwicklung des islamischen Gesetzes auf erbitterten Widerstand

16) Oriente Moderno 11/1931, 360.



gestoßen zu sein¹⁷⁾, vor allem natürlich bei den Theologen und Gesetzesgelehrten. Schließlich trat sogar der wissenschaftliche Aufsichtsrat der Zaitūniya-Moschee¹⁸⁾ zusammen und beschloß, dem Verfasser das ihm früher von eben dieser Moschee erteilte Lehrberechtigungs- und Notariatsdiplom zu entziehen, mit der Begründung, das Buch enthalte beleidigende Äußerungen über den Propheten und stehe im Widerspruch zu den Grundsätzen der Sheri'a. Außerdem beantragte der Aufsichtsrat, die Regierung möge für das Buch Haddâds ein Verkaufsverbot erlassen. Diesem Antrag scheint allerdings nicht stattgegeben worden zu sein¹⁹⁾.

Ash-shaikh Sîdî Muḥammad aṣ-Ṣâliḥ ibn [Aḥmad ibn] Murâd, ḥanafitischer Professor erster Klasse an der Großen Moschee [der sog. Zaitūniya] in Tunis, Al-ḥidâd 'alâ imra'at al-Ḥaddâd, au radd al-khaṭa' wa'l-kufr wa'l-bida' allatî ḥawâhâ kitâb imra'atunâ fi'sh-shari'a wa'l-mudjtama' („Trauer um die Frau Haddâds, oder Widerlegung dessen, was das Buch ‚Unsere Frau im religiösen Gesetz und in der Gesellschaft‘ an Fehlern, Unglauben und Ketzereien enthält“). Tunis: Al-Maṭba'a at-Tūnisîya [1931]. 238 S. (Zitiert als „Sâliḥ“.)

Aus dem Titel ergibt sich, daß wir es hier mit einer Kampfschrift gegen das im vorhergehenden besprochene Werk von Tâhir Haddâd zu tun haben. Der Untertitel zeigt ferner, daß der Verfasser den Standpunkt der islamischen Orthodoxie vertritt. Dies wird noch besonders unterstrichen durch eine unmittelbar auf den Titel folgende „Lizenz“ (Idjâza), der zufolge der „Wissenschaftliche Aufsichtsrat“ (an-nizâra al-'ilmîya)²⁰⁾

17) Siehe die Notizen über das Echo in der tunesischen Presse, Oriente Moderno 11/1931, 40 f.

18) Zur Institution des „wissenschaftlichen Aufsichtsrats“ siehe die übernächste Anmerkung.

19) Siehe Oriente Moderno 11/1931, 41.

20) Zur Institution des „Wissenschaftlichen Aufsichtsrats“ siehe Revue des Études Islamiques, 1930, S. 442 f. und 486 ff. Der dort (S. 490) abgedruckte Artikel 63 des Décret Beylical vom 16. Sept. 1912 betr. Neuordnung des Unterrichtswesens an der Universität der Großen Moschee in Tunis lautet: „Nul auteur d'ouvrage ou de brochures traitant d'une science quelconque, ne pourra les livrer au public sans les

an der Zaitūniya-Moschee das Manuskript eingesehen und die Drucklegung erlaubt und gutgeheißen hat. Eine Bemerkung des Korrektors auf dem vorderen Umschlagblatt gibt weitere Auskunft über den Inhalt des Buchs. Sie lautet: „Ein religiöses, ethisches, soziologisches, historisches und philosophisches Buch. Der Autor hat es nicht nur abgefaßt, um Haddâd zu widerlegen. Vielmehr verteidigte er damit auch den Islam im allgemeinen und die Araber im besonderen, klärte eine Anzahl von schwierigen Fragen und widerlegte viele von den Ungläubigen gegen den Islam vorgebrachte Bedenken, z. B. in der Frage der Sklaverei, der Polygamie, der Entlassung, der Polygamie des Propheten, sowie in anderen wichtigen Fragen, die zur Bekämpfung des Islams benützt worden sind. Dabei hat er auch in eingehender und einleuchtender Weise den tiefen Sinn und den streng ausgeglichenen Charakter (‘adâla) der religiös-gesetzlichen Vorschriften aufgezeigt. Möge ihm Gott den Lohn, den der Islam und die Muslime ihm dafür schulden, in reichem Maß zuteil werden lassen.“

Mit diesen wenigen Worten ist der Hauptinhalt des Buchs ganz gut charakterisiert. Auf eine genauere Inhaltsangabe, die übrigens wegen der recht mangelhaften Disposition ziemlich unbefriedigend ausfallen würde, kann deshalb verzichtet werden. Dagegen sind noch ein paar Bemerkungen mehr allgemeiner Art anzufügen.

Der Verfasser ist von der Richtigkeit seines eigenen orthodox-islamischen Standpunkts so felsenfest überzeugt, daß ihm für die doch ebenfalls ehrliche Überzeugung seines Gegners jedes Verständnis abgeht. Er hält Haddâd nicht nur für einen eingebildeten, mit Dummheit geschlagenen Pseudowissenschaftler, der, nachdem er erst die unterste Stufe der theologischen Prüfungsleiter erstiegen und womöglich auch diese unansehnliche Leistung einem unverdienten Examensglück zu verdanken hat (S. 20), sich für einen großen Gesetzesforscher ausgibt und den in Koran und Tradition gegebenen Stoff allen aner-

avoir préalablement soumis aux inspecteurs; l'auteur pourra livrer son ouvrage à la publicité après autorisation des inspecteurs, si ladite autorisation est suffisante, vu la nature du livre. Dans le cas contraire, ledit ouvrage devra être soumis à l'examen du Gouvernement.“

kannten Autoritäten zum Trotz in mißverständlicher, stümperhafter Weise neu auszulegen wagt. Das ist wenigstens immer noch eine Art „wissenschaftlicher“ Kritik. Nein, M. Sâlih geht noch viel weiter und behauptet, der Mann, der sich in dieser Weise als Vorkämpfer für die Frauenemanzipation aufspiele, benütze die Frauenfrage nur als Mittel zu dem Zweck, die Grundlagen der islamischen Religion zu untergraben. Er wolle, ähnlich wie die christlichen Missionare (11—14), zeigen, daß die Gesetzgebung der Sherî'a und damit der Islam überhaupt den Anforderungen des modernen Lebens nicht mehr genüge und darum abzulehnen sei. Und mit der Frauenfrage habe er sich — gleichsam zufällig — nur deshalb abgegeben, weil er in ihr den besten Angriffspunkt für seine Unterminierbarkeit gefunden habe. Dieser nicht gerade löbliche Vorwurf wird durch das ganze Buch hindurch immer wieder aufgegriffen und Breitgeschlagen.

Soweit die Einwände, die M. Sâlih gegen Haddâd selber vorbringt. Glücklicherweise bleibt er nicht bei einer derart negativen Kritik stehen. Sonst hätte sein Buch auch für uns wenig Wert. Um der angeblich so verderblichen Wirkung von Haddâds publizistischer Tätigkeit entgegenzutreten, hält er es vielmehr für nötig, von der persönlichen Bekämpfung des Gegners zur sachlichen Widerlegung der von ihm vorgetragenen Ansichten und Behauptungen überzugehen.

In erster Linie wendet er sich gegen den Versuch Haddâds, den Entwicklungsgedanken im islamischen Recht in Anwendung zu bringen, und ihn dabei speziell der Idee der Frauenemanzipation dienstbar zu machen. Wenn Haddâd — so führt M. Sâlih aus — behaupte, das islamische Gesetz sei veraltet und müsse an die neuerdings in der Welt vollzogene Entwicklung angepaßt werden, so übersehe er die Tatsache, daß die Muslime schon vor vielen Jahrhunderten den anderen Völkern in kultureller Hinsicht überlegen gewesen seien, und daß sie es deshalb nicht nötig hätten, nachträglich Einrichtungen und Ideen aus fremden Kulturen zu übernehmen. Wenn sie in neuerer Zeit einer gewissen Dekadenz verfallen seien, so habe das seinen Grund nicht in der Rückständigkeit des islamischen Rechts, sondern umgekehrt darin, daß die Muslime nicht mehr

so wie früher an den Grundlagen der islamischen Religion festhalten (21—3). Damit, daß man sich in der Gesetzgebung an europäische Vorbilder halte, sei noch nichts gewonnen. Im Gegenteil. Man müsse sich über den grundsätzlichen Unterschied zwischen der europäischen und der islamisch-orientalischen Geisteshaltung klar sein und daraus die Folgerung ziehen, daß in den islamischen Ländern einzig und allein der Islam als Richtschnur des menschlichen Handelns und Wertens dienen dürfe (23 f.).

M. Sâlih vertritt also gegenüber der Assimilations- und Evolutionstheorie Haddâds die These, daß sich die Gesetzgebung in den islamischen Ländern auch in der heutigen Zeit innerhalb der Grenzen zu halten hat, die mit der islamischen Tradition gegeben sind. Um diese These noch etwas weiter auszuführen, und zugleich zu dem Zweck, die Nichtigkeit von Haddâds Beweisführung aufzuzeigen, referiert er ziemlich ausführlich über Aufbau und System der Sherî'a (58—66). Dabei macht er u. a. darauf aufmerksam, daß man im islamischen Recht zwischen zweierlei Grundtexten zu unterscheiden hat: zwischen den eindeutig festgelegten (*muḥkam*) und den mehrdeutigen (*mutashâbih*)²¹⁾. Die ersteren, eindeutig festgelegten Texte, z. B. der Koranvers 4, 12/11: „Gott schreibt euch hinsichtlich eurer Kinder vor: eines von männlichem Geschlecht erhält [bei der Erbteilung] soviel wie zwei von weiblichem Geschlecht,“ lassen überhaupt keine unterschiedliche Auslegung zu. Sie bleiben unveränderlich und gültig, auch wenn die Zeiten wechseln und die Generationen sich erneuern (39—41). Nur bei der zweiten Kategorie, den „mehrdeutigen“ Texten, ist eine dem Wechsel der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse entsprechende unterschiedliche und wechselnde Auslegung (*Ikhtilâf*) statthaft (41). Hier wird das strenge Traditionsprinzip (*Taqlîd*) ergänzt und erweitert durch die Möglichkeit freier Forschung (*Idjtihâd*). Aber damit ist nicht gesagt, daß der Auslegung der „mehrdeutigen“ Texte überhaupt keine Schranken mehr gesetzt sind und jeder, der etwas für ihn passendes daraus herauslesen will, seiner Phantasie und Willkür die Zügel

21) Vgl. 'Abdu'r-Raḥîm, *J Principî della Giurisprudenza Musulmana*, trad. G. Cimino, Rom 1922, S. 111 f.

schießen lassen kann. In einem längeren Exkurs über Wesen und Bedeutung des Idjtihâd (42—59) sucht M. Sâlih die Grenzen, innerhalb deren sich diese „freie“ Gesetzesforschung abzuspielen hat, im einzelnen aufzuzeigen. Dabei unterscheidet er dreierlei Arten von Idjtihâd: 1. Idjtihâd hinsichtlich der Grundprinzipien (Uşûl) des islamischen Rechts, ausgeübt von den Gründern der vier kanonischen Riten (Abû Ḥanîfa, Mâlik, Shâfi'î, Ibn Ḥanbal). 2. Idjtihâd hinsichtlich des positiven Rechts (Furû') innerhalb der vier Riten, ausgeübt von alten Gesetzesautoritäten wie Abû Yûsuf (Schüler Abû Ḥanîfas), Ibn al-Ḳâsim (Schüler Mâliks), al-Mûzanî (Schüler Shâfi'îs). Die von den Gründern der vier Riten getroffenen Entscheidungen hinsichtlich der Grundprinzipien (Uşûl) stehen dabei nicht mehr zur Diskussion. 3. Idjtihâd hinsichtlich bisher noch unentschieden gebliebener gesetzlicher Einzelfragen, ausgeübt von den Gesetzesgelehrten späterer Zeiten. Diese letzte Kategorie von Idjtihâd — die einzige, die für die Jetztzeit noch in Betracht kommt — darf nur unter der Voraussetzung ausgeübt werden, daß dabei die Entscheidungen der früheren Autoritäten sowohl in den Uşûl als auch in den Furû' unangetastet bleiben²²⁾.

Haddâd war demnach nicht berechtigt, von sich aus bis an die Quellen des islamischen Rechts vorzudringen und die alten Grundtexte entwicklungsgeschichtlich auszudeuten. Wenn er schon das Bedürfnis hatte, einzelne Punkte in der islamischen Gesetzgebung zu modernisieren, hätte er sich in erster Linie an die Divergenzen (Ikhtilâf) der vier kanonischen Riten halten müssen. „Die islamischen Gesetzgeber haben Fälle vorgesehen für verschiedene Zeiten, für verschiedene Orte und für Menschen, die zwar dieselbe religiöse Grundhaltung haben, aber in den äußeren Lebensverhältnissen sich voneinander unterscheiden. Auf diese Weise war es ihnen möglich, für jeden einzelnen eine Entscheidung ausfindig zu machen, die für seine äußeren Lebensverhältnisse paßte und dabei mit der religiös-

22) Vgl. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, Leiden-Leipzig 1910, S. 32—5; 'Abdu'r Raḥîm, I Principî della Giurisprudenza Musulmana, trad. G. Cimino, Rom 1922, S. 203 f.; D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita, I, Rom 1926, S. 61 f.

islamischen Ordnung der Dinge in Einklang stand. Daher finden wir bei den (alten) Gesetzesgelehrten (mudjtahidûn) verschiedene Aussprüche über ein und denselben Fall, und so ist es uns möglich, zu einer rechtlichen Entscheidung zu kommen, die für die Zeit paßt, in der wir leben, und für die Lage, in der wir uns befinden“ (60). Zum Beweis für die Richtigkeit dieser Ausführungen beschließt M. Sâlih den Exkurs über die Sherî'a mit einigen Beispielen von gesetzlichen Einzelfragen und den dazugehörigen Divergenzen (Ikhtilâf) (61—5).

Daß M. Sâlih sich auch in denjenigen Abschnitten seines Buchs, die nicht direkt gegen die von Haddâd propagierte Evolutionstheorie gerichtet sind, für die Erhabenheit und Absolutheit der islamischen Religion einsetzt, ist selbstverständlich und braucht deshalb nicht weiter erwähnt zu werden. Die im Islam gegebene Lebensanschauung bietet seiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit zu einer befriedigenden Lösung der Frauenfrage, zum mindesten für die Völker, die im islamischen Kulturkreis zusammengeschlossen sind.

Dagegen ist es auf den ersten Blick einigermaßen erstaunlich, daß sich unser Verfasser auch als Ehrenretter der vorislamischen arabischen Heidenwelt betätigt, und das sogar in zwei besonderen Abschnitten mit den Überschriften „Die Ehrerbietung der (alten) Araber gegenüber ihren Frauen, Müttern, Schwestern und Töchtern“ (199—204) und „Die (alten) Araber und die Sitte, Mädchen lebendig zu begraben“ (204—9). Bei näherem Zusehen merkt man aber bald, wodurch diese anscheinend unislamische Haltung M. Sâlihs bedingt ist. Wenn der Verfasser nachweist, daß die vorislamischen Araber ihre Frauen hoch geschätzt haben, und daß die Sitte, Mädchen lebendig zu begraben, nur in ganz vereinzelt Fällen vorgekommen ist, so will er damit vor allem zeigen, daß Haddâds Evolutionstheorie auch in historischer Hinsicht nicht stimmt. Denn Haddâd mußte ja umgekehrt von der Annahme ausgehen, daß es den Frauen im vorislamischen Arabien besonders schlecht gegangen sei, und daß der Islam eine schrittweise Besserung ihrer Lage herbeigeführt habe. Außerdem wirkt bei diesem Eintreten für das vorislamische Arabertum noch eine andere Tendenz mit. M. Sâlih will damit andeuten, daß der Islam aus

einem Land stammt, in dem die Frau schon vor Zeiten hoch in Ehren stand, und daß die Muslime deshalb keinen Grund haben, sich der angeblichen Unkultur ihrer Vorfahren zu schämen und bei der ihnen wesensfremden europäischen Zivilisation Anschluß zu suchen. Was bedeuten — so meint der Verfasser — die paar Fälle, in denen heidnische Araber ihre Töchter lebendig begraben haben, im Vergleich mit der in der heutigen zivilisierten und aufgeklärten Welt so weit verbreiteten Unsitte der Geburtenbeschränkung, wobei man unter Umständen nicht einmal davor zurückschrecke, schwangere Frauen der Todesgefahr auszusetzen und ins Grab zu bringen.

As-saiyid Muḥammad Rashîd Riḍâ, *Nidâ' li'l-djins al-laṭîf yaum al-maulid an-nabawî ash-sharîf sanat 1351, fî ḥuḳûḳ an-nisâ' fi'l-islâm wa-ḥazzihinna min al-iṣlâḥ al-muḥammadî al-'âmm, wa-fîhâ taḥkîḳ li-masâ'il ta'addud az-zaudjât wa't-tasarrî wa'l-ḥidjâb wa's-sufûr wa't-ṭalâḳ wa-mâ yata'allāḳu bi-azwâdj an-nabî min al-aḥkâm wa'l-ḥikam wa-takrîm an-nisâ' wa-birr al-wâlidain wa-tarbiyat al-banât wa-ghair dhâlik* („Aufruf an das zarte Geschlecht zum Geburtstag des Propheten im Jahr 1351 [16. Juli 1932]. Die Rechte der Frauen im Islam und ihr Anteil an der allgemeinen mohammedanischen Reform. Enthält Untersuchungen über die Frage der Polygamie, des Konkubinats, der Verschleierung und Entschleierung, der Verstoßung [Ehescheidung], über die Verordnungen und Ratschlüsse, die mit den Frauen des Propheten in Zusammenhang stehen, über die Ehrung der Frauen, die Pietät gegen die Eltern, die Erziehung der Töchter u. a.“). Kairo: Maṭba'at al-Manâr 1351 [1932]. IV, 124 S. (Zitiert als „Riḍâ“.)

Dieses Buch ist viel ruhiger geschrieben als die Werke, die im vorhergehenden aufgeführt sind. Der Verfasser verfißt weder so radikale Reformen wie N. Zainaddîn und T. Haddâd, noch setzt er sich so erbittert wie Ghalâyînî und M. Sâlih dagegen zur Wehr. Zwar befindet er sich so gut wie jeder, der zu aktuellen Fragen etwas Wesentliches zu sagen hat, in einer Kampfstellung. Aber der Kampf, den er führt, ist mehr indirekte Apologetik als direkte Polemik. Vor dem Forum der muslimischen Öffentlichkeit versucht er, den Islam gegenüber

gewissen auf die Frauenfrage bezüglichen Vorwürfen, die man von außerislamischer, europäischer Seite gegen ihn erhoben hat, zu rechtfertigen und dabei nachzuweisen, daß die Frau in keiner anderen Religion und Kultur so sorgsam umhegt und so hoch eingeschätzt worden ist wie im Islam. Mohammed wird — gerade auch mit Bezug auf die Frauenfrage — als der größte Reformator aller Zeiten und Völker gepriesen. Einzelne Mißstände, die sich im Lauf der Zeit in der muslimischen Frauenwelt eingestellt haben, sollen im Geist des Propheten bekämpft und überwunden werden²³⁾.

Es erübrigt sich, in diesem Zusammenhang auf den Standpunkt des Verfassers in den zur Diskussion stehenden Einzelfragen einzugehen, da weiter unten darüber referiert werden wird. Dagegen sei noch mit ein paar kurzen Worten auf die Person des Verfassers und auf den besonderen Anlaß und Zweck seines Buchs hingewiesen.

Rashîd Riḍâ, Schüler des bekannten islamischen Reformators Muḥammad 'Abduh (1849—1905), ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten und einflußreichsten islamischen Theologen der Gegenwart²⁴⁾. Im Jahr 1899 hat er in Kairo die Zeitschrift *al-Manâr* begründet, und durch dieses Sprachrohr sind seine theologischen und kulturpolitischen Ansichten im Lauf der Jahre und Jahrzehnte bis in die entlegensten Teile der Welt des Islams vorgedrungen. Sein Einfluß auf die islamische Öffentlichkeit wurde noch bedeutend erweitert und vertieft durch die Sonderausgabe seines zuerst im *Manâr* erschienenen Korankommentars²⁵⁾. Man wird also nicht fehlgehen, wenn

23) Auf S. 114 verweist der Verfasser auf seine früheren Arbeiten über die Frauenfrage und nennt dabei zwei Hauptschriften: die einschlägigen Stellen in seinem Korankommentar (zu Sure 2, 220/221 ff. und 4, 1 ff.; in der vorliegenden Schrift z. T. wörtlich abgedruckt), sowie „Aufsätze über das Leben in der Ehe“ im 8. Band der Zeitschrift *al-Manâr* (letztere mir nicht zugänglich).

24) Siehe Charles C. Adams, *Islam und Modernism in Egypt*, London 1933, S. 177 ff.

25) Die 10 bis jetzt erschienenen Bände behandeln die ersten zehn *Djuz'* des Korans (Sure 1, 1—9, 94/93). Zum Gesamtcharakter des Werks vgl. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 325—70.

man annimmt, daß die vorliegende Schrift, eben weil sie aus der Feder einer so anerkannten Autorität wie Rashîd Ridâ stammt, eine große Verbreitung finden und deshalb auch eine weithin gehende Wirkung ausüben wird.

Die Bedeutung des „Aufrufs an das zarte Geschlecht“ wird nun aber dadurch noch besonders erhöht, daß er auf Bestellung geschrieben worden ist, und zwar im Auftrag einer in Lahore stationierten Gesellschaft für islamische Propaganda²⁶⁾, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, jedes Jahr auf den Geburtstag (Maulid) des Propheten (12. Rabî I.) eine von einem anerkannten Fachmann verfaßte islamische Propagandaschrift in verschiedenen orientalischen und europäischen Sprachen erscheinen zu lassen. Das Komitee dieser Gesellschaft hatte sich an R. Ridâ gewandt mit der Bitte, eben zu diesem Zweck auf das Maulid des Jahres 1351 (16. Juli 1932) eine Schrift zu liefern über das Thema „Der Prophet des Islams und die Rechte des zarten Geschlechts“. Auf diese Weise entstand der „Aufruf an das zarte Geschlecht“. Übersetzungen in außerarabischen Sprachen sollen allerdings erst auf das Maulid des Jahres 1352 (3. Juli 1933) veröffentlicht werden, da der Verfasser das Manuskript zu spät eingeliefert hatte. Vermutlich wandern, während diese Zeilen geschrieben werden, die einzelnen Kopien dieser nunmehr fällig gewordenen Übersetzungen von R. Ridâs Schrift in die weite Welt hinaus, um unter Muslimen und Nichtmuslimen, in Asien, Afrika, Europa und Amerika der islamischen Regelung der Frauenfrage das Wort zu reden.

26) Die sog. Aḥmadiya, Zweig Lahore. Über die Tätigkeit dieser rührigen islamischen Sekte, die auch in London und Berlin Propagandastellen unterhält, vgl. Muhammad Ali, *Dottrine e attività dei Musulmani Aḥmadiyyah di Lahore* (*Oriente Moderno* 6/1926, 108—23), sowie M. L. Ferrar in dem von H. A. R. Gibb herausgegebenen Sammelband „Whither Islam“? (London 1932), S. 216—9.

II. Die Diskussion.

Die Ehe im allgemeinen. Das grundsätzliche Verhältnis von Mann und Frau.

Über die allgemeine Bedeutung der Ehe als einer Institution, die das Zusammenleben und den geschlechtlichen Verkehr zwischen Mann und Frau regeln und der Erzeugung von Kindern dienen soll, sind sich die Vertreter der Frauenemanzipation und die Anhänger der konservativen Lebensanschauung ziemlich einig. Siehe Ridâ 16 f.; Haddâd 27 f., 29-33; Sâlih 105—9. Einschlägige Texte: z. B. Koran 30, 20/21: „Und zu seinen (Gottes) Zeichen gehört es, daß er euch aus euren Seelen (aus euch selber) Gatten (Gattinnen) geschaffen hat, damit ihr nach ihnen (den Gatten bzw. Gattinnen) hin (in der Vereinigung mit ihnen) Ruhe findet. Und er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch ([Mann und Frau]) gemacht (gestiftet) . . .“ Koran 16, 74/72: „Und Gott hat euch aus euren Seelen (aus euch selber) Gatten (Gattinnen) gemacht, und aus euren Gatten (Gattinnen) Söhne ([Kinder?]) und Enkel . . .“ Haddâd verweist auch auf den angeblichen Ausspruch Mohammeds: „Verheiratet euch und pflanzt euch fort, denn ich will durch euch die Überzahl über die [andern] Völker (umma's) gewinnen“ (S. 32).

Sobald jedoch das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau¹⁾ genauer umrissen werden soll, gehen die Ansichten auseinander. Die Vertreter der konservativen Richtung sind der Auffassung, daß der Mann grundsätzlich über der Frau stehe. Die Emanzipisten dagegen setzen sich dafür ein, daß die Frau dem Mann rechtlich und gesellschaftlich gleichzustellen sei. Dabei berufen sich beide Parteien auf den Koran.

1) Vgl. Kazem Daghestani, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris [1932], S. 82—5: „Rapports entre les deux conjoints.“

Die einschlägigen Koranstellen lauten: Sure 2, 228: „Sie (die Frauen) haben Anspruch auf das gleiche (auf die gleiche Behandlung), zu dem (zu der) sie [den Männern gegenüber] verpflichtet sind, [wo]bei Billigkeit (geziemende Behandlung) [am Platz ist]; und (aber) die Männer haben [bei alledem] ihnen gegenüber einen [gewissen] Vorrang.“ Sure 4, 38/34: „Die Männer sind den Frauen vorstehend (vorgesetzt) wegen dessen, wodurch Gott die einen von ihnen ([die Männer]) vor [den] andern ([den Frauen]) [von Natur] bevorzugt hat, und wegen dessen, was sie von ihrem Vermögen [als Morgengabe für die Frauen] ausgegeben haben.“ Außerdem wären hier noch die Koranstellen zu nennen, die die Bestimmung enthalten, daß die Frauen bei der Erbteilung jeweils nur halb so viel bekommen wie die Männer (Sure 4, 12/11 ff., 175/176), und daß die Zeugenschaft von Frauen nur halb so viel zu bedeuten hat wie die von Männern (Sure 2, 282). Ferner Sure 4, 38/34 Schluß, wo den Männern das Recht eingeräumt wird, ihre Frauen im Fall hartnäckiger Auflehnung zu schlagen.

Es ist für die Emanzipisten keine ganz leichte Aufgabe, ihre Theorie von der grundsätzlichen Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau mit den genannten Koranstellen in Einklang zu bringen. Hören wir, was sie im einzelnen dazu zu sagen haben!

N. Z a i n a d d î n sucht zuerst einmal nachzuweisen, daß die Frau dem Mann in religiöser, moralischer und — worauf sie besonderen Nachdruck legt — in intellektueller Hinsicht gleichwertig sei. Der Mann verfüge wohl über mehr Körperkraft als die Frau, aber letztere sei ihm an Geist und Vernunft über, und sie habe diese ihre geistige Überlegenheit gewahrt, trotzdem sie jahrhundertlang vom Mann unterdrückt und vergewaltigt worden sei und deshalb ihre geistigen Fähigkeiten nicht recht habe entwickeln können. Aufgabe des Mannes sei es nun, gegen seinen Hang zur Brutalität, der seinem körperlichen Kraftgefühl entspringe, anzukämpfen und sich dabei von der Frau moralisch unterstützen zu lassen. Denn die Frau verlange von ihm dieselbe ethische Grundhaltung, die für sie selber maßgebend sei (Sufûr 57—90). Im Anschluß an diese

Gedankengänge nimmt Zainaddîn Stellung gegen den Einwand, daß der Koran dem Mann bei der Erbteilung, der Zeugenschaft, der Polygamie und der Ehescheidung grundsätzlich mehr Rechte einräume als der Frau und damit seine tatsächliche Überlegenheit sanktioniere. All das spreche, so meint sie, eher gegen als für den Mann. Es sei eine Konzession an seine noch aus der Heidenzeit stammende Hartherzigkeit und Brutalität²⁾. Prinzipiell gelte dagegen im Koran Mann und Frau gleichviel. Man verstoße gegen den Wortlaut der Schrift, wenn man die Frau zu einem religiös und intellektuell minderwertigen Wesen stemple (90—107). In anderem Zusammenhang kommt Zainaddîn auch auf den Schlußabsatz von Koran 4, 38/34 zu sprechen (Fatâh, III, 88 f.). Sie bemerkt dazu, daß das Züchtigungsrecht des Mannes im Lauf der Zeit in Wegfall gekommen sei. Der allgemein anerkannte Grundsatz, daß die gesetzlichen Bestimmungen sich je nach den Zeiten ändern, habe dies möglich gemacht.

H a d d â d führt den Gedanken, daß die in der koranischen Gesetzgebung zum Ausdruck kommende Bevorrechtung des Mannes zeitgeschichtlich bedingt sei und deshalb nicht als endgültig betrachtet werden dürfe, noch näher aus. Die koranischen Vorschriften seien — so meint er — auf die noch etwas unkultivierten Verhältnisse des Urislams zugeschnitten. Sie bedeuten zwar dem altarabischen Heidentum gegenüber in mehr als einer Hinsicht eine wesentliche Hebung der sozialen und rechtlichen Stellung der Frau. Aber die Männer seien von Mohammed doch noch mit gewissen Vorrechten ausgestattet worden, die sich mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau, auf die der Islam letzten Endes hinziele, nicht recht vertragen. Der Prophet habe eben bei der Verwirklichung seiner weitgespannten religiös-politischen Pläne auf das kulturelle Niveau seiner Zeitgenossen Rücksicht nehmen müssen. Diese Tatsache dürfe man nicht mißverstehen. Die koranischen Bestimmungen, die dem Mann mehr Recht einräumen als der Frau, seien Konzessionen an die geschichtlich bedingte Rückständigkeit der ersten Muslime, aber keine letzten und endgültigen Regelungen. Durch die verän-

2) Vgl. Matth. 19, 8.

derten Zeitverhältnisse sei man inzwischen über sie hinausgewachsen. Dementsprechend dürfe und solle jetzt das Verhältnis von Mann und Frau neu geregelt werden, im Sinn des islamischen Grundsatzes, daß alle Menschen, also auch die beiden Geschlechter, gleiche Rechte und Pflichten haben. Den Rechtsgelehrten könne man den Vorwurf nicht ersparen, daß sie die Sachlage verkannt und die Konzession Mohammeds an seine Zeitgenossen zum Anlaß genommen haben, um die Theorie von der Minderwertigkeit der Frau für alle Zeiten aufrechtzuerhalten und damit die vom Propheten eingeleitete Reformarbeit in ihrem Anfangsstadium erstarren und verknöchern zu lassen (8—11, 16—23, 37, 69—73).

Die Vertreter der konservativen Richtung brauchen die einschlägigen Koranstellen über das Verhältnis von Mann und Frau nicht erst lang umzudeuten oder gar wegzuinterpretieren. Für sie gilt der Wortlaut von Sure 2, 228 und 4, 38/34, so wie er im Koran steht, m. a. W. sie halten daran fest, daß im praktischen Leben die Männer den Frauen gegenüber eine übergeordnete Stellung einnehmen sollen.

Soweit sie sich zur Ansicht ihrer Gegner überhaupt äußern, tun sie das in einer äußerst kritischen und aggressiven Weise. Davon soll hier nicht weiter die Rede sein. Dagegen ist es interessant, zu hören, was sie von sich aus positiv zum Thema zu sagen haben. Im voraus sei bemerkt, daß sie sich dabei bemühen, ihren Standpunkt in maßvoller und sachlicher Weise zu vertreten. Das Ethos, das hinter ihren Ausführungen steht, verdient auch bei Andersdenkenden alle Anerkennung.

G h a l ā y î n î entwickelt in Anlehnung an Sure 4, 1 („O ihr Menschen! Fürchtet euern Herrn, der euch geschaffen hat aus einer Seele, und aus ihr geschaffen hat ihren Gatten (ihre Gattin), und aus ihnen beiden [hervorgebracht und über die Erde hin] zerstreut hat viele Männer, und Frauen . . .“) eine Art Mythos der Geschlechter. Ursprünglich seien Mann und Frau ein und dasselbe gewesen, um sich dann im Lauf der Jahrhunderte aus dem einen Zweigeschlechterwesen auseinanderzuentwickeln und in zwei verschiedene Geschlechter mit ungleich-

artigen Anlagen und Eigenschaften zu teilen³⁾. Diese Entwicklung könne man nicht nachträglich mit einem Schlag rückgängig machen. Man müsse vielmehr die Tatsache, daß Mann und Frau verschiedener Natur seien, als gegeben hinnehmen. Der Mann habe nun einmal eine andere Art von Verstand usw. als die Frau. Mit ethischen, überhaupt mit Wertunterschieden habe das nichts zu tun. Ebensowenig sei die Frau etwa deshalb religiös oder moralisch minderwertig, weil der Mann infolge seiner natürlichen Anlagen ihr als Herr und Beschützer übergeordnet sei. Die Herrschaft des Mannes beziehe sich nur auf die Lebensverhältnisse des Diesseits, und auch in diesem beschränkten Bereich dürfe sie keineswegs in Gewalt Herrschaft ausarten. Außerdem sei ja auch die Frau Herr, nur nicht wie der Mann nach außen hin, sondern vielmehr im Haushalt und den Kindern gegenüber. Es wäre demnach widersinnig, die Unterschiede von Mann und Frau, die sich im gemeinsamen Leben so glücklich ergänzen, zu leugnen oder aus der Welt zu schaffen (91—127).

Sâlih beschränkt sich im großen ganzen auf eine direkte Polemik gegen Haddâd (67—70, 72—87). Auf den Unterschied zwischen den beiden Geschlechtern und ihrer Mentalität geht er nicht näher ein, mit der Begründung, Haddâd habe dieses Thema nicht um seiner selbst willen aufs Tapet gebracht, sondern als Mittel zu dem Zweck, das islamische Gesetz in Mißkredit zu bringen (69).

Um so ausführlicher spricht sich Ridâ über unser Thema aus. Gleich am Anfang seines Buchs bringt er zum Ausdruck, daß er trotz seiner konservativen Einstellung keineswegs die Absicht hat, die Frau für religiös oder ethisch minderwertig zu erklären. In einzelnen Abschnitten führt er Koransprüche und Überlieferungen an, die die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Frau dem Mann gegenüber beweisen. Die Überschriften über diese Abschnitte lauten: „Die Frau ist ein Mensch, die leibliche Schwester des Manns“; „Der Glaube der Frauen ist

3) Vgl. Otfried Eberz, Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zweigeschlechterwesen. Breslau 1931.



wie der der Männer“; „Die Belohnung der gläubigen Frauen im Jenseits ist wie die der gläubigen Männer“; „Die Tatsache, daß die Frauen mit den Männern an den religiösen Kulthandlungen teilnehmen“; usw. (3—10; vgl. auch 115—20). Die einzelnen Belege aus dem Koran sind zu zahlreich, um hier wiedergegeben werden zu können. Zwei Beispiele mögen genügen. Koran 3, 193/195: „... ich lasse nicht verlorengelassen das Tun eines Tuenden (von einem) von euch, [er sei] von [der Gattung] männlich oder weiblich. Ihr [Gläubigen] seid voneinander (gehört [wegen eures gemeinsamen Glaubens] zueinander).“ Koran 33, 35: „Siehe (wahrlich) die muslimischen Männer und Frauen, und die gläubigen Männer und Frauen, und die [Gott] gehorsamen (demütig ergebenden) Männer und Frauen, und die wahrhaftigen Männer und Frauen, und die geduldigen Männer und Frauen, und die unterwürfigen Männer und Frauen, und die Almosen gebenden Männer und Frauen, und die fastenden Männer und Frauen, und die ihre Scham bewahrenden Männer und Frauen, und die sich viel an Gott erinnernden Männer und Frauen — Gott hat ihnen [im Jenseits] Verzeihung und gewaltigen Lohn bereitet.“

In einem kleinen Abschnitt über das Erbrecht der Frauen sucht Ridâ zu beweisen, daß die Frau im islamischen Erbrecht eigentlich besser gestellt sei als der Mann, trotzdem sie nur halb soviel bekomme wie er. Und zwar deshalb, weil das auf sie fallende Erbe ihr ganz persönlich gehöre, während der Mann im Fall seiner Verheiratung seiner Gattin eine Morgengabe überreichen müsse und außerdem verpflichtet sei, für den gesamten Unterhalt der Familie aufzukommen (11 f.; ähnlich Sâlih 80).

Das Verhältnis von Mann und Frau innerhalb und außerhalb der Ehe behandelt Ridâ in enger Anlehnung an den Wortlaut von Sure 2, 228 und 4, 38/34 (s. o.) und den dazu gehörigen Abschnitten im Manâr-Kommentar. Es sei nun eben einmal so, daß Mann und Frau von Natur verschieden seien. Der Mann sei aktivistisch veranlagt und dank seiner kräftigen Konstitution für den Kampf ums Dasein und ums tägliche Brot viel besser geeignet als die Frau, die, mehr zur Hingebung und Pas-

sivität geschaffen, sich als Hausfrau, Gattin und Mutter in der Familie zu betätigen habe. Da aber die Ehe eine Gemeinschaft darstelle, und keine Gemeinschaft ohne Autorität aufrechterhalten werden könne, müsse der Mann als Gatte zugleich auch Herr sein. Das bedeute selbstverständlich nicht, daß er seine übergeordnete Stellung in tyrannischer Weise ausnützen dürfe. Vielmehr müsse er darin eine dauernde Verpflichtung sehen und seiner Lebensgefährtin eine liebevolle und rücksichtsvolle Behandlung zuteil werden lassen. Von dem ihm durch den Koran zugestandenen Züchtigungsrecht solle er, wenn irgend möglich, überhaupt keinen Gebrauch machen. Denn es sei eines edlen Mannes unwürdig, die Frau, mit der er in ehelicher Gemeinschaft zusammenlebe, zu schlagen. Die Frau soll ihrerseits mit der ihr zugefallenen Rolle zufrieden sein und den Mann nicht um seine bevorzugte Stellung und die damit verbundenen besonderen Verpflichtungen beneiden. Das sei auch der Sinne von Sure 4, 36/32: „Und wünscht euch nicht das, womit Gott die einen von euch vor [den] andern begünstigt hat. Den Männern gehört (steht zu) ein Teil von dem, was sie erworben (verdient) haben, und den Frauen ein Teil von dem, was sie erworben (verdient) haben . . .“ Überdies sei ja die Frau für ihre Unterordnung unter den Mann und den damit verbundenen Verzicht auf Selbständigkeit auch noch finanziell entschädigt durch die Morgengabe, die ihr der Mann bei der Eheschließung mitbringen müsse. Sie habe also wirklich keinen Grund, sich durch die islamische Ehegesetzgebung benachteiligt zu fühlen (17—32) ⁴).

4) Weiteres Material über die konservative Auffassung von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau innerhalb der Ehe findet sich bei Haddâd, S. 49 ff., in dem Abschnitt „Ansichten unserer Gelehrten über die Frau und die Ehe. Fragen und Antworten“. Frage 9 lautet: „Ist die Frau innerhalb des Hauses dem Mann als Gefährtin gleichgestellt, so daß sie gemeinsam miteinander beraten und handeln, oder ist sie nicht gleichwertig und als ein Werkzeug, das seine Befehle auszuführen hat, seiner Herrschaft unterstellt, und wird sie, wenn sie sich dagegen wehrt, dazu gezwungen, oder was geschieht dann?“ Die Antworten finden sich auf S. 52, 54, 60, 62, 65 f. u. 68.

Verschleierung und Absperrung ⁵⁾).

Was einem Europäer im öffentlichen Leben der orientalischen Städte am meisten auffällt, ist die Abgeschlossenheit und Unnahbarkeit der muslimischen Frauenwelt. Vor allem in den mittleren und höheren Schichten der Bevölkerung wird Wert darauf gelegt, daß die Frau möglichst wenig aus dem Haus kommt, und daß sie innerhalb des Hauses die Frauengemächer nicht verläßt, sobald etwa ein Freund ihres Mannes zu Besuch kommt. Wenn sie doch einmal gezwungen ist, auszugehen, hat sie sich so zu ver mummen, daß nicht nur die Arme und der Hals, sondern auch die Hände und das Gesicht bedeckt sind, letzteres durch einen von der Stirn herabfallenden Schleier, der nur zwei Löcher für die Augen freiläßt.

Im Koran finden sich vier Stellen, die, oberflächlich betrachtet, eine derartige Verschleierung und Absperrung der muslimischen Frauen vorzuschreiben oder wenigstens nahe-zulegen scheinen. Sie lauten: Sure 33, 32 f.: „O ihr Frauen des Propheten! Ihr seid nicht wie [sonst] jemand von den Frauen. Wenn ihr gottesfürchtig seid [und dementsprechend leben wollt], dann seid nicht unterwürfig im Reden [mit fremden Männern], daß [dadurch nicht etwa] der (einer), in dessen Herzen Krankheit ist (der innerlich nicht fest ist), [nach euch] begehre. Und sagt (redet) [nur] Geziemendes (was sich geziemt). / Und bleibt (oder: gehabt euch würdevoll?) ⁶⁾ in euern Häusern, und putzt euch nicht heraus, wie [das] in der ersten Heidenzeit (früher in der Heidenzeit) [Sitte war], und verrichtet die Şalât, und gebt die Armensteuer, und gehorcht Gott und seinem Gesandten . . .“ Sure 33, 53: „O ihr, die ihr

5) Vgl. Kâsim Amîn, Reschersche Übersetzung S. 52—97; Hifnî Nâsif, Reschersche Übersetzung S. 8—17; Revue du Monde Musulman, 12/1910, 463—78.

6) Entweder erweichter Imperativ von „ḳarra“, oder Imperativ von „waḳara“. Im letzteren Fall wäre die ebenfalls bezeugte Lesung „ḳirna“ zu wählen. N. Zainaddîn erklärt die Form „ḳarna“ als Imperativ von „ḳâra“ in der Bedeutung „auf den Zehen gehen“, jedoch ohne von der Richtigkeit ihrer Auffassung überzeugen zu können (Sufûr 194—7; Fatâh III, 103—15, 118—29; vgl. Ghalâyînî 144, 150 f., 155—66).

glaubt! . . . wenn ihr sie (die Frauen [des Propheten]) um etwas bittet, was ihr benötigt, dann bittet sie [darum nicht in direktem Verkehr, sondern so, daß ihr euch] hinter einem [euch von ihnen trennenden] Vorhang [befindet]. Das ist reiner für euer Herz und für ihr Herz ([auf diese Weise vermeidet ihr am ehesten das Aufkommen von gegenseitiger Zuneigung und Liebelei]) . . .“ Sure 33, 59: „O du Prophet! Sag zu deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen [etwas] von ihrem Djilbâb (Überwurf) über sich herunterlassen. Das ist näher (so ist es eher möglich), daß sie erkannt und [daraufhin] nicht verletzt werden . . .“ Sure 24, 30 f.: „Sag zu den gläubigen [Männern], sie sollen [etwas] von ihrem Blick senken (sie sollen [in gewissen Fällen] ihren Blick senken), und sie sollen ihre Scham bewahren. Das ist reiner für sie [als wenn sie sich in dieser Hinsicht nicht zusammenehmen]. Siehe (wahrlich) Gott ist dessen kundig, was sie tun. / Und sag zu den gläubigen Frauen, sie sollen [etwas] von ihrem Blick senken (sie sollen [in gewissen Fällen] ihren Blick senken), und sie sollen ihre Scham bewahren und ihren Schmuck ([ihre körperlichen Reize]) nicht offen zeigen — abgesehen von dem, was davon [notwendigerweise] in Erscheinung tritt (sichtbar ist); und sie sollen ihren Schlitz ([den vom Halsausschnitt nach vorn heruntergehenden Schlitz in ihrem Kleid]) mit ihrem Tuch (Schal) zudecken; und sie sollen ihren Schmuck ([ihre körperlichen Reize]) nicht (niemand) offen zeigen, außer ihren Ehemännern, oder ihren Vätern . . . Und sie sollen nicht ihre Beine so bewegen, daß man dadurch merkt (darauf hingewiesen wird), was von ihrem Schmuck ([an körperlichen Reizen]) sie [unter ihren Kleidern] verborgen halten . . .“

Schon vor annähernd 50 Jahren hat Snouck Hurgronje darauf hingewiesen, daß man die heutzutage in muslimischen Städten übliche Verschleierungssitte nicht aus derartigen Texten ableiten kann⁷⁾. Die beiden ersten Stellen (Sure 33, 32 f. und 53) sind schon allein deshalb nicht ausschlaggebend, weil

7) In Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1886. Abgedruckt in Verspreide Geschriften, Bd. I, Bonn-Leipzig 1923, S. 305—17 („Twee populaire dwalingen verbeterd. II: De sluier der vrouwen“).

sie nur auf die Frauen des Propheten gemünzt sind. Und von den beiden letzten ist die eine (Sure 33, 59) so unklar, daß aus ihr zum mindesten keine Verschleierungsvorschrift für Gesicht und Hände herausgelesen werden kann. Die andere (Sure 24, 30 f.) scheint dagegen mit dem Passus „abgesehen von dem, was davon in Erscheinung tritt“ unmißverständlich darauf hinzuweisen, daß gewisse Körperteile auf jeden Fall sichtbar sind und deshalb nicht verschleiert zu werden brauchen. Mit diesen nicht zu verschleiernden Körperteilen sind wohl — auch nach der Ansicht der meisten Koranexegeten — gerade die Hände und das Gesicht gemeint.

Aus dem Koran lassen sich also die heutigen Verschleierungs- und Absperrungssitten nicht ableiten. Wenn sie sich trotzdem eingebürgert haben und vereinzelt nachträglich auch noch im islamischen Recht und in der Koranexegeese sanktioniert worden sind, so muß das natürlich seine besonderen Gründe gehabt haben. Doch darauf können wir hier nicht näher eingehen⁸⁾. Uns interessiert in erster Linie der augenblickliche Stand der Schleierfrage. Tatsache ist, daß die Verschleierung und Absperrung in der oben angedeuteten Weise heutzutage immer noch in weiten Kreisen der arabisch-islamischen Welt, vor allem in den Städten, Sitte ist. Tatsache ist ferner, daß die Emanzipisten gegen diese Sitte angehen, während die Vertreter der konservativen Lebenshaltung, vor allem Theologen, die Verschleierung und Absperrung in irgendeiner Weise aufrechterhalten wollen, trotzdem sie sich nur schwer mit den Vorschriften des Korans in Einklang bringen läßt. Wir haben nun festzustellen, was für Gründe die Emanzipisten und die Konservativen für ihre voneinander so verschiedenen Ansichten ins Feld führen.

Daß N a z î r a Z a i n a d d î n bei ihrem Kampf für die Emanzipation der muslimischen Frau auf die Verschleierungs- und Absperrungsfrage großen Nachdruck legt, sehen wir schon an dem Titel ihres Hauptwerks „As-sufûr wa'l-ḥidjâb“. Ihr

8) Vgl. Mansour Fahmy, *La Condition de la Femme dans la Tradition et l'Évolution de l'Islamisme*, Paris 1913, S. 49—85: „Voile et Réclusion.“

ganzes Streben ist darauf gerichtet, ihre Geschlechtsgenosinnen von dem menschenunwürdigen Verschleierungszwang zu befreien, und damit ihre Dankbarkeit dafür zum Ausdruck zu bringen, daß sie selber von klein auf von dieser Unsitte verschont geblieben ist und das freie Licht der Sonne erblicken durfte.

Was Zainaddîn zur religiös-rechtlichen Seite des Themas zu bemerken hat, dient kurz gesagt dem Nachweis, daß die Verschleierung weder durch den Koran noch durch die Überlieferung (Hadîth) noch durch den Consensus (Idjmâ') geboten ist (Sufûr 179—244), und daß auch ethische Erwägungen (Verschleierung als Vorbeugung gegen die Versuchung zur Sünde) nicht dafür ins Feld geführt werden können (244—64). Auf die Einzelheiten ihrer Beweisführung brauchen wir nicht näher einzugehen, da das Endergebnis für uns nichts wesentlich Neues bietet. Wir haben ja schon vorhin gesehen, daß der Verschleierungszwang sich nicht aus dem Koran ableiten läßt, und daß damit die wichtigste Quelle für eine religiös-rechtliche Begründung dieser Sitte von vornherein ausscheidet.

Dagegen sei eine grundsätzliche Erwägung rechtlicher Art, die im einleitenden Kapitel des Buchs vorgetragen wird, ihrer prinzipiellen Wichtigkeit wegen kurz wiedergegeben. N. Zainaddîn gibt zu, daß bei den Koranexegeten und Rechtsgelehrten hinsichtlich der Frauenfrage so verschiedenartige Auslegungen und Überlieferungen zu finden seien, daß man daraus je nachdem entweder erleichternde Gesetzesbestimmungen herauslesen könne, d. h. solche, die dem Fortschritt und der kulturellen Höherentwicklung des weiblichen Geschlechts dienen, oder aber erschwerende, d. h. solche, die der weiteren Unterdrückung und Knechtung der Frau Vorschub leisten. Nun würden sich wohl diejenigen Überlieferungen, die eine Erschwerung für die Frau bedeuten, als unhaltbar erweisen, sobald man sie an Hand des Korans und der wirklich alten Tradition überprüfe und dabei auch den gesunden Menschenverstand walten lasse. Aber gesetzt den Fall, man nehme derartige Überlieferungen doch als bare Münze, dann müsse man auch diejenigen Überlieferungen, die für eine Erleichte-

rung der Lage der Frau sprechen, in Betracht ziehen. Man müsse dann, wenn man gewissermaßen über die Frau zu Gericht sitze, das, was für, und das, was gegen sie spreche, gegeneinander abwägen. Dabei gelte der allgemein anerkannte Rechtsgrundsatz, daß im Zweifelsfall die Entscheidung zugunsten des Angeklagten ausfallen müsse. M. a. W. wenn der Mann Überlieferungen, die einerseits für eine Erschwerung, andererseits für eine Erleichterung des Loses der Frau sprechen, an der Hand habe, dann müsse er den letzteren das Übergewicht zuerkennen. Die Abschaffung des Verschleierungszwangs sei demnach schon aus rein formalrechtlichen Gründen zu befürworten (37—55).

Die soziologische Seite des Themas behandelt Zainaddîn hauptsächlich im zweiten Kapitel ihres Buchs (109—77). Sie beginnt ihre Ausführungen über die verderblichen Auswirkungen der Verschleierung mit einem kurzen Hinweis auf die Tatsache, daß diejenigen Völker, in denen die Frauen ohne Schleier leben, kulturell höher stehen als die anderen; man solle das nicht einfach leugnen, sondern lieber die nötigen Schlüsse daraus ziehen. Hierauf zählt sie in loser Reihenfolge die Gründe auf, die ihrer Überzeugung nach gegen die Beibehaltung und für die Aufhebung der Verschleierungssitte sprechen. Die Verschleierung sei, weil sie nicht auch für den Mann gelte, eine Erniedrigung für die Frau, selbst wenn diese es selber nicht empfinde. Sie sei, wie die Maskierung bei den Maskenbällen, ein Deckmantel der Lasterhaftigkeit und eine Versuchung zur Untreue gegen den Gatten. Denn die Frau sei ja nicht kenntlich, wenn sie den Schleier übergeworfen habe, und könne deshalb ruhig verbotene Wege gehen, ohne daß sie Angst haben müsse, dabei ertappt zu werden. Die muslimische Frau brauche nicht erst zu einem Fetzen Stoff zu greifen, wenn sie ihre Ehre schützen wolle. Die wäre besser gewahrt, wenn sie ihr Gesicht den Männern frei zeigen würde. Denn den schleierlosen Frauen gegenüber seien die Männer respektvoll und zurückhaltend, während sie umgekehrt die verschleierte zudringlich anstarren, besonders wenn der Schleier dünn sei, oder wenn er aus irgendeinem Grund geschwind hochgehoben und dann wieder fallen gelassen werde. In Wirklichkeit sei die

Verschleierung nicht die weise Vorrichtung zum Schutz der Frauenwelt, als die man sie immer wieder hinstelle, sondern ein Zeichen der männlichen Gewaltherrschaft, die wie jede Despotie auf Mißtrauen aufgebaut sei und deshalb auch die Unterdrückten mit der Zeit dazu zwingt, mißtrauisch und hinterhältig zu werden. Was helfe es dann schließlich, wenn die Frauen zwar äußerlich in Zucht gehalten werden, aber in ihrem Herzen um so mehr auf Verrat sinnen?

N. Zainaddîn denkt übrigens bei ihren Ausführungen über die verheerenden Wirkungen der Verschleierungssitte nicht nur an das eheliche Gemeinschaftsleben von Mann und Frau. Auch für die Kindererziehung sei es sehr wesentlich, ob die Frauenwelt der Verschleierung unterworfen sei oder nicht. Eine Mutter, die im Haus eingesperrt sei, könne ihren Kindern viel weniger mitgeben als eine Mutter, die am Licht und an der Freiheit teilhabe. Und von der Kindererziehung hänge ja das Werden und Gedeihen ganzer Völker ab. Ferner bekomme die ganze menschliche Gesellschaft ein anderes Gesicht, wenn man die Verschleierungs- und Absperrungsvorschriften fallen lasse und einen freien Verkehr von Familie zu Familie ermögliche. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Geschlechter könne auf diese Weise aus der Ebene der nackten Sinnlichkeit emporgehoben werden in die Sphäre einer geistigen und sittlichen Gemeinschaft. Voraussetzung dazu sei allerdings eine lange und intensive Erziehungsarbeit.

Endlich müsse man auch daran denken, daß nicht alle Mädchen Aussicht haben, durch eine finanziell günstige Heirat der Sorge ums tägliche Brot überhoben zu werden. Zudem könne auch jede verheiratete Frau einmal in Not kommen. Sie sollte dann die Möglichkeit haben, für ihren Lebensunterhalt und u. U. auch für den ihrer Kinder zu sorgen. Solange aber der Verschleierungszwang aufrechterhalten werde, sei es für ein weibliches Wesen außerordentlich schwierig, auf anständige Weise eine Verdienstmöglichkeit zu finden. Jedenfalls könne eine verschleierte Frau auf dem Arbeitsmarkt mit einer unverschleierten nicht konkurrieren, zumal wenn sie vorher nichts gelernt habe. Also auch wieder ein schwerwiegender Grund, um von der Verschleierungssitte abzugehen und schon

die jungen Mädchen am öffentlichen Leben teilnehmen zu lassen⁹⁾.

Zum Schluß fordert Zainaddîn ihre Landsleute, insbesondere die Männer unter ihnen, noch einmal dringend dazu auf, die Abschaffung des Schleiers mit Eifer zu betreiben. Sie ist zwar, wie sie an anderer Stelle bemerkt, durchaus nicht dafür, daß man sich dabei überhaste und von einem Extrem ins andere falle (27). Aber die Entwicklung zur Entschleierung und Befreiung der muslimischen Frauenwelt habe nun einmal begonnen, und sie sei sicher nicht mehr aufzuhalten. Man wende nicht etwa ein, daß die jungen Frauen und Männer zuerst noch besser gebildet und erzogen werden müssen, ehe man die Entschleierung allgemein einführen könne. Sonst komme man nie zum Ziel. Diejenigen, die zur Entschleierung reif seien, sollen vielmehr schon jetzt den entscheidenden Schritt in die Freiheit tun und ihre Schwestern, die noch weiter zurückstehen, langsam und stetig nach sich ziehen, bis schließlich die Sonne der Freiheit ihren höchsten Stand erreicht habe und das ganze Volk mit ihrem Licht umstrahle (165—72).

H a d d â d bringt im soziologischen Teil seines Buchs¹⁰⁾ noch einige weitere Gründe gegen die Verschleierung bzw. für die Entschleierung bei. Die Frau komme nicht an die frische Luft und leide dadurch an ihrer Gesundheit. Ebenso gehe es den kleinen Kindern, da ihre Mütter wegen der Absperrungssitte

9) Monsieur Jean Lecerf, Professor am Institut Français in Damas-kus, schreibt in diesem Sinn über die Frauenbewegung in Syrien: „Quant à la réalité du mouvement, elle se résume à mes yeux dans une transformation économique, tendant à faire des citadins un peuple de fonctionnaires. Les jeunes filles font des études pour trouver une place d'infirmière ou d'institutrice, et conquérir une indépendance qui condamnera la vieille structure économique de la famille syrienne, sans appel et sans regret, car les intéressés ne cherchent qu'à s'en affranchir. Seuls s'emploignent les rentiers qui ne trouvent plus de bonnes à si bon marché“ (Brief vom 23. Sept. 1932).

10) Die Bemerkungen Haddâds über die religiös-rechtliche Seite der Verschleierungsfrage (11—16) können wir übergehen, da sie im Grund genommen nur die Tatsache bestätigen, daß die Verschleierung und Absperrung in der heute üblichen Form sich nicht aus dem Koran ableiten läßt.

sie nicht spazierenführen können. Wenn die Kinder größer seien, müsse man sie ohne Aufsicht auf die Straße lassen; denn die Mutter könne ja nur so lange auf sie aufpassen, als sie im Haus seien. Da sich der Mann außerhalb des Hauses nicht mit seiner Frau blicken lassen dürfe, gehe er für sich allein dem Vergnügen nach und gebe dabei oft so viel Geld aus, daß es nachher im Haushalt am Nötigsten fehle. Umgekehrt sei die Frau oft nicht einmal in der Lage, mit ihrem eigenen Privatvermögen etwas anzufangen, da sie bei der Ausübung ihrer finanziellen Rechte auf Mittelspersonen angewiesen sei und nicht selber nach dem Rechten sehen könne usw. All diese Mißstände könne man beseitigen oder wenigstens einschränken, wenn man die Verschleierungsvorschrift vollends fallen lasse (115—22).

Daß der Übergang von der Verschleierung zur Entschleierung seinerseits mancherlei Gefahren in sich birgt, gibt Haddâd ohne weiteres zu. Aber während Leute wie Ghalâyînî die Entschleierungsbewegung eben aus diesem Grund prinzipiell ablehnen (s. u. S. 45), läßt er sich dadurch nicht irremachen. Die Entschleierung werde — so meint er — siegen, auch wenn man noch so viel daran auszusetzen habe. Jeder Versuch, ihr Widerstand zu leisten, verbiete sich von selbst. Dagegen sei es wohl möglich, gegen die Gefahren, die die Übergangszeit notwendigerweise mit sich bringe, anzukämpfen, und zwar dadurch, daß man die Entschleierung der Frau ergänze und vertiefe durch eine entsprechende Erziehungs- und Bildungsarbeit (119 f., 122). Das Frauenbildungsprogramm, das Haddâd im Anschluß daran entwickelt, gehört mit zu den wichtigsten Teilen seines Buchs (122—38; vgl. 74—84: „Was für eine Ausbildung wir dem Mädchen für seinen späteren Beruf als Gattin und Mutter angedeihen lassen“¹¹). Die eigentliche Schleierfrage erscheint ihm demgegenüber als ein unfruchtbarer Disput von Leuten, die nichts zu tun haben (122).

11) Vgl. auch Zainaddîns Polemik gegen den Azharschaich Ibrâhîm al-Ķâyâtî, der die Ausbildung der Frau auf Unterricht im Spinnen beschränken möchte (Sufûr 302—28). Siehe ferner die grundlegenden Ausführungen Kâsim Amîns, Reschersche Übersetzung S. 13—52, (112—16).

Soviel über die Ansichten der Emanzipisten. Sehen wir nun, was für Gründe die K o n s e r v a t i v e n für die Beibehaltung der Verschleierung anzuführen haben.

Vereinzelt scheinen immer wieder Anhänger der konservativen Richtung zu versuchen, die Verschleierungssitte doch noch aus dem Koran abzuleiten und damit für unabänderlich und verbindlich zu erklären. So hat z. B. der inzwischen verstorbene Mufti von Beirut, Schaich Muṣṭafā Nadjâ, anlässlich der Publikation von Zainaddîns „Kitâb as-sufûr wa'l-ḥidjâb“ eine Flugschrift erscheinen lassen unter dem Titel „Bayân mashrû'iyat al-ḥidjâb“ (Darlegung der Gesetzlichkeit der Verschleierung)¹²⁾. Darin gibt er u. a. zu Sure 33, 59 („sie sollen [etwas] von ihrem Djilbâb über sich herunterlassen“, siehe oben S. 37) folgende Erklärung: „Sie sollen, wenn sie aus irgendeinem Grund ausgehen, ihr Gesicht und ihren Körper mit ihrem Überwurf bedecken“ (S. 3; ähnlich Sîdi Balḥâsan an-Nadjdjâr, Haddâd 67 f.).

G h a l â y î n î ist in der Auswertung von Koranstellen schon etwas vorsichtiger. Er sucht zwar nachzuweisen, daß die Aufforderung Mohammeds an seine Frauen „und bleibt in euren Häusern!“ (Sure 33, 33) auch für die gesamte muslimische Frauenwelt Geltung habe, und daß damit die Absperrung der Frauen zu Recht bestehe (143 f., 147—55; vgl. Zainaddîn, Sufûr 187—9, Fatâh II, 109 f.). Aber andererseits gibt er doch offen zu, daß nach dem islamischen Recht Gesicht und Hände der Frau eigentlich unverschleiert bleiben dürfen (44, 182). Es ist nun interessant, zu sehen, wie er das Verschleierungsgebot wenigstens auf indirekte Weise aufrechtzuerhalten sucht.

Die Freilassung von Gesicht und Händen sei — so führt er im einzelnen aus — wohl erlaubt, aber nur für den Fall, daß sie sich nicht in verderblicher Weise auswirke. Sobald man befürchten müsse, daß die Entschleierung nicht auf das Gesicht und die Hände beschränkt werden könne, sondern etwa auch noch die Entblößung des Halses und der Arme nach sich ziehe,

12) Beirut, Al-Maṭba'a al-Waṭanîya, o. J., 16 S. Monsieur Jean Lecerf, Professor am Institut Français de Damas, war so freundlich, ein Exemplar dieser Schrift für mich aufzutreiben, nachdem sie im Buchhandel schon vergriffen war.

sei sie überhaupt zu verbieten. Ebenso, wenn dadurch in irgendeiner andern Weise Sitte und Anstand gefährdet werde. Und derartige unliebsame Folgeerscheinungen wären gerade heutzutage ziemlich sicher zu erwarten. Die Zeiten seien eben immer schlechter geworden, und mit ihnen die Menschen¹³⁾. Unter 100 gebe es wohl nicht einmal 20, die man als wirklich menschlich ansprechen könne. Bei weitaus der Mehrzahl sei der tierische Trieb stärker als der Hang zum Ideal. Unter solchen Umständen könne man der Entschleierung mit dem besten Willen nicht das Wort reden (44—53, 181 f.).

Im übrigen sucht Ghalāyînī die gefährlichen Auswirkungen einer etwaigen Entschleierung seinen Lesern möglichst eindringlich vor Augen zu stellen. Daß er dabei schwarz in schwarz malt, versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst. Die Entschleierungsbewegung wird seiner Ansicht nach zu einem guten Teil getragen von Leuten, die ihren Leidenschaften fröhnen und sich ausleben wollen. Und in dem üblen Treiben, das man — wie er wohl nicht ohne Grund behauptet — schon jetzt auf der Straße, in den Kaufläden, auf den Tanzböden, überhaupt überall da, wo Männer und Frauen in der Öffentlichkeit zusammenkommen, beobachten kann, sieht er eine ernste Mahnung an alle, die die Zeichen der Zeit verstehen. In einer Welt, die so schlecht sei, gehe es nicht an, die Frauen schutzlos den Blicken der Männer preiszugeben (68—83).

Ridâ geht in seinem Buch wohl auch auf die Verschleierungsfrage ein (106—13), aber ohne von sich aus etwas Wesentliches zu ihrer Lösung beizutragen. Er beschränkt sich im großen ganzen darauf, die einschlägigen Koranstellen und Überlieferungen zusammenzustellen und die üblichen Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Gegen Ende des letzten hierher gehörigen Abschnitts, der die vielversprechende Überschrift trägt: „Über die Verschleierung der Frauen in den Städten. Ein freies Wort“, faßt er das Ergebnis seiner Ausführungen noch einmal kurz zusammen. Dabei stellt er u. a. fest, daß man bei der Bekämpfung von gewissen Auswüchsen im Verkehr der beiden Geschlechter je nach Ort und Zeit verschie-

13) Vgl. dagegen Kâsim Amîn, Al-mar'a al-djadîda (2. Aufl.), S. 182 f.

dener Ansicht sein könne, und daß im übrigen die einzelnen Männer und Frauen selber am besten darüber Bescheid wissen, was ihnen und ihrem Milieu entspreche (113). Das klingt sehr tolerant, und das ist wohl auch der Zweck der Bemerkung. Aber sonst kann man nicht viel damit anfangen¹⁴⁾.

Die Wahl des Gatten. Kinderheiraten¹⁵⁾.

Man sollte eigentlich erwarten, daß die muslimische Frau erst mit dem Eintritt in die Ehe zur Verschleierung gezwungen werde. Die Verschleierung und Absperrung wäre dann ein Zeichen dafür, daß die Frau als Gattin nur noch ihrem Mann gehört und in der Öffentlichkeit nichts mehr zu suchen hat. In Wirklichkeit liegt die Sache aber anders. Der Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern wird schon für die heranwachsende Jugend unterbunden. Denn die Mädchen sind schon vom 12. Jahr an oder gar noch früher verpflichtet, ihr Gesicht mit einem Schleier zu bedecken, sobald ein fremder, d. h. ein nicht blutsverwandter Mann zugegen ist¹⁶⁾.

Diese zeitlich so weit zurückreichende Trennung der beiden Geschlechter hat nun aber zur Folge, daß der Mann seine künftige Frau vor der Verlobung und Verheiratung nicht näher kennenlernen kann. Wie soll er unter all den verschleierten Gestalten eine für ihn passende Gattin ausfindig machen?

Theoretisch, d. h. nach der Ansicht verschiedener Rechtsgelehrter, hat der Mann als Freier allerdings das Recht, die Frau, die als Braut für ihn in Betracht kommen könnte, vorher zu sehen¹⁷⁾. Aber praktisch wird ihm diese Ermächtigung in den meisten Fällen nichts nützen. Und selbst, wenn er Gelegenheit haben sollte, seine Braut schon vor der Hochzeit in

14) Weiteres Material über die konservative Auffassung der Schleierfrage findet sich bei Haddâd, als Antwort auf die Frage 12: „Was muß die Frau von ihrem Körper aus Rücksicht auf die guten Sitten vor den Blicken bedecken?“ (S. 53, 55—8, 60, 63 f., 67 f., 68.)

15) Vgl. Kâsim Amîn, übersetzt von Rescher, S. 63, 122—30; Hifnî Nâsif, übersetzt von Rescher, S. 29—36.

16) Vgl. Kazem Daghestani, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris [1932], S. 126 f.

17) Siehe Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bd. I, 1923, 311 f., 316.

Augenschein zu nehmen, ist er noch lange nicht in der Lage, sie auch wirklich kennenzulernen. Ein Mann, der immer nur unter seinesgleichen verkehrt, wird, wenn er ausnahmsweise einmal eine fremde Frau vor sich sieht, wohl merken, ob sie hübsch ist oder nicht. Aber er wird schwerlich aus ihren Gesichtszügen auf ihren Charakter schließen können. Und eben deshalb kann er auch nicht wissen, ob er mit ihr zusammenpaßt. Nach wie vor ist er so auf das oft recht zweifelhafte Urteil der Personen angewiesen, die ihm die Bekanntschaft der betreffenden Frau vermittelt haben¹⁸⁾. Und erst im ehelichen Zusammenleben wird er dann unter Umständen die Feststellung machen müssen, daß er schlecht beraten war und eine falsche Wahl getroffen hat.

Unter diesen Umständen ist es nur zu verständlich, wenn so mancher junge Muslim die Hoffnung, eine für ihn passende Lebensgefährtin zu finden, aufgibt und eine Ausländerin zur Frau nimmt. Denn mit Ausländerinnen ist es ja viel leichter, Bekanntschaft zu schließen, da sie den Verschleierungs- und Ab-sperrungsvorschriften nicht unterworfen sind (Haddâd 116)¹⁹⁾.

Für die Frau liegt die Sache eigentlich noch schwieriger als für den Mann. Sie hat zwar, wenigstens nach dem ḥanafitischen Ritus, das Recht, einen ihr ebenbürtigen Gatten von sich aus zu wählen bzw. die von ihrem Rechtsvertreter getroffene Wahl abzulehnen²⁰⁾. Aber in Wirklichkeit kann sie mit diesem Selbstbestimmungsrecht nicht viel anfangen, da sie ja dem öffentlichen Leben fernsteht und deshalb kaum zu entscheiden vermag, ob der oder jener Mann für sie passen wird. Die tatsächliche Entscheidung fällt doch wohl in den meisten Fällen dem Vater bzw. der Familie zu. Wenn die angehende

18) Vgl. Kazem Daghestani, a. a. O., S. 137—9.

19) Auf das an sich sehr wichtige und aktuelle Problem der Verheiratung mit Ausländerinnen kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei aber wenigstens kurz erwähnt, daß zwei so verschiedene Autoritäten wie Haddâd und Sâlih grundsätzlich in gleicher Weise dagegen ankämpfen (Haddâd 112 f., Sâlih 193—8).

20) Siehe die verschiedenen Antworten auf die Frage: „Steht das Recht, den Gatten zu wählen, der Frau zu oder ihrem Rechtsvertreter, und wer hat das letzte Wort?“ (Haddâd 49, 51, 53, 59, 61, 64, 68). Vgl. auch Haddâd 28; Sâlih 112—16; Ridâ 14 f.

Braut dann zuletzt noch gefragt wird, ob sie den Mann, den man ihr zum Gatten ausersehen hat, auch haben möchte, gibt sie ihre Einwilligung am besten kund durch Schweigen oder stilles Weinen²¹⁾. Nichts ist bezeichnender für ihre Untertänigkeit und Passivität der Familie gegenüber als dieses Ja-sagen ohne Worte.

H a d d â d hält die Tatsache, daß die Familien bei der Gattenwahl eine so überragende Rolle spielen, für sehr bedauerlich. Er denkt dabei insbesondere an die Unsitte der K i n d e r h e i r a t e n. Man könne es, so schreibt er, nicht selten erleben, daß Familien ihre Kinder schon in jugendlichem Alter verheiraten bzw. verloben. Die Gründe, die sie dazu veranlassen, seien verschiedener Art. Es komme etwa vor, daß die Eltern den Wunsch haben, die Hochzeit ihres Kindes unter allen Umständen noch selber zu erleben, und daß sie sie deshalb gewissermaßen vorverlegen. Oder, man gebe eine junge Braut an ein (eventuell älteres) Glied einer einflußreichen Familie, um sich deren Gunst und Wohlwollen zu sichern. Oder man wolle dem Kind bzw. dem Mädchen durch eine vorzeitige Entscheidung die Konflikte aus dem Weg räumen, die sich später bei der Wahl des Gatten ergeben könnten. In all diesen Fällen füge man den Kindern schweres Unrecht zu. Man zwinge sie in jugendlichem Alter in eine eheliche Verbindung hinein und verbaue ihnen damit den Weg zu einem wirklichen, weil von ihnen selbst gesuchten und ersehnten Eheglück (90—2). Die Ehe beruht — so sagt Haddâd einmal an anderer Stelle — auf Liebe, Güte und gegenseitiger Zuneigung (Sure 30, 20/21). Von Menschenhand kann so etwas nicht geschaffen werden. Man muß sie schon nach ihren eigenen Gesetzen wachsen und gedeihen lassen, sonst wird sie zu einem Gebilde aus Menschenwitz und Menschenwahn und stürzt in sich zusammen (28).

S â l i h läßt derartige Einwände nicht gelten. Haddâd spreche — so meint er — zuviel von der gegenseitigen Liebe von Mann und Frau und vergesse dabei, daß es auch noch andere Bindungen gebe, insbesondere unter Angehörigen ein und derselben Familie. Niemand könne leugnen, daß die Liebe, die die

21) Ridâ 15. Ḥusain Haikal, Zainab (Kairo 1929), 112 f.

Eltern den Kindern gegenüber empfinden, edler und erhabener sei als jede andere Art von Zuneigung und Sympathie. Ein Vater sorge besser und uneigennütziger für sein Kind als sonst jemand auf der Welt. Es sei deshalb nur natürlich, wenn er ihm auch bei der Gattenwahl mit Rat und Tat zur Seite stehe. Anstatt, wie Haddâd, Sohn und Tochter zum Widerstand und zur Auflehnung gegen die Eltern aufzureizen, sollte man sie vielmehr, wenn nötig, zur Pietät und Dankbarkeit anhalten, wie das schon im Koran (Sure 17, 24 f. / 25 f.) vorgeschrieben sei (109—12). Im folgenden sucht dann Sâlih noch nachzuweisen, daß die ganze Angelegenheit im islamischen Gesetz in geradezu idealer Weise geregelt sei, sehr im Gegensatz zum französischen Recht, das viel rigorosere und einseitigere Bestimmungen enthalte (112 f.).

R i d â greift die Position, die die Emanzipisten in der Frage der Gattenwahl einnehmen, von einer anderen Seite an. Oder, besser gesagt, er verlegt das Schwergewicht der Fragestellung auf eine andere Ebene.

Er beginnt den betreffenden Abschnitt mit einem Hinweis darauf, daß er die Frauenfrage nun schon über 30 Jahre lang verfolge und auch selber schon manches darüber gesagt und geschrieben habe. Als Endergebnis seiner diesbezüglichen Untersuchungen und Erfahrungen stellt er hierauf — nicht ohne ein gewisses Pathos — folgendes fest:

„Wenn so viele Europäer und Orientalen glauben, das Glück in der Ehe hänge davon ab, ob die beiden Gatten sich vor der Heirat kennengelernt haben und ob sie sich gegenseitig lieben, so ist das eine unhaltbare Ansicht, die durch die Erfahrung widerlegt wird. Die jugendliche Liebe ist nach der Eheschließung meistens nicht von Dauer. Die (alten) Araber pflegten ja auch zu sagen: ‚Die Ehe(schließung) verdirbt die Liebe.‘

Die richtige Grundlage für ein glückliches Eheleben ist vielmehr in einem Wort enthalten, das der Beherrscher der Gläubigen, Omar ibn al-Khaţţâb, zu einer Frau sagte, die vor ihm über ihren Gatten klagte und dabei zu verstehen gab, daß sie ihn nicht liebe. ‚Wenn eine Frau von euch — so sagte er zu ihr — einen von uns Männern nicht liebt, dann soll sie ihm das nicht kundtun. Denn die wenigsten Häuser sind auf Liebe auf-

gebaut. Das menschliche Zusammenleben beruht vielmehr auf gegenseitiger Achtung (ḥasab) und auf dem Islam.‘ D. h., wenn jeder der beiden Gatten darauf aus ist, die Ehre des andern zu wahren und so zu handeln, wie es im Islam Pflicht und Anstand von einem Gatten verlangt, dann sind die Voraussetzungen für eine ordentliche Eheführung und für eine glückliche Gestaltung des menschlichen Daseins gegeben.

Jeder der beiden Gatten muß sich alle Mühe geben, dem andern noch mehr Liebe zu schenken, als er (schon vorher) innerlich für ihn empfindet. Denn dadurch, daß man nach etwas (nämlich nach einem geistigen Gut) strebt, eignet man es sich auch tatsächlich an. Wie schön hat doch ‘Alīya, die Tochter von al-Mahdī und Schwester von Hārūn ar-Rashīd, gesagt: ‚Strebe darnach, zu lieben, denn Liebe ruft (auch wenn sie zuerst nur angestrebt wird, wirkliche) Liebe hervor.‘ Das entspricht auch dem Wort des Propheten: ‚Weise wird man, indem man nach Wissen strebt, und gelassen, indem man nach Gelassenheit strebt.‘

Das ist der Rat, den wir heutzutage, wo die Verständigen darüber klagen, daß die heranwachsende Jugend nicht mehr heiraten will, den Männern und Frauen zurufen. Diejenigen von ihnen, denen Gott es verstatet, darnach zu handeln, werden bald einsehen, daß es ein äußerst guter und trefflicher Rat ist, ein Rat, für den wir von ihnen selber innigen Dank, von Gott dem Allmächtigen aber reichen Lohn verdienen“ (114).

Polygamie ²²⁾.

Wenn wir im folgenden über das Thema Polygamie referieren, so ist es uns nicht darum zu tun, die verschiedenen Schattenseiten dieser Institution hervorzukehren. Denn daß die Vielweiberei sich im Ehe- und Familienleben meistens recht unerfreulich auswirkt und vor allem für die Frauen eine kaum erträgliche Belastung bedeutet, ist doch wohl schon so oft gesagt worden, daß wir es hier nicht noch einmal zu wiederholen brauchen. Dagegen verdient die rechtstheoretische

22) Vgl. Kâsim Amîn, übersetzt von Rescher, 131—39; Hifnī Nâsif, übersetzt von Rescher, 36—43; Revue du Monde Musulman, 27, 378—82; 28, 289—303.

Seite des Themas neu in Angriff genommen zu werden, und zwar gerade im Zusammenhang mit den uns vorliegenden Publikationen über die Frauenbewegung im Islam. Wir haben uns die Frage vorzulegen: Wie stellen sich Leute wie Zainaddîn, Haddâd, Ridâ usw. zu der Tatsache, daß der Muslim nach dem Gesetz berechtigt ist, gleichzeitig bis zu vier Frauen zu haben?

N. Z a i n a d d î n widmet dem Problem der Polygamie keinen besonderen Abschnitt, streift es aber wenigstens bei ihren Ausführungen über die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Der Mann — so meint sie — habe in der ersten Zeit des Islams nur deshalb die Erlaubnis zur Polygamie bekommen, weil es faktisch nicht möglich gewesen sei, die aus der Heidenzeit stammenden Vorrechte der Männerwelt mit einem Schlag aus der Welt zu schaffen. In Wirklichkeit entspreche es aber dem Geist der islamischen Gesetzgebung, wenn diese Ungerechtigkeit nachträglich vollends beseitigt werde (90—7; vgl. 288 f.).

H a d d â d führt diesen Gedankengang, der ja zu seiner Evolutionstheorie sehr gut paßt, näher aus. Dabei sucht er innerhalb der islamischen Gesetzgebung die einzelnen Etappen nachzuweisen, durch die seiner Meinung nach die endgültige Abschaffung der Polygamie allmählich vorbereitet werden sollte.

Er geht, wie Zainaddîn, davon aus, daß die Vielweiberei in der Zeit des vorislamischen Heidentums überhaupt keinen Beschränkungen unterworfen gewesen sei. Mit dem Aufkommen des Islams sei dann die Polygamie zuerst einmal ganz allgemein auf die Höchstzahl von gleichzeitig vier Frauen beschränkt worden. Das ergebe sich aus der vom Propheten an einen Mann mit mehreren Frauen gerichteten Aufforderung: „Behalte vier und trenne dich von den übrigen!“ Später sei dann die Erlaubnis, gleichzeitig vier Frauen zu haben, noch weiter eingeschränkt worden durch den Wortlaut von Sure 4, 3: „... dann heiratet, was euch gut ist (zusteht) von den Frauen, je zwei, drei, vier; und wenn ihr fürchtet, [so viele] nicht gerecht (gleich) zu behandeln, dann [nur] éine.“ Hier sei die Erlaubnis, bis zu vier Frauen zu haben, an die Bedingung geknüpft, daß man sie nicht ungerecht und ungleich behandle.

Nach dem genauen Wortlaut ziehe sogar schon allein die Befürchtung, sie etwa ungerecht behandeln zu können, ein Verbot der Polygamie nach sich. Eine letzte Etappe sei mit Sure 4, 128/129 gegeben („und ihr könnt die Frauen [die ihr zu gleicher Zeit als Ehefrauen habt] nicht [ganz] gerecht (gleich) behandeln, selbst wenn ihr [ernstlich darnach] trachtet“). Hier werde unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß es menschenunmöglich sei, verschiedene Frauen gleichmäßig und gerecht zu behandeln. Damit werde aber die vorher erteilte Erlaubnis, bis zu vier Frauen zu gleicher Zeit zu haben, hinfällig. Denn diese Erlaubnis sei ja eben davon abhängig gemacht worden, daß man sie gerecht behandle. Nur der Schwerefülligkeit und Verstocktheit von Mohammeds Zeitgenossen habe man es zuzuschreiben, wenn die Polygamie nicht schon unmittelbar nach der Verkündigung des letztgenannten Koranverses vollends ganz abgeschafft worden sei²³⁾.

Daß der Koran auf die Monogamie hinziele, ergebe sich übrigens auch aus Sure 30, 20/21: „Und zu seinen (Gottes) Zeichen gehört es, daß er euch aus euren Seelen (aus euch selber) Gatten (Gattinnen) geschaffen hat, damit ihr nach ihnen (den Gatten bzw. Gattinnen) hin (in der Vereinigung mit ihnen) Ruhe findet. Und er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch ([Mann und Frau]) gemacht (gestiftet). Siehe darin liegen wahrlich Zeichen für Leute, die bedenken (nachdenken).“ Nur eine Einehe biete die Gewähr dafür, daß die Gatten einander in Liebe, Barmherzigkeit und Hingabe zugetan seien (34 f.).

Sâlih ist von den Darlegungen Haddâds nicht sehr erbaut. Er zerpflückt sie nach allen Regeln der Kunst und kommt dabei zu dem ziemlich einleuchtenden Ergebnis, daß Haddâd seine Beweisführung auf zwei irrtümlichen, oder wie er etwas drastischer sagt, auf zwei erlogenen Behauptungen aufgebaut hat.

Erstens stimme es nicht, daß der Ausspruch des Propheten „Behalte vier und trenne dich von den übrigen!“ zeitlich vor Sure 4, 3 („dann heiratet . . . zwei, drei, vier . . .“) anzusetzen sei und somit als Beleg für eine erste Etappe in der Einschrän-

23) Vgl. Kâsim Amîn, übersetzt von Rescher, 136—8.

kung der Polygamie gedeutet werden könne. In Wirklichkeit sei vielmehr Sure 4, 3 zuerst geoffenbart worden, und erst um die aus diesem Vers nicht deutlich ersichtliche Höchstzahl der gleichzeitig erlaubten Frauen noch genauer festzulegen, sei dann nachträglich der besagte Ausspruch Mohammeds erfolgt. Zweitens sei es verkehrt, aus Sure 4, 128/129 („und ihr könnt die Frauen nicht [ganz] gerecht (gleich) behandeln, selbst wenn ihr [ernstlich darnach] trachtet“) zu schließen, daß dadurch die in Sure 4, 3 gegebene Erlaubnis, bei gerechter Behandlung bis zu vier Frauen zu heiraten, hinfällig werde. Im Gegenteil. Die muslimische Männerwelt werde in diesem Vers gewissermaßen aufgefordert, die einschränkenden Bestimmungen von Sure 4, 3 („und wenn ihr fürchtet, [so viele] nicht gerecht (gleich) zu behandeln, dann [nur] éine“) nicht zu rigoros auszulegen und daraus etwa zu schließen, daß man die verschiedenen Frauen auch hinsichtlich der — gefühlsmäßig und nicht willensmäßig bedingten — inneren Zuneigung gleich behandeln müsse. Denn das sei menschenunmöglich. Aus der Fortsetzung des Verses („Und (aber) neigt euch [dann wenigstens] nicht gänzlich [der einen zu und von der andern weg], so daß ihr sie ([die letztere]) gleichsam in der Schwebe laßt . . .“) ergebe sich ja dann auch ganz deutlich, daß eine Aufhebung der Erlaubnis zur Polygamie nicht beabsichtigt sei. Haddâd sei also hier wie im vorher genannten Fall von gänzlich irrigen Voraussetzungen ausgegangen. Damit falle aber seine ganze Beweisführung unhaltbar in sich zusammen (116—20).

Im folgenden sucht Sâlih die Tatsache, daß der Islam die Polygamie erlaubt hat, zu rechtfertigen. Die Einehe sei zwar — das gibt er zu — unter Umständen der Polygamie vorzuziehen. Aber sie komme gerade auch in den Ländern, in denen sie gesetzlich eingeführt sei, äußerst selten vor. In Wirklichkeit seien auch dort die Männer meistens polygamisch. Nur handle es sich dann eben um eine illegale Art von Polygamie, nämlich um Unzucht und Ehebruch²⁴). Da sei doch die legale

24) Sâlih zitiert u. a. den Ausspruch eines „Gelehrten“, der besagt, daß in den Völkern, in denen die Polygamie verboten ist, unter hunderttausend sich auch nicht einer auftreiben läßt, der keine Unzucht begeht!

Art der Polygamie, wie sie im Islam eingeführt sei, vorzuziehen, vor allem auch im Interesse der Frauen und Kinder. Im übrigen weist Sâlih immer wieder auf die Vorzüge der islamischen Gesetzgebung hin. Er beschließt den Abschnitt über die Polygamie mit einer ausführlichen Exegese von Sure 4, 3. In diesem Vers ist seiner Ansicht nach das ganze Problem restlos geklärt (122—36).

Ridâ behandelt das Problem der Polygamie hauptsächlich vom apologetischen Standpunkt aus. Zuerst weist er darauf hin, daß es auch in der außerislamischen Welt bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten polygamische Ehen gegeben hat. Hierauf stellt er im Anschluß an die beiden einschlägigen Koranstellen Sure 4, 3 und 128/129 (s. o.) fest, daß die islamische Regelung der Polygamie gegenüber der vorislamischen Zeit einen wesentlichen Fortschritt bedeute. Der Islam habe die Polygamie nicht etwa vorgeschrieben oder auch nur anbefohlen. Er habe sie vielmehr durch die Vorschriften der genannten Koranverse zahlenmäßig beschränkt und gesetzlich geregelt, und dabei auf die damit verbundenen Schwierigkeiten und Gefahren hingewiesen. Zu einem grundsätzlichen Verbot der Polygamie sei es im Islam allerdings nicht gekommen und zwar aus folgenden Gründen: Der Mann sei häufiger und länger zur Zeugung fähig als die Frau; er könne sich überhaupt seiner Natur nach schwer auf eine einzige Frau beschränken; es gebe manchmal, besonders nach Kriegen, Tausende von Frauen, die versorgt werden müssen, aber in Ehen nicht unterkommen können usw. Das seien lauter Tatsachen, die für die grundsätzliche Beibehaltung der Polygamie sprechen.

Nebenbei (48) rechnet Ridâ allerdings auch — wenigstens theoretisch — mit der Möglichkeit, daß die Polygamie als Institution irgend einmal überflüssig oder gar schädlich werden könnte. In diesem Fall dürfte sie seiner Ansicht nach verboten werden, und zwar unter Berufung auf den religiös-rechtlichen Grundsatz: „Der Imâm kann etwas Erlaubtes, das sich verderblich auswirkt, verbieten, solange es in solch verderblicher

Weise wirksam ist, und dem öffentlichen Interesse gedient wird, wenn man das Gegenteil davon tut²⁵⁾.“

Im übrigen, so fährt Ridâ fort, mache man sich auf seiten der Europäer übertriebene Vorstellungen von den Nachteilen und Schäden der Polygamie. In Wirklichkeit komme es unter gebildeten Muslimen nur sehr selten vor, daß einer mit zwei Frauen zu gleicher Zeit verheiratet sei, falls nicht gerade ein besonderer Grund vorliege. Er persönlich wisse von keinem einzigen seiner Freunde in Ägypten und Syrien, daß er mehr als eine Frau habe (35—48)²⁶⁾.

Die Frauen des Propheten.

Wenn heutzutage gewisse modern eingestellte Muslime behaupten, die Polygamie sei im Urislam nur als notwendiges Übel beibehalten, aber nicht prinzipiell gebilligt worden, so könnte man ihnen darin vielleicht eher recht geben, wenn Mohammed, der Stifter des Islams, für sich persönlich in monogamischer Ehe gelebt hätte. Dem ist aber nicht so. Im Gegenteil. Der Prophet war gegen Ende seines Lebens gleichzeitig mit neun Frauen verheiratet und dabei bekannte er offen, von Gott zu einer Überschreitung der für die Gläubigen vorgeschriebenen Höchstzahl von Frauen privilegiert zu sein (Sure 33, 49 f. / 50). Eine von seinen Frauen, Zainab, hatte überdies vorher seinem eigenen Adoptivsohn gehört und war deshalb für ihn eigentlich nicht heiratsfähig. Wenn er sie trotzdem zur Gattin nahm, setzte er sich damit sogar bei seinen intimsten Anhängern dem Verdacht aus, einer erotischen Neigung zulieb Sitte und Gesetz zu brechen (vgl. Sure 33, 36—40). Auf jeden Fall sieht das Privatleben Mohammeds nicht so aus, wie wenn er auf eine Beschränkung der Polygamie hingearbeitet hätte. Man kann es den christlichen Mohammedanern wirklich nicht verdenken, wenn sie immer wieder auf diese Tatsache hinweisen und daraus den Schluß ziehen, daß der Islam grundsätzlich nicht in der Lage sei, aus sich heraus die Unsitte der Vielweiberei zu überwinden.

25) Ähnlich Kâsim Amîn, übersetzt von Rescher, S. 138.

26) Vgl. Kazem Daghestani, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris [1932], S. 71 f.

Um so mehr sehen sich die muslimischen Modernisten und Apologeten veranlaßt, auf diese spezielle Frage einzugehen und dazu Stellung zu nehmen. Emanzipisten und Konservative verfolgen dabei so ziemlich dasselbe Ziel. Sie alle wollen den Nachweis erbringen, daß Mohammed nicht zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit so viele Frauen geheiratet habe, sondern um damit irgendwelchen höheren Zwecken zu dienen. Dabei ist die Tendenz zu idealisieren häufig stärker als der Drang zur historischen Objektivität.

H a d d â d weist den Vorwurf, Mohammed habe sich so viele Frauen gehalten, um seine Sinnlichkeit zu befriedigen, bezeichnenderweise mit einer historischen Überlegung zurück. Wenn Mohammed — so meint er — wirklich der Sinnenlust gefrönt hätte, wäre es ihm nicht möglich gewesen, als Religionsstifter und Gründer eines Reiches eine so gewaltige und nachhaltige Wirkung auszuüben. Im übrigen glaubt Haddâd — zum Entsetzen Sâlihs — annehmen zu dürfen, daß Mohammed so gut wie andere Leute menschlichen Gefühlen und Neigungen nachgegeben habe. Solange im Koran noch nichts darüber geoffenbart gewesen sei, habe er es sich wohl erlauben dürfen, die Frauen, zu denen es ihn hinzog, zu heiraten. Das Gebot, die Zahl der Frauen einzuschränken, sei dann erst verhältnismäßig spät erlassen worden. Mohammed habe ihm im Sinn von Sure 33, 52 („Nicht sind dir hinfort die ([weitere]) Frauen [zur Ehe] erlaubt . . .“) Folge geleistet und keine weiteren Ehen eingegangen. Seine neun bisherigen Frauen habe er aber nicht entlassen können, weil sie durch die Heirat mit ihm zu „Müttern der Gläubigen“ geworden (Sure 33, 6) und infolgedessen nicht mehr für eine Verheiratung mit andern Muslimen in Betracht gekommen seien (Sure 33, 53 Schluß). Er hätte sie ja sonst dem Elend und Verderben preisgegeben (35 f.).

Sâlih und Ridâ gehen in dem Bestreben, Mohammeds Verhältnis zu seinen Frauen zu idealisieren, noch viel weiter. Sâlih widmet dem Thema beinahe ein Fünftel (156-70, 210-18), Ridâ sogar annähernd ein Drittel seines Buchs (49-88), ein Zeichen, wie wichtig es ihnen ist, den Propheten von den in

diesem Zusammenhang gegen ihn erhobenen Vorwürfen reinzuwaschen.

Beide Verfasser versuchen, für jede von Mohammeds Heiraten einen besonderen Grund nachzuweisen und damit ihn persönlich zu entlasten (Sâlih 155, Ridâ 52-65). So soll er z. B. 'Â'isha und Ḥafṣa vor allem deshalb geheiratet haben, um dadurch den Vätern dieser Frauen, Abu Bekr und Omar, eine besondere Auszeichnung zukommen zu lassen. Auch seiner Verheiratung mit Zainab wird ein unpersönlicher Grund untergeschoben: Der Prophet habe damit demonstrieren wollen, daß es künftig erlaubt sei, die geschiedene Frau eines Adoptivsohns zu heiraten. Von einer Liebesheirat könne also nicht die Rede sein.

Sâlih geht noch einen Schritt weiter, indem er über die einzelnen Anlässe zu Mohammeds Heiraten hinausgreift und sich fragt, ob der Prophet nicht bei all seinen Beziehungen zur Frauenwelt ein einziges großes Ziel vor Augen gehabt hat. Er glaubt diese Frage in bejahendem Sinn beantworten zu können. Mohammed habe, so meint er, mit seinen Heiraten letzten Endes den Zweck verfolgt, die muslimische Gemeinde zu belehren. Er habe sich immer nur kluge und fromme Frauen ausgesucht, um sie als Mittel und Werkzeuge in den Dienst seiner Sache stellen zu können. Ihre Aufgabe habe dementsprechend hauptsächlich darin bestanden, die Aussprüche und Lehren ihres Herrn und Meisters anzuhören und im Gedächtnis zu bewahren, um sie dann später, nach seinem Tod, in Form von „Ḥadîthen“ weiterzuüberliefern. Eben deshalb habe Mohammed auch die Erlaubnis erhalten, so viele Frauen zu heiraten. Denn bei einer geringen Anzahl wäre zu viel Überlieferungsmaterial verloren gegangen (155—67, 169 f.).

Im Schlußabschnitt seines Buchs (214—18) versucht Sâlih, seine Theorie auf einen Spezialfall, nämlich auf Mohammeds „Lieblingsfrau“ 'Â'isha in Anwendung zu bringen. Er lobt ihre Gelehrsamkeit, ihr gutes Gedächtnis, ihr frommes, asketisches Wesen, ihre Bescheidenheit und Schamhaftigkeit usw. Mohammed habe sie so geschätzt, wie ein Lehrer seinen besten Schüler schätze. Eben wegen ihrer geistigen Aufgeschlossenheit habe er auch die Tage seiner letzten Krankheit in ihrer Gesell-

schaft zugebracht. Denn sie habe besser als alle anderen Frauen seine letzten Worte aufnehmen und der Nachwelt überliefern können. Der geschlechtliche Eros habe dabei keine Rolle gespielt. „Denn — so sagt Sâlih wörtlich — wir glauben, daß der Prophet über eine solche Art von Liebe erhaben war.“

Verstoßung und Ehescheidung²⁷⁾.

Nach dem islamischen Gesetz hat der Mann das Recht, seine Frau zu verstoßen, ohne dafür einen besonderen Grund nachweisen zu müssen. Die betreffende Frau hat daraufhin abzuwarten, was weiter geschieht. Wenn der Mann die Verstoßung innerhalb von drei Monaten widerruft, hat sie die eheliche Gemeinschaft mit ihm wieder aufzunehmen. Wenn er dagegen die Verstoßung über diesen Zeitraum hinaus aufrechterhält, gilt die Ehe als geschieden. Der Mann ist dann verpflichtet, den Teil der Morgengabe, den er bei der Hochzeit schuldig geblieben ist, vollends auszuzahlen. Außerdem muß er für den Fall, daß die Frau ein Kind erwartet, über die Geburt hinaus bis zum Abschluß der Stillungsperiode für ihren Unterhalt aufkommen. Die Verstoßung kann im ganzen zweimal widerrufen werden. Wird sie ein drittes Mal ausgesprochen, dann ist die Ehe endgültig geschieden. Eine Wiederverheiratung der beiden Gatten ist in diesem Fall nur möglich, wenn die Frau in der Zwischenzeit einen andern Mann geheiratet hat und von diesem wieder entlassen worden ist.

Das Verstoßungsrecht steht nur dem Mann zu. Die Frau kann aber ihrerseits verlangen, daß der Mann unter gewissen Umständen (etwa wenn er eine weitere Frau heiratet) die Scheidung ausspricht — falls sie sich das bei der Eheschließung ausbedungen hat. Außerdem hat sie die Möglichkeit, auf Scheidung zu klagen. Dann müssen allerdings ganz bestimmte Gründe vorliegen (dauernde Abwesenheit des Mannes; Impotenz; Unfähigkeit, für ihren Unterhalt aufzukommen u. dgl.). Ein etwaiger Nachweis, daß Mann und Frau ihrem ganzen Wesen nach auseinanderstreben (vgl. Haddâd 50, Frage 6), genügt nicht, um eine Scheidung herbeizuführen²⁸⁾.

27) Vgl. Kâsim Amîn, übersetzt von Rescher, 139—58.

28) Genauere Einzelheiten über das islamische Verstoßungs- und

Es braucht einen nicht wunderzunehmen, daß die Vertreter der Frauenbewegung an einer derartigen Regelung der Ehescheidung einiges auszusetzen haben. Mit einer so eindeutigen Bevorrechtung des Mannes können sie schon aus Prinzip nicht einverstanden sein.

N. Zainaddîn sieht in dem Verstoßungsrecht, das der Islam dem Mann zuerkannt hat, eine Konzession an die Härteherzigkeit und Brutalität von Mohammeds Zeitgenossen²⁹⁾. Vor Gott sei die Institution der Verstoßung und Scheidung ein Greuel. Sie sei ihm, wie der Prophet einmal gesagt habe, „von allem gesetzlich Erlaubten am meisten verhaßt“. Sein Thron im Himmel fange an zu zittern, wenn das Wort „Ṭalâḳ“ (Entlassung) irgendwo auf der Erde ausgesprochen werde (90 f., 286—90). Auch Haddâd hält das Scheidungsrecht, so wie es in den islamischen Ländern gehandhabt wird, für sehr bedenklich. Die Frau sei der launenhaften Willkür des Mannes wehrlos ausgeliefert. In ewiger Ungewißheit lebe sie dahin, immer darauf gefaßt, wegen irgendeines nichtigen Anlasses vor die Tür gestoßen zu werden. Wenn sie dann tatsächlich das Unglück habe, mehrere Male entlassen zu werden, sterbe sie wohl gar aus lauter Verzweiflung. Oder sie werde eine Hure, um sich auf diese Weise an der Männerwelt für ihr verlorenes Eheglück zu rächen (45).

Im großen ganzen richtet sich nun aber die Kritik der Emanzipisten weniger gegen das islamische Scheidungsrecht an sich als gegen gewisse Auswüchse der Rechtspraxis³⁰⁾. Sie geben ohne weiteres zu, daß eine Scheidung in all den Fällen berechtigt ist, in denen ein weiteres eheliches Zusammenleben von Mann und Frau unmöglich geworden ist (Zainaddîn 290; Haddâd 38, 42; vgl. Ridâ 97). Auch hätten sie wohl nicht

Ehescheidungsrecht finden sich (abgesehen von den einschlägigen Kapiteln in den Rechtsbüchern) bei Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden 1910), S. 229—34, sowie, umfassender und ausführlicher, im Artikel Ṭalâḳ der Enzyklopädie des Islam (J. Schacht). Einschlägige Koranstellen: Sure 2, 226—33, 237 f. / 236 f.; 33, 48/49; 65, 1—7.

29) Vgl. Matth. 19, 8.

30) Vgl. Kâsim Amîn, übers. von Rescher, 144—55.

so sehr viel dagegen einzuwenden, daß die Initiative bei der Ehescheidung dem Mann zufällt. Was sie dagegen nicht billigen können, ist die Tatsache, daß die Gesetzesgelehrten das den Männern zugestandene Scheidungsrecht häufig in einer Weise auslegen, die zu dem eigentlichen Sinn des islamischen Gesetzes in Widerspruch steht und sich nur mit Hilfe von oberflächlichen Deutungskünsten damit in Einklang bringen läßt.

Gewisse Gelehrte — so sagt Z a i n a d d î n — haben vor der Heiligkeit der Ehe so wenig Achtung, daß sie die Scheidung einzig und allein von dem äußeren Wortlaut der dafür üblichen Formel abhängig machen und dabei gar nicht darnach fragen, ob der betreffende Mann auch wirklich die Absicht hatte, sich von seiner Frau zu trennen. Die Beispiele, die die Verfasserin aus den Fatâwî Hindîya, einer von Sultan Aurangzēb († 1707) veranstalteten Sammlung ḥanafitischer Rechtsgutachten, anführt, sind geradezu grotesk. So soll die Scheidung bzw. Verstoßung rechtskräftig werden, wenn etwa ein Türke das arabische Wort Ṭalâḳ (Entlassung) ausspricht, ohne seine Bedeutung zu kennen; oder wenn der betreffende Mann irgend etwas sagen will, und ihm dabei zufällig das Wort Ṭalâḳ auf die Zunge kommt; oder wenn er die Scheidungsformel aus Versehen an die falsche Adresse richtet u. dgl. m. Zainaddîn ist der Ansicht, daß man derartige Wortklaubereien nicht zur Richtschnur nehmen dürfe, da sie ja doch nur dazu dienen, das Los der Frau zu erschweren. Man müsse sich vielmehr an diejenigen Gelehrten halten, die für die Aufrechterhaltung der ehelichen Bindungen eintreten, und im übrigen immer von neuem auf die Urquellen des islamischen Rechts, Koran und heilige Überlieferung, zurückgreifen. Nur so könne man der Zersetzung des Ehe- und Familienlebens Einhalt gebieten (291—94).

H a d d â d polemisiert ebenfalls gegen die von einzelnen Gesetzesgelehrten vertretene Tendenz, die koranischen Scheidungsvorschriften durch eine oberflächliche Auslegung zu verschärfen. Es sei ein Unding, wenn man z. B. das Aussprechen der Scheidung im Zustand der Trunkenheit für rechtsgültig erkläre. Damit strafe man ja nicht nur den Gatten, sondern auch die Gattin und die Kinder. Und die letzteren könne man doch nicht für die Trunksucht des Mannes verantwortlich machen.

Man nehme es überhaupt mit der Scheidung zu leicht. Anstatt sie nur für ganz dringende Fälle als letzten Ausweg offen zu halten, benütze man sie häufig im alltäglichen Leben als Mittel, um irgendeinen anderen Zweck zu erreichen. So schwöre etwa der Kaufmann in Basar, er wolle sich von seiner Frau scheiden, wenn das und das nicht wahr sei, um auf diese Weise einen Kunden von der Richtigkeit seiner Angaben zu überzeugen, oder um einen Konkurrenten (?) damit einzuschüchtern. Auch im häuslichen Leben spreche der Mann oft aus Ärger über irgendeine Bagatelle die Scheidung aus. Nachträglich, wenn sein Zorn verraucht sei, reue es ihn wohl meistens. Aber dann sei es zu spät (41 f.)³¹⁾.

Haddâd wendet sich u. a. auch gegen die Unsitte, eine dreifache Verstoßung gleich auf einmal auszusprechen. Wenn der Koran (Sure 2, 229 f.) erlaubt habe, die Verstoßung innerhalb von je drei Monaten ein erstes und sogar ein zweites Mal zurückzunehmen, so habe er damit verhindern wollen, daß man sich voreilig zu einer endgültigen Scheidung entschieße. Bis zur dritten und letzten Verstoßung sollte der betreffende Mann sich die Sache reiflich überlegen können. Gerade dieser Zweck werde nun aber nicht erreicht, wenn man, wie das häufig vorkomme, die drei Etappen zusammenrücke und die dreifache Verstoßung gleich auf einmal ausspreche. Mit einer solch rabulistischen Auswertung von Sure 2, 229 f. werde dem eigentlichen Sinn dieser Verse direkt entgegengearbeitet.

Die dreifache Verstoßung ziehe übrigens ihrerseits eine weitere Unsitte nach sich. Laut Koran 2, 230 sei es erlaubt, eine dreimal Verstoßene von neuem zu heiraten, wenn sie inzwischen einen andern Mann gehabt habe und von diesem wieder geschieden worden sei. Diese Erlaubnis werde nun gerade von solchen Männern ausgenützt, die ihre Frau in unüberlegter Weise gleich dreimal verstoßen haben und sie nachher gern wieder zu sich nehmen möchten. Zu diesem Zweck verheirate

31) Vgl. Haddâd 50, Frage 4: „Wird der Ṭalâk schon allein dadurch rechtskräftig, daß er, etwa in einem Zornesfall, oder in Abhängigmachung (von etwas anderem), ausgesprochen wird, oder muß dazu nachgewiesen werden, daß ein Zusammenleben der beiden Gatten nicht weiter möglich ist?“ Antworten: S. 52, 54, 60, 61, 65, 68.

man die betreffende Frau der Form nach an einen Dritten unter der Bedingung, daß er sich gleich wieder von ihr scheide, und nehme sie daraufhin wieder selber zur Gattin. Auch damit — so bemerkt der Verfasser mit Recht — verstoße man gegen den Sinn der koranischen Bestimmungen. Er könne nicht recht glauben, daß ein so großer Gelehrter wie Abū Ḥanīfa eine derartige Unsitte gebilligt habe (40 f.).

In einem längeren Abschnitt schlägt Haddād die Errichtung von besonderen Ehescheidungsgerichten (*Maḥākim aṭ-ṭalāk*) vor³²). Das wäre seiner Ansicht nach das beste Mittel, um die Auswüchse in der Handhabung der Verstoßung und Ehescheidung zu beschneiden und den ursprünglichen Sinn und Zweck der darauf bezüglichen Bestimmungen des islamischen Gesetzes wieder in Anwendung zu bringen. Eine entsprechende Erziehungsarbeit an der muslimischen Männer- und Frauenwelt müßte damit Hand in Hand gehen (43—7).

Sâlih läßt die Einwände Haddāds gegen gewisse Auswüchse in der Ehescheidungspraxis nicht gelten. Er führt zu diesem Zweck einzelne Autoritäten an, die die Verstoßung für ungültig erklären, wenn sie bei Trunkenheit oder im Zorn ausgesprochen wird oder auf einen unbedachten Schwur zurückgeht (179—82)³³). Auch gegen Haddāds Vorschlag, Ehescheidungsgerichte aufzustellen, spricht sich Sâlih sehr skeptisch aus. Er fürchtet, daß derartige Institutionen entweder überhaupt keine Kompetenzen hätten (da ja für die Aufrechterhaltung des islamischen Gesetzes sowieso gesorgt werde), oder aber — was noch schlimmer wäre —, daß dadurch umgekehrt der Geltungsbereich des religiösen Gesetzes weiter eingeschränkt würde (184—90).

Im übrigen gibt sich Sâlih alle Mühe, das islamische Scheidungsrecht als geradezu ideal hinzustellen (175—7). Wenn Haddād die Schaffung von besonderen Scheidungsgerichten für nötig halte, so sei demgegenüber darauf hinzuweisen, daß in

32) Vgl. die von Kâsim Amîn vorgeschlagene Scheidungsordnung, Reschersche Übersetzung S. 156.

33) Auf die Unsitte des dreifachen Ṭalāk, gegen die Haddād sich so energisch ausspricht, geht Sâlih nicht ein. Er hat also anscheinend nichts dagegen einzuwenden.

den muslimischen Völkern viel weniger Scheidungen vorkommen als anderswo (!). In den oberen und mittleren Schichten der muslimischen Gesellschaft gebe es eigentlich überhaupt keine Scheidungen. Man könne vielleicht jahrzehntelang nachforschen, ohne auf einen einzigen Fall zu stoßen. Und auch in den unteren Schichten komme es, verglichen mit den höher kultivierten Völkern, nur sehr selten zu einer Scheidung. Es handle sich dabei oft um anormale Einzelfälle, die man nicht der Allgemeinheit zur Last legen dürfe (187).

Ridâ sucht im einzelnen zu begründen, warum das Verstoßungsrecht nach dem Islam dem Mann zukommt, und nicht der Frau. Der Mann habe schon allein in finanzieller Hinsicht ein Interesse daran, daß die Ehe bestehen bleibe. Denn wenn er die Scheidung ausspreche und eine neue Heirat eingehe, brauche er mindestens noch einmal soviel Geld, wie er bei der vorherigen Eheschließung ausgegeben habe. Außerdem sei er verpflichtet, der Geschiedenen den Rest der Morgengabe und die „Scheidungsausstattung“ (Mut'at at-ṭalâq, vgl. Sure 2, 237 / 236. 242/241; 33, 48/49) auszubezahlen und während der Wartezeit, die nach manchen Gelehrten sehr lang daure³⁴), für ihren Unterhalt aufzukommen. Auf Grund dieser finanziellen Verpflichtungen, sowie seiner ganzen Natur nach sei der Mann wohl fähig, eine Frau bei sich zu behalten und sie nicht bei jedem Zornesausbruch zu verstoßen, auch wenn er sie nicht leiden und das Zusammenleben mit ihr schwer ertragen könne. Eine Frau wäre dagegen viel leichter geneigt, im Zorn oder in irgendeiner launenhaften Anwandlung die Verstoßung auszusprechen, zumal da sie nicht wie der Mann unter den finanziellen Folgen zu leiden hätte (98).

Im folgenden verweist Ridâ noch auf weitere Bestimmungen moralischer und rechtlicher Art, die eine Erschwerung der Scheidung zur Folge haben: Der Mann werde in Sure 4, 23/19 ermahnt, seine Frau mit Geduld zu tragen, auch wenn er keine Zuneigung zu ihr habe. Ehe es zu einer Verstoßung komme, müsse man alles versuchen, um das Einvernehmen von Mann und Frau auf gutlichem Weg wiederherzustellen (vgl. Sure

34) Vgl. Revue des Études Islamiques, 1929, S. 148 f.

4, 38 f. / 34 f.). Die Scheidung sei im Islam prinzipiell nur als notwendiges Übel geduldet und deshalb wenn irgend möglich zu vermeiden usw. Alles in allem bedeute die islamische Regelung der Scheidungsfrage einen großen Fortschritt gegenüber der vorislamischen Zeit. Der Willkür des Mannes seien dadurch bestimmte Grenzen gesetzt. Umgekehrt habe die Frau ihrerseits gewisse Rechte erhalten, die ihr vorher verwehrt gewesen seien. Sie brauche sich jetzt nicht mehr wie früher mit zahllosen Verstoßungen und Enthaltensamkeitsschwüren (vgl. Sure 2, 226 f.) schikanieren zu lassen, sondern könne unter gewissen Voraussetzungen von sich aus die Auflösung der Ehe beantragen bzw. den Mann durch Bezahlung einer Abfindungssumme zur Scheidung veranlassen. Außerdem habe sie ja im Fall der Verstoßung während der ganzen Wartezeit ('Idda) ein Anrecht auf Wohnung und Unterhalt (99—103).

Ridâ greift schließlich auch noch zur Statistik, um zu zeigen, daß die Scheidungsfrage im Islam glücklicher gelöst ist als in der europäischen Welt. In Amerika sollen auf 100 Eheschließungen 20 Ehescheidungen kommen, in den islamischen Ländern — mit Ausnahme von Kairo — sogar auf 1000 nicht einmal eine (98 f.). Unter den nichtmuslimischen Lesern von Ridâs Schrift wird sich allerdings schwerlich jemand finden, der dieser Berechnung Glauben schenkt.

Anhang:

Frauenrechtlerische Organisationen. Gesetzgeberische Reformen zugunsten der Frau.

Die frauenrechtlerischen Programmschriften dienen, ob sie nun von Kâsim Amîn, von Nazîra Zainaddîn, von Tâhir Haddâd oder von sonst einem Vertreter der arabisch-islamischen Frauenbewegung stammen, alle dem Zweck, die Emanzipationsbestrebungen über den Umweg des geschriebenen Worts in die Öffentlichkeit zu tragen und auf diese Weise dafür Propaganda zu machen. Nun gibt es aber auch noch einen anderen Weg, um die Ideen der Frauenemanzipation — wenn man so sagen will — an den Mann zu bringen: den der organisierten Bewegung. Man mag über die Frauenklubs, Frauenvereine und Frauenkränzchen mit ihrem Drum und Dran noch so sehr die Nase rümpfen, — daß derartige Organisationen mit dazu dienen, unter den darin zusammengeschlossenen Frauen ein gewisses Solidaritätsgefühl heranzubilden, und daß sie immer die Tendenz haben, die Belange der Frauenwelt auch den Männern gegenüber zu vertreten, wird niemand leugnen können. Es sind Kräfte, mit denen man irgendwie rechnen muß.

Eine organisierte Frauenbewegung gibt es in den arabisch-islamischen Ländern erst seit der Nachkriegszeit. Ägypten, das kulturell am höchsten entwickelte Land, hat den Anfang damit gemacht. Im Jahre 1919, in einer politisch sehr bewegten Zeit, konstituierte sich dort unter Hudâ Sha'râwî ein weibliches Zentralkomitee der Wafd-Partei. Als diese ausgesprochen politische Organisation im Jahre 1923 aufgelöst wurde, schloß sich dieselbe Hudâ Sha'râwî mit einigen ihrer Gesinnungsgenossinnen zur „Ägyptischen Frauenvereinigung“ zusammen, die sich ihrerseits an die „Internationale Frauen-

vereinigung“ angliederte¹⁾. In den Mandatsländern (Palästina, Syrien, Irak) setzte die Entwicklung erst 10 Jahre später ein: Im Oktober 1929 tagte zum erstenmal ein palästinensisch-arabischer Frauenkongreß in Jerusalem, im Juli 1930 ein gesamtorientalischer Frauenkongreß in Damaskus unter dem Vorsitz der rührigen Nûr Ḥamâda, desgleichen im Oktober, November und Dezember 1932 in Damaskus, Bagdad und Teheran.

Es würde viel zu weit führen, wenn wir über die einzelnen Programmpunkte dieser frauenrechtlerischen Organisationen und Kongresse genauer referieren wollten. Wir müssen uns mit dem Hinweis darauf begnügen, daß die arabisch-islamische Frauenbewegung in dieser Weise Gestalt gewonnen und damit ein neues Feld der Betätigung und Beeinflussung gefunden hat. Alles Weitere ist aus den einschlägigen Berichten im *Oriente Moderno* zu ersehen²⁾.

Dagegen ist noch kurz auf eine andere, praktisch vielleicht noch bedeutsamere Begleit- oder besser Folgeerscheinung der arabisch-islamischen Frauenbewegung hinzuweisen: auf die gesetzgeberischen Reformen, die in einigen Ländern des vorderen Orients, speziell in Ägypten und Algerien, zugunsten der Frau vorgenommen worden sind.

An sich ist es eine außerordentlich schwierige Aufgabe, das islamische Familienrecht irgendwie zu modernisieren. Nicht als ob es an einzelnen gesetzlich gegebenen Ansatzpunkten zu einer eventuellen Neugestaltung fehlen würde. Denn der von den Gesetzesgelehrten aller Zeiten zusammengetragene Stoff ist ja so umfangreich, daß man die eine oder die andere Einzelbestimmung wohl in einer den modernen Verhältnissen ent-

1) Siehe May Ziadé, *Il risveglio della donna in Egitto negli ultimi cento anni* (*Oriente Moderno* 9/1929, 257—48 [auch als Sonderdruck erschienen]), S. 243.

2) Über die ägyptische Frauenvereinigung: *OM* 5/1923, 376—79; 6/1926, 339—42. Über die Frauenkongresse in den Mandatsländern: *OM* 9/1929, 509, 548; 10/1930, 360 f., 434; 11/1931, 55 f.; 12/1932, 525, 538 f.; 13/1933, 25 f. Siehe ferner H. Massé, *Le deuxième Congrès musulman des femmes d'Orient à Téhéran (novembre-décembre 1932): documentation réunie et traduction revue* (*Revue des Études Islamiques*, 1933, [I], S. 45—141).

sprechenden Weise auslegen könnte³⁾. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß das islamische Recht als solches nicht richtig faßbar ist. Gerade die Tatsache, daß es so vielerlei gesetzliche Bestimmungen und Ansichten gibt, und daß diese in ihrer Verschiedenartigkeit (Ikhtilâf) anerkannt werden, verbietet es, einzelne davon herauszugreifen, um auf ihnen eine modernistisch orientierte Gesetzgebung aufzubauen. Man kann nicht einzelne Sätze für verpflichtend erklären, solange anderslautende Äußerungen juristischer Autoritäten gleichermaßen als berechtigt gelten.

Demgegenüber bedeutete es schon einen großen Fortschritt, als im Jahr 1875 in Ägypten von Muḥammad Ḳádrī Pasha erstmalig der Versuch unternommen wurde, das dort gültige ḥanafitische Personenrecht zu kodifizieren⁴⁾. Das Werk, das Ḳádrī Pasha geschaffen hat, ist zwar nicht eigentlich ein Gesetzeskodex, sondern nur eine nach Paragraphen geordnete Übersicht über den einschlägigen Rechtsstoff. Aber es hat trotzdem einen stark normierenden Charakter. Schon allein die Auswahl und Systematisierung der einzelnen Rechtsätze brachte es mit sich, daß der bisherigen Weitläufigkeit und Formlosigkeit gewisse Schranken gesetzt wurden. Die Wirksamkeit dieser Einengung und Normierung wurde außerdem dadurch noch bedeutend erhöht, daß der ägyptische Staat seinen Stempel darunter setzte.

Der von Marcel Morand entworfene Avant-projet de Code présenté à la Commission de Codification du Droit Musulman Algérien⁵⁾ geht seinerseits noch viel weiter. Hier wird gar nicht erst der Versuch gemacht, die Regelungen einer einzigen Rechtsschule (in diesem Fall der malekitischen) zusammenzustellen. „Nous ne concevons point — so heißt es in der Einleitung⁶⁾ — notre rôle comme celui de simples

3) Vgl. die entsprechenden Ausführungen von M. Sâlih, oben S. 24 f.

4) Kitāb al-aḥkām ash-shar'īya fi'l-aḥwāl ash-shakhṣīya 'alā madhhab al-imām al-a'zam Abī Ḥanīfa an-Nu'mān . . . Kairo [1352]. Vgl. J. Schacht, Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten (Der Islam 20/1932, S. 209—36), S. 213, Anm. 1.

5) Alger 1916 (S. 19—153: Livre I. Statut personnel).

6) S. 13 f., 16.

rédacteurs ou copistes. Et nous estimons, par exemple, qu'il est de notre devoir de rechercher, parmi les solutions diverses formulées par les docteurs musulmans sur un point déterminé, pour leur donner force de loi à l'exclusion de toutes autres, celles de ces solutions qui paraissent les plus conformes à la morale ou à l'équité, et sont le mieux en harmonie avec l'état social de nos indigènes et leurs véritables intérêts économiques. C'est ainsi que les dispositions du rite hanéfite sont souvent plus humaines, plus larges, plus tolérantes que celles du rite malékite. Nous n'aurons pas alors à nous faire scrupule, malgré que les musulmans algériens soient malékites pour la plupart, d'écarter les règles du rite malékite pour leur préférer celles du rite hanéfite. De même, au cas où, sur un point déterminé, des jurisconsultes d'un même rite auraient adopté des solutions différentes, nous nous croirons autorisés à choisir librement, pour la faire prévaloir, celle de ces solutions qui nous semblera la meilleure, encore que l'autre aurait été formulée par un jurisconsulte jouissant d'une autorité plus grande . . .“ „Et, ainsi, nous effectuerons un travail qui, pour être, principalement et avant tout, un travail de codification, n'en sera pas moins un instrument de progrès.“

Der Avant-projet würde übrigens nach Anbringung von ein paar ziemlich unbedeutenden Änderungen von einer Anzahl bekannter, algerischer Rechtsgelehrter ausdrücklich gutgeheißen, trotzdem er von einem Nichtmuslim ausgearbeitet worden war, — ein Zeichen für die Qualität der darin geleisteten Arbeit. Man wundert sich, daß die französische Regierung es daraufhin nicht gewagt hat, ihn für verbindlich zu erklären⁷⁾.

Während des Weltkriegs wurden auch in der T ü r k e i gesetzgeberische Reformen zugunsten der Frau erlassen⁸⁾. Da

7) Vgl. *Revue du Monde Musulman*, 40 u. 41 (1920), S. 11—18; M. Morand, *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, Alger 1931, S. 211, 279 f. L. Massignon in H. A. R. Gibb, *Whither Islam?* (London 1932), S. 94.

8) Siehe L. Bouvat, *Le Code familial ottoman de 1917* (*Revue du Monde Musulman* 43/1921, 5—26). Alles in allem läuft der Code auf eine Säkularisierung der Ehegesetzgebung hinaus: „Le mariage devant, comme en Europe, un acte civil, les différends qui en proviennent

die arabische Halbinsel mit Palästina, Syrien und dem Irak damals rechtlich noch zur Türkei bzw. zum osmanischen Reich gehörten, hatten die Reformen — wenigstens auf dem Papier — auch für weite Kreise des arabischen Sprachgebiets Geltung. Aber das dauerte nicht lange. Mit dem Aufkommen der Mandatsherrschaft wurden die betreffenden Länder wieder der osmanischen Gesetzgebung von vor dem Krieg unterstellt. Das bedeutete in familienrechtlicher Hinsicht einen ganz gewaltigen Rückschritt. Die Institution der Mandatsherrschaft, die doch eigentlich dem kulturellen Fortschritt der ihr unterstellten Völker dienen sollte, hat damit in einem nicht unwesentlichen Punkt versagt. Bis jetzt scheinen noch alle Versuche einer Neuregelung der familienrechtlichen Gesetzgebung in den Anfangsgründen zu stecken.

Besonders stark und nachhaltig hat neuerdings in Ägypten die Gesetzgebung dazu beigetragen, das Los der Frau zu verbessern. Der vorhin erwähnte Kodifikationsversuch Kadri Pashas (1875) erfuhr, vor allem in den letzten 20 bis 25 Jahren, so grundlegende Veränderungen, daß er jetzt in einzelnen Punkten kaum mehr kenntlich ist. Aus einem Handbuch des hanafitischen Personenrechts entwickelte sich allmählich eine Folge von Einzelgesetzen, die unter Wahrung der islamischen Formen sachlich den Forderungen der Emanzipisten weitgehend entgegenkommen⁹⁾. Das Heiratsalter wurde zuerst 1923 und

seront, par suite, de la compétence des tribunaux civils, au lieu d'être soumis, comme par le passé, aux tribunaux religieux... Le nouveau Code a tenu compte des opinions émises par les docteurs hanéfites... mais n'admet pas leur intervention à l'avenir" (S. 22).

9) M. Morand, L'évolution du droit musulman en Égypte (Études de droit musulman et de droit coutumier berbère, Alger 1931, S. 257-69). J. Schacht, Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten (Der Islam 20/1932, S. 209-36). Al-aḥkām ash-shar'īya fi'l-aḥwāl ash-shakhṣīya... Kairo [1352], S. 106-23: Erlaß über die Standesbeamten (lā'iḥat alma'dhūnīn) vom 7. Febr. 1917; Gesetz Nr. 23, Nr. 24, Nr. 25 vom Jahr 1920 (arabischer Text). Revue des Études Islamiques 1929, 137—53: Texte des décret-lois égyptiens [n° 24 et n° 25] de 1929 sur les mehkémes et le statut personnel (in französischer Übersetzung. Angeschlossen das „Exposé des motifs du projet de loi concernant certaines questions se rattachant au Statut Personnel“). L. Mercier, Réorganisation égypt-

dann endgültig 1931 auf mindestens 16 Jahre für die Frau (früher 9!) und 18 Jahre für den Mann hinaufgesetzt. Durch das Gesetz Nr. 25 vom Jahr 1929 wurde die Ehescheidung bzw. Verstoßung im Zustand der Trunkenheit für ungültig erklärt, desgleichen die Unsitte, die Verstoßung gleich dreimal hintereinander auszusprechen. Der Frau wurde das Recht zugestanden, auf Scheidung zu klagen, wenn sie ein Zerwürfnis zwischen sich und ihrem Mann nachweisen kann usw. Das sind lauter Neuerungen, die ohne Zweifel von den Vertretern der Frauenemanzipation dankbar begrüßt werden. Wenn dabei auch ab und zu eine Verordnung mit unterlaufen ist, die sich umgekehrt gegen gewisse Schikanen von seiten der Frau wendet, so hat das weiter nichts zu sagen. Tatsache ist, daß nunmehr in Ägypten eine ganze Reihe von Auswüchsen im Eherecht, gegen die früher Kâsim Amîn und neuerdings — in anderen Ländern der arabischen Welt — Nazîra Zainaddîn und Tâhir Haddâd angekämpft haben, in Wegfall gekommen sind. Die arabisch-islamische Frauenbewegung erschöpft sich nicht mehr in unverbindlichen Diskussionen. Sie hat auf den Bereich der Legislative übergegriffen.

tienne de la „justice du chrâa“ (Revue des Études islamiques 1931, S. 125—37; Referat über das décret-loi n^o 78 vom Jahr 1931). — In Oriente Moderno 13/1933, S. 604, Anm. 1 verweist C. A. Nallino auf zwei Schriften, in denen die neuesten Reformen von der gegnerischen Seite aus beleuchtet werden.



Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen

Abhandlungen zur orientalischen Philologie
und zur allgemeinen Religionsgeschichte

Herausgegeben von E. Littmann und J. W. Hauer

1. Heft: K. HUTTEN, Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament. 1930. 8°. XVI u. 141 S. Brosch. RM. 6.75.
2. Heft: HANS SCHERB, Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Welt-Literatur, seine religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. 1930. 8°. VIII u. 135 S. Brosch. RM. 5.40.
3. Heft: FRIEDRICH FALK, Die religiöse Symbolik der deutschen Arbeiterdichtung der Gegenwart. Eine Untersuchung über die Religiosität des Proletariats. 1930. 8°. XVI u. 240 S. Brosch. RM. 4.—.
4. Heft: H. A. WINKLER, Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. 1931. 8°. XII u. 209 S. Brosch. RM. 10.80.
5. Heft: CARL ANDERS SCHARBAU, Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühind. Theismus. 1932. 8°. X u. 175 S. Brosch. RM. 7.50.
6. Heft: JOSEPH WOCHENMARK, Die Schicksalsidee im Judentum. 1933. 8°. XI u. 91 S. Brosch. RM. 4.80.
7. Heft: JUNYU KITAYAMA, Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule. 1934. 8°. XV u. 268 S.
8. Heft: RUDI PARET, Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt.

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART







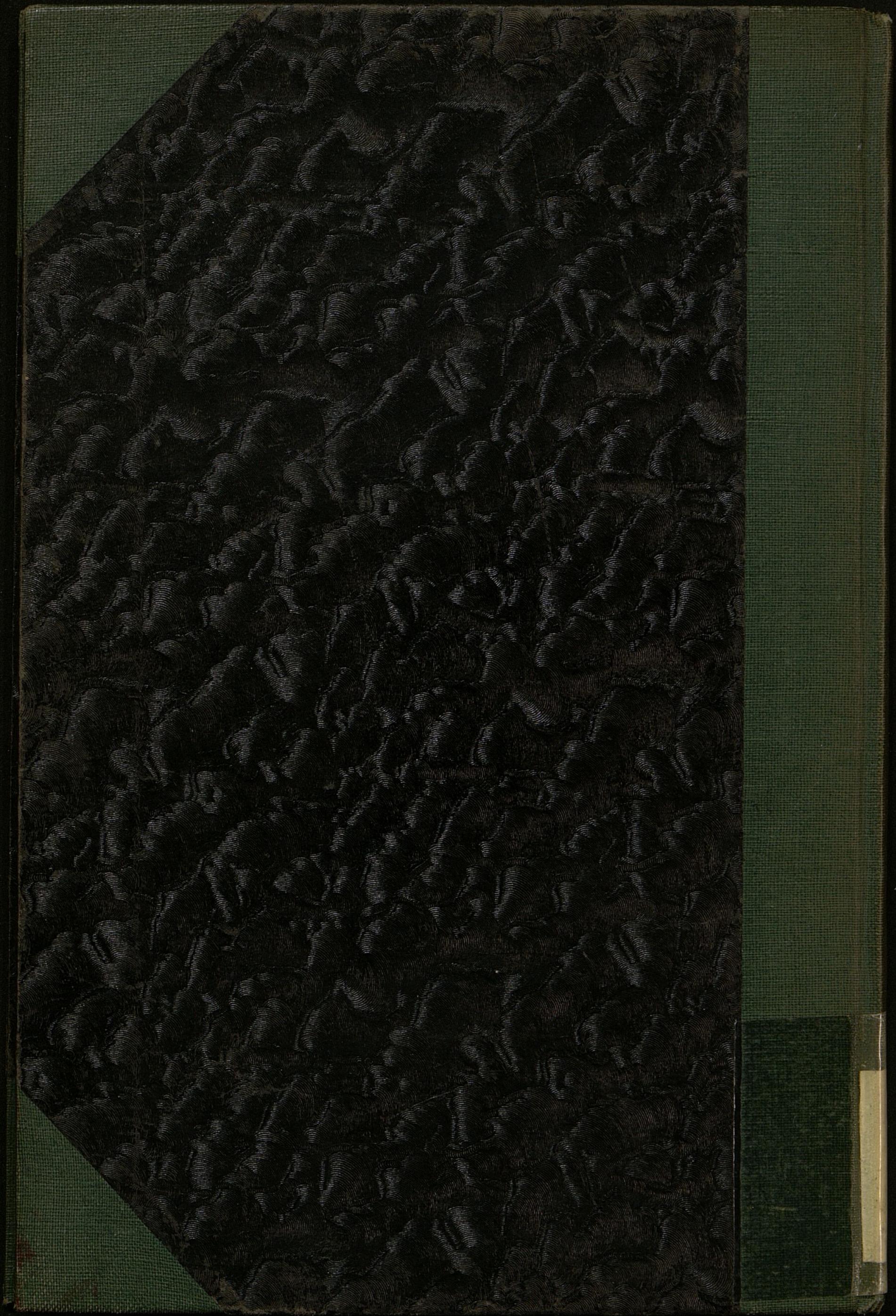
A Fu MRO

ULB Halle

3/1

000 126 90X





M. Trück
23-4-34

RUDI PARET

Zur Frauenfrage in der
arabisch-islamischen Welt

ENTLICHUNGEN DES ORIENTALISCHEN SEMINARS DER
SITÄT TÜBINGEN / HERAUSGEBER: E. LITTMANN, J. W. HAUER
VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

