

STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 7

Florian Hitz

„Zuerst die Freunde, dann die Frau.“

**Verantwortungen jemenitischer Männer
gegenüber ihren Familien**

**Eine empirische Untersuchung
in der Altstadt von Sana'a**

2005

SA

7468

AUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN



„Zuerst die Freunde, dann die Frau.“

Robert M. Lynd

„Zuerst die Freunde, dann die Frau.“

Was verbindet den amerikanischen Mann
gegenüber einer Frau?

Ein empirische Untersuchung
in der Arbeit von Robert M. Lynd



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

STUDIES ON MODERN YEMEN • VOL. 7

Florian Hitz

„Zuerst die Freunde, dann die Frau.“

Verantwortungen jemenitischer Männer
gegenüber ihren Familien

Ein empirische Untersuchung
In der Altstadt von Sana'a



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



05 SA 7468

© 2005 by Gerd Winkelhane

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, 12112 Berlin

Erstausgabe

1. Auflage

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

Umschlag: J2P Berlin

Druck: Gerhard Weinert GmbH Berlin

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 3-87997-327-X



Inhaltsverzeichnis

Erster Teil

1.	Einführung	1
1. 1.	Motivation	1
1. 2.	Methode	2
1. 3.	Resultate	3
1. 4.	Aufbau der Arbeit	5
2.	Männlichkeitsforschung im muslimisch-arabischen Raum	7
2. 1.	Mann und Familie	7
2. 2.	<i>Honour and Shame</i>	8
2. 3.	Männliche Rituale	10
2. 4.	Männlichkeitsforschung im muslimisch-arabischen Raum im Kontext der Gender-Forschung	12
3.	Methode	15
3. 1.	Yanagisakos und Colliers Methode der gemeinsamen Analyse von Geschlecht und Verwandtschaft	15
3. 2.	Methodisches Vorgehen während der Feldforschung	17

Zweiter Teil

4.	Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien	20
4. 1.	Lokale Konzepte von Männlichkeit	20
4. 1. 1.	Rituale und Männlichkeit	20
4. 1. 2.	Arbeitstätigkeit als Hauptbestandteil männlicher Identität	23
4. 2.	Lokale Konzepte von Familie	23
4. 2. 1.	Verschiedene Begriffe	23
4. 2. 2.	Die Familie im Wandel	26
4. 3.	Verantwortungen innerhalb der Familie	31
4. 3. 1.	Verantwortungen des Mannes	31
4. 3. 2.	Verantwortungen der Frau	34
4. 3. 3.	Gemeinsame Verantwortungen	37
4. 3. 4.	Komplementarität der Geschlechter	38
4. 4.	Lebensentwürfe verheirateter Männer	42
4. 4. 1.	Zwischen Herkunfts- und eigener Kernfamilie	45
4. 4. 2.	Das Senioritätsprinzip	48
4. 5.	Lebensentwürfe unverheirateter Männer	49
4. 5. 1.	Ökonomische Heiratsvorbereitungen	51
4. 5. 2.	Überrahme geschlechterspezifischer Rollen	54
4. 5. 3.	Höhere Verbindlichkeit der Seniorität als Geschlechterkomplementarität	57

5.	Die Bedeutung der Arbeit	59
5. 1.	Verschiedene Formen von Arbeit	61
5. 2.	Verschiedene Arbeitgeber	64
5. 3.	Arbeitssituationen junger Männer in der Altstadt von Sana'a	66
6.	Freundschaften als Ergänzung zur Familie	73
6. 1.	Entstehen von Freundschaften	75
6. 2.	Pflege von Freundschaften: Qat und Alternativen	76
6. 3.	Verschiedene Arten von Freunden	78
6. 4.	Freundschaften als Beziehungen frei von Seniorität und Geld	79
6. 5.	Kriterien der Nähe: Intimität, Loyalität und gegenseitige Hilfe	83
6. 6.	Konfliktpotential Geld: Freunde zwischen Allianz und Konkurrenz	84
6. 7.	Freundschaften: für und gegen die Familie	88
6. 8.	Jugendfreunde als Investition in die Zukunft	92
7.	Schlussfolgerungen	95
7. 1.	Yanagisakos und Colliers Ansatz	95
7. 2.	„Zuerst die Freunde, dann die Frau“	98
	Anhang: Fragen des semistrukturierten Interviews	100
	Bibliographie	101

Vorwort

Die vorliegende Lizenziatsarbeit, die im November 2004 im Institut für Ethnologie der Universität Bern eingereicht wurde, ist das Ergebnis einer Feldforschung in der Altstadt von Sana'a von November 2003 bis Februar 2004.

Mein grösster Dank für das Zustandekommen dieser Arbeit gilt all den jungen Männern in der Altstadt von Sana'a, die mir bereitwillig Auskunft über ihr Leben erteilten und zulassen, dass ich sie in ihrem Alltag begleitete und ihnen dabei oft unverständliche Fragen stellte. Die gemütlichen Qatrunden, die ausgedehnten Spaziergänge und viele unvergessliche Erlebnisse ermöglichten mir auch immer wieder, Distanz zu gewinnen zu der manchmal aufreibenden Forschungsarbeit. Ich hoffe, die Privatsphäre meiner Gesprächspartner durch die verwendeten Pseudonyme genügend zu schützen.

Weiter danken möchte ich Aurelia Thomas für den wichtigen Austausch vor Ort und die spannenden Berichte aus der ‚Frauenwelt‘.

Danken möchte ich im Speziellen Prof. Willemijn de Jong für die interessanten Impulse und hilfreichen Grundlagen während des Seminars zur sozialen Sicherheit und Prof. Heinzpeter Znoj für das entgegengebrachte Vertrauen sowie die präzisen Hinweise und wichtigen Ideen vor und nach der Feldforschung.



Erster Teil

1. Einführung

1. 1. Motivation

Prolog

Die Altstadt von Sana'a: viel wurde über sie geschrieben, insbesondere über die eindrücklichen Häuser, bis zu sieben Stockwerke hoch, ein Weltkulturerbe der Unesco.

Im Zentrum der Markt, der *sūq*, nach lokalem Verständnis mehrere Märkte, der *sūq al-baqar*, *sūq al-milḥ*, *sūq fidḍa*, der Kuh-, der Salz-, und der Silbermarkt, die noch immer so genannt werden, obwohl die Produkte an Bedeutung verloren haben. Auf dem Kuhmarkt werden noch einmal wöchentlich Esel verkauft, Salz besorgt man irgendwo, und Silber kaufen nur noch Touristinnen und Touristen; Jemenitinnen ziehen heutzutage Goldschmuck vor, weil er teurer ist. Besonders beeindruckend sind die Handwerkermärkte, der Schreiner-, der Schmiede- und der *ḡambīya*-Markt, auf denen Männer ihre Traditionen pflegen. Man fühlt sich ins Mittelalter versetzt – und wird jäh ins 21. Jahrhundert zurückgeholt, auf Grund der hupenden Autos, die sich ungeduldig einen Weg durch die Menschenmengen in den engen Gassen bahnen.

Umgeben wird die Altstadt von der Stadtmauer, westlich von der *sayla*, einem inzwischen schön gepflasterten Graben, der meistens als Strasse dient, sich während der Regenzeit aber – so sagte man mir – in einen Fluss verwandelt.

Zwischen Markt und *sayla* ‚mein Feld‘, zwei, drei Strassen oder Quartiere. Vor allem in den Strassen hielt ich mich auf, selten in den Häusern. Dennoch bestand meine Idee darin, einen Einblick in die Häuser – genauer: die Familien – zu erhalten. ‚Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien‘ das Thema meiner Untersuchung – ein schwieriges Unterfangen.

Die Strassen sind von zwei Farben bestimmt: weiss ist die Farbe der Männer. Lange, weisse Röcke tragen sie, den Krummdolch *ḡambīya*, einen Schal und einen hellen Kittel. Weiss dominiert die Strassen: Männer sprechen miteinander, sitzen in Gruppen am Strassenrand oder in Cafés, erledigen Einkäufe, verweilen oder sind unterwegs.

Schwarz, die Farbe der Frauen: von Kopf bis Fuss sind sie in schwarze Tücher gehüllt, die ihren Körper, ihr Gesicht und oft sogar ihre Augen verbergen. Sie verweilen kaum in den Strassen, sondern sind vielleicht unterwegs, um Familienangehörige oder Freundinnen zu besuchen. Entsprechend gibt es keine Kontakte zwischen Männern und Frauen, ausser im engen Familienkreis. Als Geschlechtersegregation oder Sektusion der Frauen benennt die ethnologische Literatur dieses Phänomen.

Bedingt durch die Verschleierung ergibt sich, dass die Frauen und das Familienleben von Männern kaum thematisiert, sondern tabuisiert werden. Als *ḥarīm* wurden Frauen früher kollektiv bezeichnet, was zugleich verboten und heilig bedeutet.

Betritt ein Mann ein fremdes Haus, muss er beim Treppensteigen durch ein wiederholtes, lautes Aussprechen von ‚*allāh*‘ den Frauen zu erkennen geben, dass ein Fremder im Haus ist, damit sich diese in die Familienräume zurückziehen können. Gelegentlich ist noch zu sehen, wie Türen sich schliessen und Rockzipfel verschwinden.

Ich war mir der schwierigen Forschungssituation bewusst, als ich am 17. November 2003 nach Sana'a kam resp. zurückkehrte, nach einem früheren Aufenthalt von September 2000 bis Februar 2001. Doch mein Wunsch, Informationen über die Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien einzuholen, siegte über meine Zweifel.

Beim Literaturstudium zum Bereich ‚Gender‘ im muslimisch-arabischen Raum war mir aufgefallen, dass im Hinblick auf die Situation der Männer in jenem Raum sehr wenig bekannt ist. Neuere Untersuchungen gibt es nur wenige¹; der Bereich ‚Mann und Familie‘ ist obendrein noch marginal vertreten, weil sich männliche Rituale und rein männliche Institutionen als Forschungsschwerpunkte etabliert haben.

Über Frauen im muslimisch-arabischen Raum gibt es dafür eine Fülle von Literatur. Schade eigentlich, dass viele Forscherinnen, die Zugang zu Männern und deren Lebenswelten hätten, diese in ihren Untersuchungen nicht berücksichtigen. Der grossen Forschungsarbeit von Frauen über Frauen ist es dagegen zu verdanken, dass sich kulturelle Besonderheiten jener Region wie Polygamie, Harem, Verstossung, so genannte ‚Ehrenmorde‘, absoluter Gehorsam der Ehefrau etc. einer allgemeinen Bekanntheit erfreuen. Die Pflichten, die sich für Männer aus diesen Privilegien ergeben, und die Bedingungen, an die sie gebunden sind, sind indessen viel weniger bekannt.

Solchen Fragen will ich mit dieser Arbeit nachgehen.

1. 2. Methode

Als Methode verwendete ich einen Ansatz von Yanagisako und Collier (2001 [1987]), der zum Ziel hat, Gender und Verwandtschaft im Sinne sozialer Ganzheiten zu analysieren. Dafür schlagen die Autorinnen ein Vorgehen vor, das folgende drei Facetten umfasst: 1) die kulturelle Analyse der Bedeutung und des öffentlichen Diskurses; 2) die Analyse systemischer Modelle von Ungleichheit; 3) die historische Analyse (2001: 57ff.)². Dieser Ansatz schien mir besonders geeignet, weil die Autorinnen vom öffentlichen Diskurs ausgehen und diesen in Beziehung zu persönlichen Praktiken setzen. Da im Jemen die Familie ein Tabubereich ist, erhoffte ich, auf diese Weise leichter Informationen zu erhalten. Jedenfalls erarbeitete ich, gestützt auf diesen Ansatz, einen Fragebogen³ und führte mit 15 jungen Männern aus der Altstadt von Sana'a semistrukturierte Interviews durch.

Dennoch blieben viele Gespräche auf einen normativen Diskurs beschränkt, der sich zudem stark wiederholte. Wirklich aufschlussreiche Gespräche ergaben sich nur mit den Gesprächspartnern, die ich seit meinem letzten Aufenthalt im Jemen kannte. Die Zeit der Feldforschung war allerdings vom 17. November 2003 bis zum 11. Februar 2004 beschränkt. Es

¹ Die ganze Literatur und den Forschungsdiskurs werde ich in Kapitel 2 ausführlich behandeln.

² Zu Yanagisakos und Colliers Ansatz und zur Methode überhaupt siehe ausführlicher Kapitel 3.

³ Der Fragebogen findet sich im Anhang.

wäre nicht möglich gewesen, das Vertrauen zu weiteren Männern aufzubauen, um auch mit ihnen über die persönlichen Praktiken sprechen zu können.

Deshalb erweiterte ich die Thematik, indem ich die Bereiche ‚Arbeit‘ und ‚Freundschaften‘ stärker in die Forschung einbezog. Diese Themen ergaben sich aus den semistrukturierten Interviews zum Thema ‚Familie‘. Entsprechend untersuchte ich auch diese beiden Gebiete in Bezug auf die Familie. Dadurch wird letztlich auch Yanagisakos und Colliers Postulat der Analyse von Gender und Verwandtschaft im Sinne von sozialen Ganzheiten erfüllt.

Die Aspekte ‚Arbeit‘ und ‚Freundschaft‘ untersuchte ich mittels teilnehmender Beobachtung und informeller Gespräche, die auch dem Überprüfen der Beobachtungen dienten.

Aufschlussreich und bereichernd war der Austausch mit Aurelia Thomas von der Universität Zürich, die zur gleichen Zeit in Sana'a Feldforschung zur Thematik ‚Frau und Arbeit‘ betrieb.

1. 3. Resultate

Junge Männer in der Altstadt von Sana'a sehen die Verantwortungen des Mannes gegenüber der Familie vor allem darin, dass dieser finanziell für die Familie aufkommt. Die Erwerbstätigkeit bildet also die Voraussetzung, dass der Mann seine Verantwortung überhaupt wahrnehmen kann. So erstaunt es nicht, dass die beginnende Erwerbstätigkeit als der Moment bezeichnet wird, in dem aus einem Jungen ein Mann wird. Letztere ist zudem Voraussetzung dafür, dass die Männer überhaupt heiraten können, gilt es, eine hohe Brautgabe zu bezahlen. Überhaupt sind Beziehungen zu Frauen stark durch finanzielle Leistungen bestimmt; dies fängt mit dem Brautpreis an, setzt sich mit der Versorgungsverpflichtung gegenüber der Ehefrau und der Familie fort und ist selbst bei Festen wichtig, weil Männer den Frauen ihrer Familien Geldgeschenke geben.

Oft wird von jungen Männern in der Altstadt von Sana'a betont, dass die Arbeit der Frau und diejenige des Mannes in Bezug auf die Familie gleichwertig sind, dass sich ihre unterschiedlichen Aufgaben ergänzen. Die Geschlechterrollen werden also komplementär verstanden und darin wird eine balancierte Reziprozität erkannt. Allerdings finden junge Männer in der Altstadt von Sana'a auch, dass der Mann für alles verantwortlich ist. Damit meinen sie, dass der Mann den Überblick über alle Aspekte des familiären Zusammenlebens behalten muss, also auch über Tätigkeiten, die von der Frau ausgeführt werden.

Ein weiterer Grund für diese Ansicht ist, dass alle Gesprächspartner in patrilokalen Mehrgenerationenfamilien leben. Wenn es dabei zu Konflikten kommt, ist es Aufgabe der Männer, diese zu lösen. Verbreitet sind Konflikte zwischen Ehefrauen und ihren Schwiegermüttern. Dies lässt sich damit erklären, dass in jenen Beziehungen keine Reziprozität vorhanden ist. Oft sind die Ehefrauen ihren Schwiegermüttern gegenüber zu Gehorsam verpflichtet, erhalten aber keine Gegenleistung.

Die Männer unterstützen in solchen Konflikten ausserdem eher ihre Mütter, weil jene ihnen geholfen haben, als sie jung und schwach waren, so dass sie ihnen helfen müssen, wenn sie alt und schwach sind. Gleichermassen erklären junge Männer die Versorgungsverpflichtung gegenüber ihren Vätern. Es wird also gegenüber den Eltern eine generalisierte Reziprozität angestrebt. Die Erwidern dieser Reziprozität ist absolut verbindlich, zumal die Beziehung zu den Eltern durch Seniorität bestimmt ist. Betreffs der Väter wird zusätzlich argumentiert, dass diese ihren Söhnen Arbeitsstellen organisieren. Es wird in Bezug auf die Väter also zusätzlich eine balancierte Reziprozität festgestellt.

Vor allem Arbeitsstellen in der Administration sind bei gebildeten jungen Männern beliebt, und dies, obwohl der Lohn eher gering ist. Es wird aber argumentiert, dass diese Stellen grosse Sicherheit garantieren, weil der Arbeitnehmerschutz besser sei. Diese Arbeitsplätze in der Administration garantieren ihnen die Sicherheit, die sie benötigen, um die finanziell definierten Verantwortungen der Familie gegenüber wahrzunehmen. Im Grunde genommen verschaffen sie sich auch Sicherheit bezüglich ihrer männlichen Identität, die stark durch die Erwerbstätigkeit und die Versorgung der Familie bestimmt ist.

Mittels teilnehmender Beobachtung konnte ich eruieren, dass diese Stellen tatsächlich durch Freunde der Väter gefunden werden. ‚*Fitāmīn wāw*‘, was dem in der Schweiz gebräuchlichen ‚Vitamin B‘ entspricht, ist das Kriterium, nach dem Stellen in der Administration vergeben werden. Zwar verfügen junge Männer über ein beträchtliches Netz an Freunden, das sie unter anderem für die Stellensuche einsetzen, aber die wirklich einflussreichen Männer können nur ihre Väter kennen. Die jungen Männer sind auf das soziale Kapital ihrer Väter angewiesen, um überhaupt in die Lage zu kommen, ökonomisches Kapital zu erwerben.

Obwohl junge Männer immer wieder die Verantwortungen gegenüber ihren Familien betonen und dabei vor allem auf die finanziellen Verpflichtungen hinweisen, fällt auf, dass eine grosse Anzahl von Männern viel Zeit mit Freunden verbringt und dabei beträchtliche Summen für die Volksdroge Qat ausgibt. Allerdings sind es vor allem junge, unverheiratete Männer, die ihre Zeit mit Freunden verbringen; verheiratete Männer mit Kindern verbringen mehr Zeit mit Arbeiten und der Familie. Es fällt auf, dass der Aufbau von Freundschaften früh erfolgt, meist vor der Heirat. Auf diese Freundschaften kann jedoch später zurückgegriffen werden, sie stellen ein soziales Kapital dar, das in ökonomisches umgewandelt werden kann. Es ist für verheiratete Männer nichtsdestoweniger wichtig, diese Freundschaften zu pflegen, zumal Geselligkeit und Grosszügigkeit als männliche Qualitäten gelten. Die Arbeitstätigkeit hat jedoch klar Priorität gegenüber dem Zusammensein mit Freunden.

Das häufige Zusammensein mit Freunden darf daher nicht als generell den Interessen der Familie entgegengesetzt verstanden werden. Vielmehr können Männer über das Netz von Freunden auch die Interessen der Familie wahrnehmen. Der Titel „Zuerst die Freunde, dann die Frau“, das Zitat eines Gesprächspartners, soll diese Ideen wiedergeben.

1. 4. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus einem theoretischen und einem empirischen Teil, wobei der kürzere theoretische Teil die nötigen Grundlagen für den empirischen liefert.

In Kapitel 2 werden die bisherigen Untersuchungen zu Männlichkeiten im arabisch-muslimischen Raum dargelegt. Dabei wird auch der Forschungsdiskurs aufgezeigt, insbesondere durch die Einordnung in die allgemeinen Entwicklungen der Gender- und Männlichkeitsforschung in Kapitel 2. 4. Kapitel 3 widmet sich der bei der empirischen Untersuchung angewandten Methoden: Dabei wird einerseits der Ansatz von Yanagisako und Collier vorgestellt, der Grundlage für die semistrukturierten Interviews bildete. Andererseits wird die Vorgehensweise bei der Datenerhebung zu den beiden anderen wichtigen Bereichen der Untersuchung (Arbeit und Freundschaften) erklärt.

Der empirische Teil setzt sich aus drei Kapiteln zusammen: Kapitel 4 widmet sich explizit dem Thema ‚Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber der Familie‘. Ihm voran steht eine Klärung der Begriffe ‚Mann‘ und ‚Familie‘, indem die entsprechenden lokalen Konzepte und ihr Wandel aufgezeigt werden (Kapitel 4. 1. und 4. 2.). Dies geschieht hauptsächlich durch Aufarbeitung empirischer Untersuchungen zum Jemen, weil die Veränderungen, denen jemenitische Familien unterliegen, in der kurzen Zeit der Feldforschung nicht erfasst werden konnten.

In Kapitel 4. 3 werden die normativen Vorstellungen meiner Gesprächspartner in Bezug auf die Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber der Familie aufgezeigt. Anschließend wird die Praxis beschrieben, und zwar aus der Sicht eines verheirateten und eines unverheirateten Mannes (Kapitel 4. 4. und 4. 5.). Diese ‚Lebensentwürfe‘ sind ausführlich beschrieben und umfassen, wenn möglich, die drei Aspekte (Familie, Arbeit, Freundschaften) der Untersuchung. Sie entstanden durch das semistrukturierte Interview, informelle Gespräche und teilnehmende Beobachtung mit den jeweiligen Gesprächspartnern.

In den Kapiteln 5 und 6 werden fünf weitere Lebensentwürfe vorgestellt. Daraus werden jeweils die für das entsprechende Kapitel wichtigen Punkte interpretiert und mit der Situation anderer junger Männer verglichen, um zu allgemeinen Aussagen zu kommen. Ich bezeichne diese Porträts als ‚Lebensentwürfe‘, um damit der Dynamik und den Veränderungen, denen das Leben meiner Gesprächspartner unterworfen ist, gerecht zu werden und aufzuzeigen, welche Pläne und Ziele sie auf dieser Basis entwickeln. Zum Schutz meiner Gesprächspartner werden Pseudonyme verwendet.

In Kapitel 5 wird vor allem auf die verschiedenen Formen von Arbeit (5. 1.) und auf die unterschiedlichen Arbeitssituationen junger Männer eingegangen (5. 3.). Das Kapitel 6 stellt verschiedene Formen und Funktionen von Freundschaften dar und zeigt Konflikte zwischen Freunden sowie Konflikte junger Männer zwischen Freunden und Familie auf.

Eingerahmt wird die Arbeit von einem Prolog (Kapitel 1. 1.) und einem Epilog (Kapitel 6. 8.), welche die Situation der Feldforschung und meine veränderte Wahrnehmung davon deutlich machen sollen.

In den Schlussfolgerungen in Kapitel 7 wird der Ansatz von Yanagisako und Collier nochmals aufgegriffen und die Titelwahl erklärt, wodurch die wichtigsten Fäden der Arbeit zusammengeführt und gebündelt werden.

Im Anhang finden sich die Fragen des semistrukturierten Interviews und die Bibliographie. Bei der Umschrift arabischer Ausdrücke halte ich mich an die Vorgabe der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im Deutschen geläufige Begriffe wie Sana'a und Qat gebe ich in der deutschen Schreibweise wieder.

2. Männlichkeitsforschung im muslimisch-arabischen Raum

Im Hinblick auf Gender-Fragen im muslimisch-arabischen Raum wurde in den letzten Jahrzehnten viel Forschungsarbeit geleistet. Dabei beschreiben und analysieren Autorinnen die Lebenswelten muslimischer Frauen (z. B. Haddad 1998; Moghadam 1993, Mernissi 1991). Explizit zu Männern, was inzwischen Männlichkeitsforschung genannt wird, gibt es hingegen kaum Publikationen (vgl. Werenfels 2000: 289). Mir bekannt sind die Artikel von Werenfels (2000), Kandioty (1994) und Lindisfarne (1994) und das Buch von Sinclair-Webb (2000).

Im diesem Kapitel möchte ich auf die spärlichen Ansätze zum Thema ‚Mann und Familie‘ (2. 1.) eingehen und die am stärksten erforschten Themen ‚Honour and Shame‘ (2. 2.) und männliche Rituale (2. 3.) vorstellen. Abschliessend ordne ich die Männlichkeitsforschung zum muslimisch-arabischen Raum innerhalb der Gender- und Männlichkeitsforschung allgemein ein (2. 4.).

2. 1. Mann und Familie

Die von Gilmore (1991) in fast allen Gesellschaften eruierten Aspekte von Männlichkeit des Mannes als Erzeuger, Ernährer und Beschützer findet Werenfels (2000) auch im muslimisch-arabischen Raum wieder.

Im Zeugen von Söhnen sieht sie eine der wichtigsten Voraussetzungen zum Erlangen ‚wahrer Männlichkeit‘. Der Aspekt des Ernährers ist wichtig, weil ein Mann seine Ehre verliert, wenn er seine Familie nicht ernähren kann. Ein Mann sollte aber nicht nur für die Kernfamilie aufkommen können, sondern auch für weniger Privilegierte aus der erweiterten Familie. Der Idee des Mannes als Ernährer folgen weitere wirtschaftliche Verpflichtungen, weil es sich für einen Mann gehört, grosszügig zu sein (2000: 291ff.).

Für Werenfels bietet sich aber vor allem die dritte Facette der Triade der Männlichkeit an, um ‚wahre Männlichkeit‘ zu beweisen. Der Mann muss seine Fähigkeit des Beschützens aktiv demonstrieren. Er muss jederzeit bereit sein, die Verletzung seiner eigenen Integrität, welche die seiner Blutsverwandten mit einschliesst, zu ahnden (2000: 295ff.).⁴

Werenfels geht in ihrem Artikel dann auf Männer ein, die – gerade hinsichtlich ihrer Beziehungen zu Frau(en) und Familie – von hegemonialen Männlichkeiten abweichen. Dies macht sie auf Grund der Kritik an vielen Untersuchungen zu Männlichkeit (insbesondere Gilmores Ansatz), dass nur hegemoniale Männlichkeiten aufgezeigt, untergeordnete Männlichkeiten aber vernachlässigt werden (Lindisfarne 1994: 18ff).

Werenfels sieht dabei wirtschaftliche Veränderungen als Hauptursache für die Veränderung von Geschlechterrollen. Sie beschreibt, wie intellektuelle Libanesen zunehmend einen Teil der Hausarbeit übernehmen, um ihren Frauen zu ermöglichen, berufstätig zu sein. Auch be-

⁴ Auf diese Thematik werde ich unter 2. 2. genauer eingehen.

züglich der Kindererziehung, die für Männer, die um ‚wahre Männlichkeit‘ bemüht sind, klar den Frauen zugeteilt ist, beobachtet Werenfels, dass intellektuelle Libanesen mehr Verantwortung übernehmen. Im Übrigen sehen sie die Rolle des Beschützers nicht mehr so eng und lassen den Frauen mehr Freiheiten (Werenfels 2000: 307ff.).

Bei der libanesischen Wirtschaftselite beobachtet Werenfels, dass „der wahre Mann (s)eine Frau nicht mehr zu Hause versteckt, sondern mit (s)einer möglichst blonden, grossen, schlanken, goldbehangenen und freizügig gekleideten Frau öffentlich auftritt“ (2000: 308).

Kandioty indes erklärt verändernde Geschlechterverhältnisse und pro-feministische Bekundungen gewisser Elitemänner mit einer grundlegenden Krise der hegemonialen Männlichkeit. Gewisse Männer lassen sich nicht mehr in die Konzepte ihrer Väter, die auch ihre Unterdrückung beinhalten, einbinden und emanzipieren sich von diesen. Die hegemonialen Männlichkeiten zerbrechen damit an ihren eigenen Widersprüchen (1994: 200).

Kandioty beschreibt weiter – und da geht sie stark auf wirtschaftliche Bedingungen ein –, wie in der Türkei⁵ arbeitslose Männer, deren Frauen den Lebensunterhalt bestreiten (müssen), die oft schwierige Beziehung zu ihren Vätern thematisieren, wie sie nichts von diesen erhielten, was sie dann auf ihre Kinder übertragen. Damit ergeben sich Konflikte hinsichtlich des Familienbudgets, weil sich die Frauen den Kindern gegenüber grosszügiger zeigen wollen. Die Männer ihrerseits sind überaus freigiebig – aus der Sicht der Frauen: verschwenderisch – ihren Freunden gegenüber. „*In this Istanbul sample the free, unfettered masculinity enacted in the coffee-shop may have a compensatory value for those who, due to economic circumstances, fall short in the fulfilment of their breadwinner roles*“ (1994: 209).

Neben diesen Artikeln von Werenfels und Kandioty, die einige Ansätze zur Thematik ‚Mann und Familie‘ liefern, habe ich kein Werk gefunden, in dem Männer und Familie thematisiert werden. Die Gender-Literatur (z. B. Haddad 1998, Moghadam 1993, Mernissi 1991) beschränkt sich auf die Sicht der Frau; Untersuchungen zu ‚Islam und Familie‘ (Weintritt 2002; Nippa 1991) bleiben auf einer normativen Ebene⁶.

2. 2. *Honour and Shame*

Das von Peristiany (1966) herausgegebene Buch ‚*Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*‘ wird als eine der ersten ethnologischen Forschungsarbeiten zu Männlichkeiten überhaupt zitiert (vgl. Bourdieu 1998: 157; Gilmore 1991: 33ff.). Mehrere Autoren erörtern darin die zwei in vielen arabischen und Mittelmeergesellschaften dominierenden Konzepte ‚*honour*‘ and ‚*shame*‘. Diese werden als soziale Evaluationen verstanden, denen gesellschaftsprägende Werte zu Grunde liegen, die es herauszufinden gilt. Es wird betont, dass

⁵ Das Beispiel stammt also aus einem nichtarabischen Land. Den Mittelmeer- und den arabischen Raum verbinden aber viele kulturelle Gemeinsamkeiten (vgl. Kapitel 2. 2.).

⁶ Die normativen Vorstellungen, die das islamische Familienrecht des Jemens an die Männer richtet, werde ich im Kapitel 4. 2. behandeln. Auf die normativen Vorstellungen meiner Gesprächspartner werde ich in Kapitel 4. 3. eingehen.

beide Aspekte vor allem in kleinen, geschlossenen Gesellschaften mit persönlichen Kontakten und der entsprechenden sozialen Kontrolle eine grosse Brisanz erfahren, weil die Ehre vererbt wird und – auf Druck der öffentlichen Meinung – ständig verteidigt werden muss (Peristiany 1966: 9ff.). Es herrscht Uneinigkeit darüber resp. die untersuchten Gesellschaften unterscheiden sich dahingehend, ob Ehre nur verteidigt werden muss (Campbell 1966: 144) oder auch zusätzlich erworben werden kann (Abou-Zeid 1966: 245). So wird vorgeschlagen, zwischen Ehre, die auf Abstammung beruht, und Ehre, die auf gutem Ruf gründet, zu unterscheiden (Pitt-Rivers 1966: 23).

Die Beziehungen zwischen Männern sind stark durch Ehrvorstellungen geprägt: Bourdieu sieht dabei Ehre als eine Art Ritual, das auf Herausforderung und Erwidierung beruht und dabei überraschend ähnliche Formen wie das Schenken annimmt. Allerdings gibt es wichtige Regeln, die nicht missachtet werden dürfen: Erstens muss die Herausforderung dem Herausgeforderten zur Ehre gereichen; zweitens entehrt sich ein Mann, der einen anderen, der die Herausforderung nicht erwidern kann, herausfordert, gleich selbst; drittens verdient es eine Herausforderung nur dann, angenommen zu werden, wenn sie von einem an Ehre ebenbürtigen Mann ausgesprochen wird (1966: 199/200). Zu Auseinandersetzungen kommt es somit, wenn sich beide Parteien für gleichwertig hinsichtlich ihrer Ehre betrachten (Pitt-Rivers 1966: 31), was von Bourdieu später als ‚Isotomieprinzip‘ bezeichnet wird (1998: 204). Unumstritten ist, dass Ehre immer auch im Zusammenhang mit der Familie gesehen werden muss (Pitt-Rivers 1966: 35/6; Campbell 1966: 144; Peristiany 1966: 11; 179). Dabei obliegt es den Männern, die Ehre der Familie nach aussen zu verteidigen. Der einzige Beitrag, den Frauen zur Ehre ihrer Familien leisten, ist sexuelle Zurückhaltung und Keuschheit (Pitt-Rivers 1966: 46; Peristiany 1966: 182; Abou-Zeid 1966: 253). Bezeichnenderweise wird im Arabischen der Ehrbegriff ‚*šaraf*‘ explizit nur als Synonym für die weibliche Jungfräulichkeit gebraucht (Wikan 1984: 637). Bezüglich der muslimischen Gesellschaften muss diese starke Verknüpfung von Familienehre und weiblicher Sexualität im Zusammenhang mit der dominierenden Konzeption der weiblichen Sexualität verstanden werden: weibliche Sexualität wird aktiv verstanden, weshalb sie durch Verschleierung und Seklusion der Frauen kontrolliert werden muss⁷. Wird die weibliche Sexualität nicht kontrolliert, wird ihr die Fähigkeit zugeschrieben, Chaos (*fitna*) zu stiften (Mernissi 1991: 12). Diese Vorstellungen von weiblicher Sexualität und Familienehre können in ihrer Extremform zu den so genannten ‚Ehrenmorden‘ führen.

Dies leitet zum anderen Aspekt der sozialen Evaluation ‚*shame*‘ über. Ich benutze den englischen Ausdruck, weil dieser sowohl ‚Schande‘ als auch ‚Scham‘ bedeutet. Es zeigt sich näm-

⁷ Mernissi unterscheidet zwei Konzepte von weiblicher Sexualität. Einerseits das vom Mann als Jäger und der Frau als Beute, in der die weibliche Sexualität passiv gedacht ist. Dieses ist im christlichen Abendland dominant und führt dazu, dass die Sexualität unterdrückt wird. Andererseits das den islamischen Raum dominierende von der aktiven weiblichen Sexualität, das bewirkt, dass die Frau unterdrückt wird (1991: 12ff.).

lich, dass unter dem Begriff manchmal eher Scham (Pitt-Rivers 1966; Caro Baroja 1966; Campbell 1966), manchmal eher Schande (Abou-Zeid 1966; Wikan 1984) oder sogar beides (Bourdieu 1966; Peristiany 1966) verstanden wird. Die Verwirrung kann man folgendermaßen erklären: Bezüglich Ehre wird erwähnt, dass diese sowohl durch das eigene Bewusstsein als auch durch die Öffentlichkeit bestimmt ist (Pitt-Rivers 1966: 21; Caro Baroja 1966: 85; Campbell 1966: 149). Ähnlich scheint es sich mit ‚shame‘ zu verhalten: Es ist einerseits die persönliche Scham und Zurückhaltung, durch die andererseits eine öffentliche Schande verhindert werden soll. ‚Shame‘ ist damit der Zuständigkeitsbereich der Frau, die durch Zurückhaltung und Scham eine Schande für sich selbst, die Männer und die Familie zu verhindern hat.

Für arabische Gesellschaften fällt auf, dass mit ‚shame‘, auf Arabisch ‚ayb‘, eindeutig Schande gemeint ist (Abou-Zeid 1966; Wikan 1984). Es ist ein ausgesprochen praxisnahes Konzept, mit dem Tätigkeiten von unterschiedlichen Personen kritisiert werden. Innerhalb der ethnologischen Forschung hat aber – fälschlicherweise, wie Wikan meint – Ehre ein viel größeres Interesse erfahren. Dieses hat sich allerdings von der Praxis weg zu einem moralischen Diskurs gegeben (1984: 635ff).

Auch in modernen Untersuchungen zu Männlichkeiten im muslimisch-arabischen Raum ist der Diskurs noch präsent: So sieht Werenfels die Ehre von Männern vor allem dadurch bestimmt, dass sie ihre Familien aktiv verteidigen und schützen (2000: 295ff.). Allerdings wird auch der ganze Diskurs um Ehre und Schande kritisiert, weil dieser Geschlechter für gegeben nimmt und durch den Schwerpunkt auf weibliche Jungfräulichkeit hegemoniale Männlichkeiten schafft (Lindisfame 1994: 82/83).

Deshalb wird vorgeschlagen, dass die weibliche Jungfräulichkeit nicht unbedingt natürlich, sondern kulturell in Diskursen konstruiert und inszeniert ist. Die Praxis von Hymeraloperationen zeigt, dass die Natürlichkeit von Geschlechtern unsicher ist und gerade deshalb einer diskursiven Unterstützung bedarf. Dennoch schafft die Hochzeitsnacht zwei Individuen, die „unambiguously gendered“ sind, da beide Geschlechter die von ihnen geforderten Qualitäten unter Beweis stellen. Diese ist allerdings ebenso eine Prüfung für den Mann, der seine Potenz unter Beweis stellen muss. Und diese Klarheit löst sich alsbald in multiple Identitäten auf (Lindisfame 1994: 90ff).

2. 3. Männliche Rituale

Im Gegensatz zur Thematik ‚Honour and Shame‘, die in der ethnologischen Forschung des Mittelmeerraums und der arabischen Länder eine lange Tradition hat, werden innerhalb der Männlichkeitsforschung im arabisch-muslimischen Raum erst seit kurzem Rituale untersucht. Dieser neue Schwerpunkt lässt sich damit erklären, dass die Sozialisation zu Männlichkeit gerade in Ritualen und rein männlichen Institutionen erfolgt und die männliche Machtaus-

übung auch innerhalb des eigenen Geschlechts Hierarchien schafft (Sinclair-Webb 2000: 9; Kandioty 1994: 199).

In der Männlichkeitsforschung im Allgemeinen werden Rituale schon länger thematisiert, wobei sich zwei Positionen diametral gegenüberstehen. Beide stellen fest, dass es für Männer ungleich mehr Rituale als für Frauen gibt, doch erklären sie dies unterschiedlich.

Die neo-freudianischen Ansätze, deren wichtigster Vertreter Gilmore ist, gehen davon aus, dass bei Frauen der Übergang vom Kind zur Frau durch das Einsetzen der Periode klar bestimmbar und natürlich ist, während der Übergang vom Knaben zum Mann keine klare natürliche Grundlage hat, weshalb dieser durch schmerzhaftes Rituale kulturell vollzogen werden muss. Folglich werden Männer dadurch geschaffen, dass ihre Einheit mit der Mutter aufgebrochen wird (Gilmore 1991: 12ff).

Dem steht die Auffassung Bourdieus entgegen, der die Ansicht vertritt, dass es bei Initiationsriten weniger darum gehe, wer sie bereits durchlaufen habe und wer noch nicht, als wer von ihnen kategorisch ausgeschlossen werde – die Frauen. In Ritualen wird so symbolisch die Gewalt der Männer über Frauen instituiert, was sich im Habitus einprägt (1998: 168ff.).

Die männliche Beschneidung ist eines der wichtigsten Rituale, durch das – nach gewissen Vorstellungen – aus einem Knaben ein Mann gemacht wird (vgl. Werenfels 2000: 292). Obwohl der Islam die Beschneidung nicht zur Pflicht erklärt, wird sie von fast allen Muslimen zwischen dem ersten und dem zwölften Lebensjahr durchlaufen (Bouhdiba 2000: 21).

Hier soll an zwei Beispielen gezeigt werden, wie Jungen ihre Beschneidung erleben. Im einen Fall wird die Erfahrung des Jungen folgendermassen beschrieben:

As for the mutilated child, he could do nothing but cry out in pain and weep in shock at the violence done to his body. This wound in his flesh, these men and women torturing him, the gleaming razor, the strident oohs and ahs of inquisitive, indiscreet old women, the jugs smashing on the floor, the cry of the cockerel, struggling and losing its blood, the din outside and finally the endless stream of people coming to congratulate the patient on 'his happy accession to Islam', that is what circumcision means to a child. (Bouhdiba 2000: 22/3)

Im anderen Fall wird beschrieben, wie sich der Junge um keinen Preis die Schmerzen anmerken lassen will, um seine Ehre und die seiner Familie nicht auf Lebenszeit zu verletzen. Dafür wird er von allen gelobt, jetzt ein richtiger Mann zu sein (Abdu Khal 2000). Beide Beispiele beschreiben also einerseits die Schmerzen, die der Junge ertragen muss, andererseits aber den Ruhm und die Ehre, die ihm zuteil werden, da er sich ehrenvoll, wie ein Mann, verhält. Gut bewertet wird diese Ambiguität wie folgt:

[...] the boys suffers the pain and trauma of mutilation and the awful anticipation of it by being dressed up and paraded around in advance, but the event is celebrated as a joyful one by the family and local community and thus suffering brings with it social acceptance and further confirmation, in Bouhdiba's words, of the 'exorbitant privileges that go with being a male'. (Sinclair-Webb 2000: 11)

Diese Interpretation verbindet Gilmores und Bourdieus Position. Den drei Interpretationen der männlichen Rituale ist aber gemeinsam, dass sie davon ausgehen, dass Männlichkeit durch ein Ritual ein für alle Mal festgelegt wird.

Ähnlich wird der Zeitpunkt, zu dem ein Junge nicht mehr das Dampfbad der Frauen besuchen darf, als der einschneidende Übergang in die Männerwelt und in die männliche Identität beschrieben, wobei sich die jungen Männer aber zuunzuerst in der männlichen Hierarchie wiederfinden (Kandioly 1994: 202ff; vgl. Farhi 2000; Werenfels 2000: 292). Darin wird auch der freudianische Ansatz des Aufbrechens der Mutter-Kind-Einheit offenkundig.

Es wird noch zu diskutieren sein, ob Männlichkeit durch ein Ritual oder sonst ein einschneidendes Ereignis festgelegt wird oder ob um Männlichkeit nicht vielmehr auch im Erwachsenenalter immer wieder gerungen werden muss und diese immer wieder neu zu definieren oder zu bestätigen ist, wie das Werenfels vorschlägt (2000: 288). Ich greife die Thematik in Kapitel 4. 1. nochmals auf.

2. 4. Männlichkeitsforschung im muslimisch-arabischen Raum im Kontext der Gender-Forschung

Natur vs. Kultur, Öffentlichkeit vs. Häuslichkeit sowie Produktion vs. Reproduktion sind die drei wichtigsten Dichotomien, die die Gender-Forschung während mehrerer Jahrzehnte dominierten (de Jong 2001: 84ff). Das Bilden von solchen Dichotomien wird inzwischen stark kritisiert, weil damit als gegeben angenommen wird, was es eigentlich zu untersuchen gilt, und weil vernachlässigt wird, dass auch das biologische Geschlecht kulturell geprägt ist (Yanagisako/Collier 2001: 32; Cornwall/Lindisfame 1994: 30ff; Bourdieu 1998: 214). Insbesondere die Männlichkeitsstudien werden dabei kritisiert, diese Dichotomien, die die Gender-Forschung allmählich überwindet, neu zu beleben: „*However, the private/public dichotomy, like that of nature/culture, has recently been reinstated in reverse within men's studies*“ (Cornwall/Lindisfame 1994: 31).

Für die (Männlichkeits-)Forschung im muslimisch-arabischen Raum lässt sich ebenfalls beobachten, dass diese Dichotomien immer wieder Verwendung finden. Die Dichotomie Natur/Kultur wurde auf diesen Raum allerdings nie angewandt: Die islamischen Kulturen sind zu wenig körperbezogen, als dass diesen Natürlichkeit zugeschrieben wird. Das Standardrepertoire geht hier in Richtung ‚andere Kultur‘ (Gingrich 2001: 221/2), im Sinne von Saids (1978) ‚*Orientalism*‘.

Gerade die Dichotomie Öffentlichkeit/Häuslichkeit wird zur Beschreibung islamischer Gesellschaften verwendet, was auf Grund der strikten Geschlechtersegregation und der Seklusion der Frauen nachvollziehbar ist. Für den Jemen zumindest zeigen aber empirische Untersuchungen auf, dass es auch für Frauen eine Öffentlichkeit gibt, durch deren Frequentierung

sie den Status ihrer Familien stark beeinflussen und zu wichtigen Informationen gelangen, mit welchen sie auf Entscheidungen einwirken können (vgl. Meneley 1996; Makhlouf 1979). Auch die Dichotomie Produktion/Reproduktion wird immer wieder verwendet. Auffallend dabei ist, dass mit Bourdieu sogar ein Autor, der sich (wie oben gezeigt) für die Überwindung dieser Dichotomien ausspricht, in einem auf einer Feldforschung in der Kabylei basierenden Artikel zu folgendem Schluss kommt: „So hat die Trennung zwischen männlich und weiblich ihr organisierendes Zentrum weiterhin an dem Gegensatz zwischen dem Inneren und dem Äusseren, zwischen dem Haus, mit der Aufzucht der Kinder, und der Arbeit“ (1998: 185).

Eine weitere Kritik Cornwalls und Lindisfarnes an den Männlichkeitsstudien besteht darin, dass Männlichkeit oft für generisch und umfassend gehalten wird, weil die Vorstellung einer natürlichen Kategorie ‚Mann‘ nicht hinterfragt wird (1994: 27). Dies lässt sich für die frühen Forschungsarbeiten im arabischen und Mittelmeerraum klar aufzeigen: „*The intrinsic principles of personal honour refer to two sex-linked qualities that distinguish the ideal moral characters of men and women: these are the manliness (andrismos) of men, and the sexual shame (dropè) of women [...]*“ (Campbell 1966: 145). Und: „*An unmanly man, an immodest woman, betray their nature*“ (Persistiany 1966: 189). Solche Formulierungen widerspiegeln ein nicht hinterfragtes, hegemoniales Bild von Männlichkeit und vernachlässigen untergeordnete Männlichkeiten (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1994: 27). Allerdings gehen viele Gender-Ansätze, die zwar multiple Weiblichkeiten postulieren, ebenfalls von einem hegemonialen Block von Männlichkeit aus (vgl. Yanagisako/Collier 2001: 39/40; Peletz 1994: 137).

Jedenfalls wird in neueren Untersuchungen bewusst versucht, Männlichkeiten in ihrer Verschiedenartigkeit darzustellen: einerseits, indem gezeigt wird, wie sich Männlichkeiten auf Grund von wirtschaftlichen Veränderungen und als Antwort auf neue Lebenskonzepte von Frauen wandeln (vgl. Kapitel 2. 1.); andererseits durch die Analyse von rein männlichen Ritualen und Institutionen, die innerhalb des männlichen Geschlechts Hierarchien schaffen (vgl. Kapitel 2. 3.).

Für die Gender-Forschung lässt sich beobachten, dass sich der Diskurs von ‚Status‘ hin zu ‚Performanz‘ bewegt hat (de Jong 2001: 89). Die Performanztheorie geht davon aus, dass sowohl Geschlecht als auch Gender durch Diskurse konstruiert werden und dass das biologische Geschlecht sowie der menschliche Körper ebenfalls kulturellen Deutungen unterworfen sind (vgl. Morris 1995).

Eine parallele Entwicklung von ‚Status‘ zu ‚Performanz‘ fand innerhalb der Männlichkeitsstudien im muslimisch-arabischen Raum statt. Nachdrücklich zeigen lässt sich dies anhand der Bedeutung, die Forscher und Forscherinnen dem von vielen Muslimen und Männern aus dem Mittelmeerraum getragenen (Oberlippen-)Bart zumessen. Peristiany berichtet vom oft zu hörenden Ausruf ‚*I also have a moustache*‘, den er als Bekundung, dass man seinem Ge-

genüber an Status und Ehre ebenbürtig ist, interpretiert (1966: 9). In dem von Ghoussoub und Sinclair-Webb in ihre Sammlung aufgenommenen Essay beschreibt Daoud (2000) indes die verschiedenen Arten, wie er seinen Oberlippenbart zu träumen und gestalten pflegte – in Anlehnung oder Abgrenzung zu der jeweils dominierenden Mode. Andere verweisen auf die Konnotationen von fehlendem Oberlippenbart und Homosexualität (Werenfels 2000: 291; Bourdieu 1998: 191ff.). Es wird also explizit auf abweichende Männlichkeiten eingegangen.

So wie man feministischen Ansätzen, die sich vielleicht zu stark auf den untergeordneten Status der Frauen konzentrierten, vorwerfen kann, zu materialistisch und politisch zu sein, kann man die Performanzansätze dahingehend kritisieren, dass sie, indem sie Kultur zu einseitig von Ideen und Werten geprägt verstehen, beliebig sind⁸. Es werden deshalb Modelle vorgeschlagen, welche Gender umfassender darstellen und die beiden Ansätze verbinden (de Jong 2001: 89/90; Cornwall/Lindisfame 1994: 44).

Ich habe eines dieser Modelle, dasjenige von Yanagisako und Collier (2001 [1987]), für meine Feldforschung verwendet. Dieses wird gerade für Untersuchungen zu Männlichkeiten, die nicht auf „*men only events*“ fokussieren, empfohlen (Gutmann 1997: 387). Auch hat Peletz (1994) damit bereits Untersuchungen zu Männlichkeiten gemacht. Den Ansatz von Yanagisako und Collier, der zugleich eine Art Methode ist, stelle ich im nächsten Kapitel zur angewandten Methode vor.

⁸ Allerdings kann man Performanz-Ansätze insofern eine politische Dimension zusprechen, als sie sich anbieten, reduktionistische biologisch-genetische Vorstellungen von Geschlecht(ern) zu kritisieren, indem sie aufzeigen, dass auch der menschliche Körper und das biologische Geschlecht kulturellen Deutungen unterliegen (Scott 2001).

3. Methode

3.1. Yanagisakos und Colliers Methode der gemeinsamen Analyse von Geschlecht und Verwandtschaft

Yanagisako und Collier plädieren in ihrem Artikel (2001 [1987]) für eine gemeinsame Analyse von Geschlecht und Verwandtschaft im Sinne von sozialen Ganzheiten. Die Autorinnen weisen nach, dass die ethnologische Gender- und Verwandtschaftsforschung stark von westlichen Vorstellungen der menschlichen Reproduktion geprägt ist. Durch die daraus abgeleiteten Dichotomien ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ nehmen beide Forschungsrichtungen letztlich für gegeben hin, was sie eigentlich untersuchen wollen. Yanagisako und Collier schlagen deshalb eine aus drei Aspekten bestehende Strategie vor, mit der diese analytischen Kategorien und Dichotomien überwunden werden sollen (2001: 32).

Diese Strategie ist vor dem Hintergrund zweier Prämissen zu verstehen: Die erste Prämisse geht davon aus, dass es keine präkulturellen biologischen oder materiellen ‚Fakten‘ gibt, die soziale Konsequenzen oder kulturelle Bedeutungen aus sich selbst heraus haben. Ihre Selbstverständlichkeit und ‚Natürlichkeit‘ für gewisse Gesellschaften unterliegen symbolischen und sozialen Prozessen, die es aufzuzeigen gilt. Die zweite Prämisse besteht darin, dass soziale Systeme durch Ungleichheit bestimmt sind. Diese Prämisse soll aber nicht zur universellen Unterordnung der Frauen überleiten, sondern helfen zu spezifizieren, worin in unterschiedlichen Fällen Unterdrückung genau besteht. Die Idee von egalitären Gesellschaften wird indessen abgelehnt, weil sonst die Ausübung geschlechterspezifischen Arbeiten, die zwar unterschiedlich, aber gleichwertig sind, einer natürlichen Neigung von Männern und Frauen entspringen müsste (Yanagisako/ Collier 2001: 49ff.).

Die Strategie zur Überwindung von Geschlechterdichotomien setzt auf drei Ebenen an: kulturelle Analyse der Bedeutung; systemische Modelle von Ungleichheit; historische Analyse. Die Ordnung entspricht dabei nicht einer theoretischen Wichtigkeit; die Aspekte können vielmehr von Forschenden in einer ihrer Forschungssituation angemessenen Reihenfolge und Gewichtung angewendet werden (Yanagisako/ Collier 2001: 57). Durch die dreistufige Vorgehensweise können Gender und Verwandtschaft im Sinne von sozialen Ganzheiten untersucht werden; es wird aber verhindert, dass Ganzheit funktionalistisch als fix eingegrenzt verstanden wird (de Jong 2001: 97).

Die kulturelle Analyse der Bedeutung

Ein Aspekt der Strategie ist die Analyse der kulturellen Bedeutungssystemen, der kulturell und sozial bedeutsamen Kategorien sowie des öffentlichen Diskurses. Daraus können die „relativ stabilen Symbole und Bedeutungen, mit denen die Menschen in ihrem alltäglichen Leben umgehen“, abgeleitet werden (Yanagisako/ Collier 2001: 58). Diese sind unweigerlich bewertend, was zu Ungleichheiten führt (Yanagisako/ Collier 2001: 57ff.).

Systemische Modelle von Ungleichheit

Systemische Modelle von Ungleichheit wenden sich stärker dem Individuum zu, indem gefragt wird, „wie gewöhnliche Menschen, die ihre eigenen subjektiven Ziele verfolgen, die Strukturen der Ungleichheit realisieren, die ihre Möglichkeit begrenzen“ (Yanagisako/ Collier 2001: 60). Der erste Aspekt der Analyse ist dabei das Repertoire, das Menschen zur Überprüfung und Interpretation ihrer eigenen Handlungen und derjenigen anderer zur Verfügung steht. Die Wechselseitigkeit der beiden Aspekte muss dabei immer berücksichtigt werden, da Ideen und Handlungen einen einzigen dialektischen Prozess bilden (Yanagisako/ Collier 2001: 59/60).

Yanagisako und Collier regen an, idealtypische Modelle zu erstellen, durch die eine Unterscheidung von qualitativ unterschiedlichen Formen systemischer Ungleichheiten und sozialer Hierarchien vorgenommen werden kann. Die Ordnung der Gesellschaften soll aber nicht entlang von Technologien⁹ oder des sozial geregelten Zugangs zu produktiven Ressourcen¹⁰ erfolgen, sondern entlang von Heiratsregeln, die nicht als Determinanten des sozialen Systems verstanden werden, sondern als Momente, in denen Praxis und Bedeutung ausgehandelt werden (2001: 60ff.).

Yanagisako und Collier selbst erkennen ein grundsätzliches Problem von Modellen darin, dass diese statisch sind. Sie schränken aber ein, dass systemische Modelle im Zusammenhang mit Individuen gesehen werden müssen, die individuelle Ziele verfolgen, worin ein Potenzial zur Veränderung steckt. Systemische Modelle werden gerade deshalb entwickelt, weil sich Gesellschaften relativ wenig verändern, trotz der ständig vorhandenen Möglichkeiten dazu. Systemische Modelle können demnach aufzeigen, wie Mächtige ihre Macht zur Verteidigung ihrer privilegierten Positionen einsetzen (2001: 63).

Die historische Analyse

Die historische Analyse dient dazu, den Wandel von Gesellschaften aufzuzeigen, um das Verharren in statischen Modellen zu vermeiden. Dies zu dokumentieren, ist bei Gesellschaften, die sich in einer rasanten Transformation befinden, ebenso wichtig wie bei Gesellschaften, die soziale und kulturelle Kontinuität aufweisen. „Denn angenommen, die Veränderung ist sozialen Handlungen immanent, bedarf die Reproduktion sozialer Systeme nicht weniger einer Erklärung als ihre Transformation“ (Yanagisako/ Collier 2001: 64). Weiter kann die historische Analyse den dialektischen Prozess von Ideen und Praktiken festhalten, wodurch verhindert wird, dass eine einzige – materielle oder ideelle – Determinante als für die soziale Reproduktion verantwortlich angesehen wird (Yanagisako/Collier 2001: 63ff.).

⁹ Wie Viehzucht, Ackerbau, Nomaden, Industrie.

¹⁰ Wie egalitäre, geschichtete oder stratifizierte Gesellschaften oder kommunale, verwandtschaftlich organisierte Klassengesellschaften.

Yanagisakos und Colliers Methode der gemeinsamen Analyse von Geschlecht und Verwandtschaft diene als Basis für viele Untersuchungen der neueren Gender- und Verwandtschaftsforschung, aber auch bei verwandten Themen wie Altersforschung und soziale Sicherheit. Die Forschungsarbeiten bleiben nicht auf die vorgeschlagenen Typisierungen von Heiratsregeln beschränkt, sondern beziehen wichtige Kontextualisierungs- und Strukturalisierungsbedingungen wie politische und wirtschaftliche Institutionen mit ein, wofür sich das Modell durch seine Offenheit geradezu anbietet (de Jong 2002: 90ff.). In der Männlichkeitsforschung fand das Modell seitens Peletz (1994) Verwendung, der damit insbesondere aufzeigen konnte, dass in Malaysia männliche Praktiken mitunter stark von den Normvorstellungen, die sich an Männer richten, divergieren.

3. 2. Methodisches Vorgehen während der Feldforschung

Das Thema meiner Feldforschung von November 2003 bis Februar 2004 lautete ‚Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien‘. Dabei interessierten mich ursprünglich die Verantwortungen verheirateter Männer. Zu diesem Thema entwickelte ich einen Fragenkatalog, den ich im Jemen anpasste und spezifizierte (siehe Anhang). Dieser soll so gut wie möglich die drei Aspekte von Yanagisakos und Colliers Modell einbeziehen.

In den ersten zwei Wochen der Feldforschung, vor der Durchführung der semistrukturierten Interviews, versuchte ich mittels einer informellen Umfrage, mir über die lokalen Konzepte der zentralen Begriffe der Forschung (‚Mann‘ und ‚Familie‘) Klarheit zu verschaffen. Dies kam letztlich dem ersten Aspekt von Yanagisakos und Colliers Methode nahe, weil sich schon wichtige Vorstellungen und Werte der Gesellschaft herauskristallisierten.

Ein Grund für meine Wahl der Methode von Yanagisako und Collier lag darin, dass die Autorinnen den öffentlichen Diskurs aufzeigen wollen. Da ich wusste, dass die Familie im Jemen ein Tabubereich ist, gestaltete ich den Fragenkatalog für die semistrukturierten Interviews in der Art, dass die Gespräche sich von allgemeinen, normativen Fragen hin zu persönlichen Fragen entwickeln sollten¹¹, um es meinen Gesprächspartnern einfacher zu machen, Auskunft zu erteilen. Auf diese Weise wollte ich auch die Konflikte zwischen Normvorstellungen und Praxis aufzeigen.

Dem Aspekt des öffentlichen Diskurses soll ausserdem Frage 7 nach der Bedeutung des Begriffs ‚ayb‘ (Schande) gerecht werden, weil dieser auch im Jemen oft verwendet wird, um Tätigkeiten und Vorstellungen anderer auszuwerten.

Die historische Analyse ist im Fragebogen eher marginal vertreten. Frage 5 nach den Unterschieden zwischen den Generationen und Frage 6 nach der Präferenz der Heiratsanbahnung sollen diesen Aspekt einbringen. Es stellt sich grundsätzlich die Frage, ob eine historische Analyse, das Aufzeigen eines Wandels also, im Rahmen einer kurzen Feldforschung

¹¹ Im Fragenkatalog im Anhang wird dieses Vorgehen verdeutlicht, indem die normativen Fragen fett, die persönlichen kursiv geschrieben sind.

überhaupt möglich ist. Deshalb erfolgt die historische Einbettung vor allem durch die Aufarbeitung ethnologischer Literatur zum Jemen, die besonders in Kapitel 4. 2. 2. einfließt.

Der zweite Aspekt von Yanagisakos und Colliers Methode, die Erfahrung von systemischer Ungleichheit, dem Praxisaspekt also, blieb insofern schwer zu erforschen, als ich keinen Einblick ins Familienleben erhalten konnte. Nur mit Gesprächspartnern, die ich von meinem letzten Aufenthalt im Jemen im Winter 2000/01 kannte, war es möglich, über Probleme in der Familie und somit über Ungleichheiten zu sprechen. Andere Gesprächspartner verharren bei der Befragung in normativen Vorstellungen.

Problematisch gestaltete sich die Aufzeichnung der Gespräche, weil dies bei meinen Gesprächspartnern, obwohl das Aufnahmegerät unauffällig platziert war, zu einer starken Anspannung führte. Jene Gespräche wurden sowohl von meinen Gesprächspartnern als auch von mir als unangenehm empfunden.

Letztlich führte ich 15 semistrukturierte Interviews durch (auf Arabisch). Von diesen nahm ich fünf auf Kassette auf und liess sie im Jemen transkribieren. Die anderen Gespräche fasste ich jeweils direkt danach zusammen. Mit allen 15 Gesprächspartnern hatte ich regelmässige, mit vielen tägliche Kontakte, weil sie in der gleichen Strasse lebten wie ich¹². Die semistrukturierten Interviews führte ich mehrheitlich in der ersten Hälfte der Feldforschung durch.

Das Alter der 15 Gesprächspartner liegt zwischen 18 und 30 Jahren; von ihnen sind nur vier verheiratet. Die Zielgruppe der verheirateten Männer zu finden, gestaltete sich schwierig. Dies liegt vor allem daran, dass Männer in der Altstadt von Sana'a generell fast nur mit Altersgenossen zusammen sind (was sich auf mich übertrug) und dass verheiratete Männer grundsätzlich weniger in den Strassen präsent sind. Dies konnte ich mir allerdings erst im Laufe der Feldforschung erklären (vgl. Kapitel 6. 8).

Die Frage nach den Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familie war im Zusammenhang mit unverheirateten Männern ebenfalls sehr interessant zu diskutieren, doch nahm die Forschung zunehmend eine andere Richtung an. So verlor die Frage nach den Verantwortungen gegenüber der Frau an Bedeutung zu Gunsten der Verantwortungen gegenüber den Eltern. Auch wurden ‚Arbeit‘ und ‚Freundschaften‘ als Themen sehr wichtig. All diesen Aspekten, die für verheiratete Männer gleichermassen von grosser Bedeutung sind, hätte ich vielleicht zu wenig Beachtung geschenkt, wenn ich mich auf die Gruppe verheirateter Männer beschränkt hätte.

¹² Die Feldforschung blieb also auf junge Männer in einem Quartier der Altstadt von Sana'a beschränkt. Dass ich im Titel der Arbeit allgemein von ‚Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihrer Familien‘ spreche, soll einerseits verhindern, dass der Titel zu kompliziert wird. Andererseits sprach ich gerade im normativen Diskurs von ‚jemenitischen Männern‘, was von meinen Gesprächspartnern übernommen wurde. Allerdings machten sie auch Abgrenzungen zwischen Alt- und Neustadt (vgl. Kapitel 6. 2.). Eine gewisse Gültigkeit dürften Ergebnisse dieser Untersuchung aber über den Kontext der Altstadt hinaus haben, da rechtliche und wirtschaftliche Bedingungen doch einen klaren Rahmen vorgeben (vgl. Kapitel 4. 2. 2.).

Die Themen ‚Arbeit‘ und ‚Freunde‘ ging ich vor allem mittels teilnehmender Beobachtung an. Dabei merkte ich, dass mir diese Arbeitsweise viel mehr behagt als die oft unangenehmen semistrukturierten Interviews. Die teilnehmende Beobachtung ermöglichte es mir, Fragen aus dem Kontext zu stellen und auf diese Weise ‚vor Ort‘ zu verstehen. Beobachtungen schilderte ich jeweils anderen Gesprächspartnern, um so zu erfahren, ob es sich um verbreitete Phänomene oder Einzelfälle handelt und ob sie meine Einschätzungen teilten. Aus diesen Überprüfungen ergaben sich weitere (Forschungs-)Fragen. Schon mit der informellen Umfrage und dann verstärkt mit den semistrukturierten Interviews drängte sich das Thema ‚Arbeit‘ auf, aus dem sich wiederum das Thema ‚Freundschaften‘ ergab. Die Ordnung des empirischen Teils entspricht also dem Vorgehen im Feld.

Wichtig ist, dass ich die ergänzenden Themen (Arbeit und Freundschaften) unter Berücksichtigung der Familie und im Hinblick auf diese untersuchte. Die drei Bereiche stehen somit in einer wechselseitigen Beziehung. Die Thematik ‚Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familie‘ wird somit im Sinne von sozialen Ganzheiten erfasst.

Auch in den sieben Lebensentwürfen sollen diese sozialen Ganzheiten ersichtlich sein. Sie setzten sich aus Daten der semistrukturierten Interviews, der informellen Gespräche sowie der teilnehmenden Beobachtung zusammen. Es soll aufgezeigt werden, wie junge Männer in der Altstadt von Sana'a ihr Leben im Rahmen (oder ausserhalb) der normativen Vorstellungen individuell und unterschiedlich gestalten oder eben: entwerfen.

Zweiter Teil

4. Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien

4. 1. Lokale Konzepte von Männlichkeit

4. 1. 1. Rituale und Männlichkeit

Wie in Kapitel 2. 3. aufgezeigt, werden in der Literatur zu Männlichkeiten im muslimisch-arabischen Raum Rituale oder andere einschneidende Ereignisse präsentiert, deren Durchschreiten aus einem Jungen ein für alle Mal einen Mann macht. Im Jemen gibt es auch mehrere Rituale, die sich anbieten, um den Übergang vom Jungen- zum Männerstatus zu markieren. Diese werden hier kurz vorgestellt und es wird aufgezeigt, ob sie im lokalen Verständnis aus einem Jungen einen Mann machen.

Die Beschneidung der Jungen findet im Jemen im ersten Monat des Lebens statt. In Sana'a wird dabei nur ein enger Kreis von Verwandten eingeladen. Es erstaunt daher nicht, dass junge Männer der Beschneidung keine grosse Bedeutung zuschreiben. Es wird nur manchmal darauf verwiesen, dass sie für Muslime wichtig sei, weil sie infolgedessen rein seien.

Ein wichtiges Ereignis für die Jungen findet statt, wenn sie ihre erste *ġambīya*¹³ geschenkt bekommen. Einen Vater, der seinem vierjährigen Sohn die erste *ġambīya* kaufte, fragte ich, ob sein Sohn jetzt ein Mann sei. Meine Frage rief bei diesem nur ein Lachen hervor. Die *ġambīya* wird als Schmuck (*zīna*) des Mannes oder des Jemens verstanden.

In der Altstadt tragen fast alle Männer *ġambīya*, *ṭawb* (einen meist weissen Rock), *šāl* (Schal) und *kūt* (*coat*). Wer sich nicht entsprechend kleidet, wird kaum kritisiert. Es wird darauf verwiesen, dass man frei sei, sich so zu kleiden, wie man wolle. Einzig am wöchentlichen Feiertag (*yawm al-ġum'a*) oder in Qatrun¹⁴ sollte man 'jemenitische' Kleidung tragen. Bestimmte Kleidungsgehnheiten entscheiden aber nicht über die Zugehörigkeit zur Kategorie 'Mann'.

Eine Gemeinsamkeit der Männer im Jemen besteht darin, dass sie einen Oberlippenbart haben. Junge Männer in der Altstadt von Sana'a verstehen diesen als ein Symbol (*ramz*) oder einen Schmuck (*zīna*) des Mannes. Ein Gesprächspartner gestand mir aber, dass ihm der Oberlippenbart nicht sonderlich gefalle, dass er ihn aber trage, weil sich sonst andere Männer über ihn lustig machen würden. Auch im Jemen gibt es Konnotationen von Männern ohne Oberlippenbart und Homosexualität. Trotz dieses Drucks, einen Oberlippenbart zu tragen, fände kein Jemenit, dass der Oberlippenbart das Wesen eines Mannes ausmache.

Der Ausschluss aus der 'Frauenwelt' ist für die Männer ebenso wenig für den Übertritt in den Männerstatus bestimmend. Dem mehrfach als traumatisch beschriebenen Ausschluss vom

¹³ *Ġambīya* ist ein Krummdolch, der in der Altstadt von Sana'a von den meisten Männern getragen wird. Er hat seine Funktion als Distinktionsmerkmal der verschiedenen Statusgruppen allerdings verloren (vgl. Mundy 1983).

¹⁴ Qat (*catha edulis*) wird von vielen Männern täglich konsumiert. Zur Bedeutung dieser Volksdroge siehe Kapitel 6. 2.

Dampfbad der Frauen wird kaum Beachtung geschenkt. Grund ist, dass sich dieser bereits im Alter von etwa sieben Jahren vollzieht, weil Jungen in diesem Alter auf die geschlechtlichen Unterschiede aufmerksam würden, wie mir ein Gesprächspartner erklärte.

Andere Teile der Frauenwelt stehen den Jungen aber nach wie vor offen: So können sie bis zum Alter von zwölf bis vierzehn Jahren mit ihren Müttern andere Frauen besuchen. Verwandte, Nachbarinnen und gute Freundinnen der Mütter können oft noch länger getroffen werden. Ein Gesprächspartner berichtete mir, dass er bis als 17-Jähriger mit seiner Mutter Nachbarinnen besuchte. Seine Mutter hätte jeweils den anderen Frauen mitgeteilt, dass ihr Sohn mitkomme, was diese nicht störte. Doch begann er selbst, sich unwohl zu fühlen, so dass er den Besuchen fern blieb. Dies sei aber seine Entscheidung gewesen, betonte er. Andere Männer berichteten mir, dass ihnen ihre Mutter mitteilte, dass sie nicht mehr mitgehen könnten oder dass sie dies gemeinsam beschlossen.

Im Jemen handelt es sich beim Ausschluss aus der Frauenwelt also nicht um ein abruptes Ende verbunden mit einem Übergang in eine Männerwelt, in der die jungen Männer zuunterst in der Hierarchie stehen, sondern um einen Übergang in ein Segment der Männerwelt, in dem vor allem Altersgenossen und somit Freunde vorgefunden werden¹⁵. In dieser Gesellschaft fühlen sie sich zunehmend wohler, so dass sie den Frauentreffen fern bleiben.

Wichtig ist dennoch, dass der Ausschluss aus der Frauenwelt mit dem Beginn der sexuellen Reife (*bulūg*) erfolgt, im Alter von etwa vierzehn Jahren. Mehrere Gesprächspartner beschrieben, wie sie diese Zeit erlebten: sie begannen, sich für Sexualität zu interessieren. Einer gestand mir, dass er mit einem Freund ins Kino ging¹⁶. Das Abenteuer bestand aber nicht nur in den erotischen Passagen, sondern auch darin, dass Kinos schlechthin als ruchlose Orte gelten: so heisst es, dass jene von Alkoholikern und Homosexuellen frequentiert würden. Viele meiner Gesprächspartner betonten deshalb, dass sie keine Kinos besuchen.

Der Beginn des Männerstatus wird allerdings nicht mit der sexuellen Reife gleichgesetzt. Mehrere Gesprächspartner betonten, dass es während der Pubertät wichtig sei, von den Eltern unterstützt zu werden, die einem den richtigen Weg zeigen. Weiter sei es wichtig, zu lernen und insbesondere den Koran zu studieren, um zwischen gut und böse unterscheiden zu können. Dadurch wachse auch das Verständnis dafür, dass sich Sexualität nur im Rahmen der Ehe entfalten dürfe¹⁷. Indes wird auch die Heirat von Männern nicht als das Ereignis betrachtet, das sie zu einem Mann macht.

¹⁵ In Kapitel 6 wird gezeigt, dass Männer einen Grossteil ihrer Freizeit mit Altersgenossen verbringen.

¹⁶ In den Kinos werden vor allem Bollywood-Filme vorgeführt, in denen zwischendurch freizügig gekleidete Frauen erscheinen.

¹⁷ Nichtsdestoweniger gibt es Abweichungen: Männer, die sexuelle Beziehungen zu Frauen (seien es Freundinnen oder Prostituierte) haben und homosexuelle Praktiken. Es war für mich grundsätzlich schwer abzuschätzen, wie verbreitet diese Praktiken sind: Gewisse Gesprächspartner betonten, es seien absolute Ausnahmen, bei Schilderungen anderer konnte leicht der Eindruck entstehen, das System werde von einer grossen Mehrheit irgendwie unterwandert.

Viele Männer verwiesen – oft ungefragt – auf die sexuelle Reife der Frauen; diese beginne früher als bei den Männern, etwa mit elf oder zwölf Jahren. Dies wird augenfällig mit dem Einsetzen der Verschleierung der jungen Frauen, die spätestens mit der Periode einsetzt. Damit werden Kontakte zwischen jungen Frauen und Männern unterbunden und die Geschlechtersegregation vollendet. Diese hat aber schon vorher ihren Anfang genommen.

In den Gassen der Altstadt von Sana'a fällt auf, dass bis zum Alter von sechs oder sieben Jahren Mädchen und Jungen oft zusammen spielen. Sie rennen miteinander herum, entzünden Feuerwerk, spielen mit Wagen etc. Bei den meisten Spielen sind sowohl Mädchen als auch Jungen beteiligt – allerdings habe ich Mädchen selten Darts und Fussball spielen gesehen. In den Häusern konnte ich dafür beobachten, dass Jungen mit Puppen spielen.

Nicht zuletzt infolge des Schulbesuchs werden die Kontakte zwischen Jungen und Mädchen seltener. In den nach Geschlechtern getrennten Klassen ist für Mädchen das Kopftuch obligatorisch. Dies tragen sie dann oft auch sonst. Von diesem Alter an gibt es weniger Mädchen als Jungen auf den Strassen.

Ich liess mir sagen, dass die Mädchen anfangen, zu Hause die Hausarbeit zu erlernen. Die Jungen werden ebenfalls, aber eher weniger stark, in Verantwortung genommen. Sie müssen Einkäufe für die Familie erledigen oder in Familienbetrieben aushelfen. Es wird weiter empfohlen, dass Kinder ab dem Alter von sieben Jahren allmählich beginnen, religiöse Praktiken (wie Beten, Fasten im Ramadan etc.) auszuüben. Diese erlernen die Jungen normalerweise von den Vätern, die Mädchen von den Müttern. In diesem Alter gibt es noch Kontakte zwischen Mädchen und Jungen, die dann mit dem Einsetzen der Verschleierung der Mädchen ein Ende finden.

Gilmore geht davon aus, dass bei Frauen der Übergang vom Mädchen- zum Frauenstatus mit dem Einsetzen der Periode und der Möglichkeit, Kinder zu gebären, verbunden ist (1991: 12). Dies scheint im Jemen auf Grund der Verschleierung und der damit verbundenen Seklusion der Frau, spätestens sobald sie die erste Periode hat, eine gewisse Gültigkeit zu haben¹⁸. Da bei Männern ein solcher biologisch einschneidender Übergang vom Jungen- zum Männerdasein fehlt, erklärt Gilmore, dass dieser Übergang mittels Ritualen kulturell vollzogen werden muss (1991: 12ff).

Im Jemen können zwar solche Rituale und einschneidende Ereignisse ausgemacht werden, doch werden diese von jungen Männern nicht als Übergang vom Jungen- zum Männerdasein verstanden.

¹⁸ Dies müsste allerdings überprüft werden, zumal der Ansatz Gilmores sowieso heftig kritisiert wird (vgl. Kapitel 2. 3.).

4. 1. 2. Arbeitstätigkeit als Hauptbestandteil männlicher Identität

Ich fragte zahlreiche Männer unterschiedlichen Alters, wann aus einem Jungen ein Mann werde. Dabei erhielt ich fast nur eine Antwort: Wenn er beginnt zu arbeiten (*'indamā yabda' yaštaḡil*).

Damit ist Arbeit im Sinn einer Erwerbsarbeit gemeint. Diese ermöglicht den jungen Männern, auf ihre eigenen Ziele – insbesondere die Heirat, welche das Zahlen einer hohen Brautgabe erfordert – hinzuarbeiten und zum Lebensunterhalt ihrer Familien beizutragen. Dadurch wollen sie insbesondere ihre Väter entlasten. So geht die beginnende Erwerbsarbeit des ältesten Sohnes oft mit dem Ende der Erwerbsarbeit des Vaters einher. Mit der Erwerbstätigkeit können die Männer den Familien gegenüber eine wichtige Verantwortung übernehmen, indem sie die Frauen versorgen und die Männer entlasten.

Dass Verwandtschaft gerade die Funktion hat, für andere aufzukommen und sich um diese zu kümmern, ist ein Aspekt, der in der ethnologischen Verwandtschaftsforschung oft vernachlässigt wurde. Die neuere Verwandtschaftsforschung versucht, dem besser gerecht zu werden: So betrachtet Bomemann (2001) verwandtschaftliche Organisation als Folge des Bedürfnisses, für andere aufzukommen und für andere zu sorgen (und nicht umgekehrt, wie dies früher getan wurde). Für Personen nämlich, die nicht in Beziehungen der Sorge (im englischen Original: *relations of care*) eingebunden sind oder davon ausgeschlossen werden, wird Verwandtschaft nichtig. Da Verwandtschaft nur in Bezug auf Individuen Sinn macht, wird einer Person, die von Beziehungen der Sorge ausgeschlossen ist, letztlich ein wichtiger Teil ihrer Identität abgesprochen (vgl. Faubion 2001: 10).

Da in der Altstadt von Sana'a die Beziehungen der Sorge für Männer primär dadurch bestimmt sind, dass sie finanziell für ihre Familien aufkommen, bildet die Erwerbstätigkeit für diesen den Hauptbestandteil ihrer eigenen Identität.

Ich möchte somit die Identität junger Männer in der Altstadt von Sana'a im Sinne von Bornemann und Faubion als Eingebundensein in Versorgungs- und Verwandtschaftsstrukturen verstehen; also durch eine soziale Position – und nicht freudianisch durch ein bestimmtes traumatisches Ereignis – bestimmt. Dementsprechend ist Männlichkeit nicht ein für alle Mal festgelegt, sondern muss vielmehr immer neu und in Bezug auf verschiedene Personen unterschiedlich definiert werden.

4. 2. Lokale Konzepte von Familie

4. 2. 1. Verschiedene Begriffe

Nach jemenitischem Familienrecht gibt es für Familie zwei Begriffe: *usra*, die Nuklearfamilie, und *'ā'ila*, die Familie im Sinne eines Alimentationszusammenhangs. Im jemenitischen Familienrecht findet aber fast nur *usra* Verwendung (Würth 2000: 94). In Gesprächen mit jungen Männern in der Altstadt von Sana'a fiel mir auf, dass beide Begriffe verwendet werden, *usra*

allerdings wesentlich öfter. Dies erstaunt, leben doch die meisten dieser jungen Männer in Mehrgenerationenfamilien eingebunden. Erkundigte ich mich aber, wer alles zur *usra* gehöre, bekam ich meistens – ‚korrekterweise‘ – zu hören: Ehepaar und Kinder. Dennoch konnte ich in gewissen Situationen beobachten, dass von *usra* gesprochen wurde, obwohl eher *‘ā’ila* gemeint war – oder umgekehrt.

‘Ā’ila wird auch im Zusammenhang mit der agnatischen Abstammungslinie verwendet, welcher eine grosse Bedeutung zukommt. Der zweite Vorname eines Sohnes ist immer der erste Vorname des Vaters. Frauen gehören immer ihrer ursprünglichen *‘ā’ila* an (vom Bruck 1987: 397). Der Begriff der *‘ā’ila* wird ferner gebraucht, um generell eine erweiterte Verwandtschaft zu bezeichnen.

Für Verwandte, die nicht Agnaten sind, wird ebenfalls der Begriff *‘qarīb’* (Naher) verwendet. So ist zum Beispiel ein matrilinear Cousin (*ibn ḥāl(a)*) ein *qarīb*, nicht aber Mitglied der *‘ā’ila*. *Qarīb* kann auch für entfernte Verwandte verwendet werden, was mitunter durch die Bezeichnung *qarīb ba’īd* (ferner Naher) geschieht. Angeheiratete Familienmitglieder können ebenfalls als *qarīb* bezeichnet werden. Der übliche Begriff für Schwager, Schwiegervater und -sohn ist aber *nasab*. Der Schwiegervater wird oft als *‘amm* bezeichnet, was so viel wie Vaterbruder heisst¹⁹.

Der Begriff *‘bayt’*, der im arabischen Raum häufig synonym für Haus und Familie verwendet wird – als „soziale Residenzeinheit und Patrilinie“ (vom Bruck 1993: 6; vgl. Nippa 1991: 9) –, löste aber, wenn ich mich nach den Unterscheidungen von verschiedenen Familienbezeichnungen erkundigte, eher Verwirrung aus. Dennoch ist der Begriff gelegentlich zu hören: So kann man sich, wenn man über einen Mann Genaueres wissen will, erkundigen: *„ḥūwa min bayt man?“* (von welchem Haus/ aus welcher Familie stammt er?). Der Begriff des *bayt* wird weiter gebraucht, um nicht auf die Frauen der Familie hinweisen zu müssen. So kann ein Mann sagen, er erledige Einkäufe *li l-bayt* (fürs Haus/ für die Familie).

Der Praxis, nicht über die Frauen der Familie zu sprechen, liegt vor allem ein anderes Konzept zu Grunde: Frauen der Familie werden kollektiv als *‘ḥarīm’*²⁰ bezeichnet. Diese Bezeichnung hat mit den Wurzelkonsonanten *ḥā, rā, mīm* die Bedeutung von ‚verboten‘ und ‚heilig‘. Das Konzept führt dazu, dass Männer die Frauen ihrer Familien tabuisieren (Nippa 1991: 60ff.; Makhlof 1979: 25). In den seltenen Fällen, in denen Männer über Frauen ihrer Familie sprechen, geschieht dies ohne Nennung des Namens, sondern nur durch Gebrauch

¹⁹ Der Stiefvater ist auch ein *‘amm*, währenddessen die Stiefmutter eine *ḥāla*, eine Mutterschwester, ist. Die Begriffswahl verhindert eine symbolisch inzestuöse Beziehung zwischen den Ehepartnern.

²⁰ Der Begriff ist als Harem ins Deutsche eingeflossen, was jedoch falsche Vorstellungen konnotiert (Nippa 1991: 60/1).

des Verwandtschaftsterminus. Es ist die logische Konsequenz der Verschleierung der Frau, dass diese in Diskursen nicht präsent sein darf und somit geschützt wird²¹.

Der Begriff ‚*ḥarīm*‘ wird für Frauen in der Altstadt von Sana’a heute kaum mehr verwendet. Nichtsdestoweniger ist das Konzept für das Verständnis von Geschlechterbeziehungen und Familie von fundamentaler Bedeutung.

Bei den erwachsenen Frauen, zu denen Männer in der Altstadt von Sana’a Kontakte pflegen, handelt es sich um enge Familienmitglieder, also die Mutter, die Schwestern und die Grossmütter. Auch zu Schwägerinnen sind Kontakte möglich, zumindest wenn sie im gleichen Haus leben²².

Darüber hinaus ist es je nach Familie verschieden, welchen anderen Frauen begegnet werden darf, ohne dass diese dabei verschleiert sind. Ob Kontakte zugelassen werden, hängt davon ab, ob sie im gleichen Haus leben, ob sie verheiratet sind oder ob sie als Heiratspartnerinnen in Frage kommen (vgl. Nippa 1991: 200). So dürfen Tanten, da sie verheiratet sind, eher gesehen werden als Cousinen, die gemieden werden, da sie als Heiratspartnerinnen in Frage kommen.

Männer dürfen also ausserhalb der Kernfamilie nur zu wenigen Frauen Kontakt haben. Eine Ausnahme bilden ganz gute Freunde von Männern, die sie seit Jahren kennen. Diese dürfen manchmal – zumindest verheiratete – Frauen der Familie sehen und mit diesen sprechen. Bezeichnenderweise werden diese sehr guten Freunde als *ah* (Bruder) bezeichnet. Damit wird ein Inzesttabu konstruiert, wodurch sich dieser Freund verpflichtet, nicht über die Familie zu sprechen (dazu ausführlicher Kapitel 6. 3.).

Mit dieser informellen Umfrage konnte ich mir einen Überblick, aber nicht absolute Klarheit betreffs der Verwandtschaftstermini verschaffen. Es schien mir wichtiger, in den Gesprächen herauszufinden, wer nach den Vorstellungen des jeweiligen Gesprächspartners zu dessen Familie gehört, also wie die Familie in der Praxis gedacht und gelebt wird. Dies ist auch der Ansatz der neueren Verwandtschaftsethnologie: *“A more recent turn away from the semantics to the pragmatics of kinship systems, from the rules to the practices of relating as kin,*

²¹ Unter Frauen werden sowohl Männer als auch Frauen häufig thematisiert – die Familien sind letztlich das Thema schlechthin, denn es obliegt den Frauen, Heiratspartnerinnen für die Männer ihrer Familien ausfindig zu machen (vgl. Makhlof 1997: 42ff.). Dies trifft auch heute noch zu. Diese Bestätigung verdanke ich Aurelia Thomas.

²² Wenn ich schreibe, dass Männer Frauen nicht sehen dürfen, stimmt natürlich immer auch das Gegenteil – allerdings beschränkter. Frauen haben die Möglichkeit, Männer auf der Strasse oder durchs Fenster zu sehen, können sich so manchmal ein Bild von dem Mann machen, der für sie bestimmt ist (vgl. Keller 2002: 62). Letztlich sind Männer von der Frauenwelt stärker ausgeschlossen als umgekehrt, zumal Männer unter Frauen stark thematisiert werden (vgl. Makhlof 1979: 28). Durch diesen Wissensvorsprung können Frauen Entscheide beeinflussen (besonders im Bereich der Wahl der Ehefrauen für ihre Söhne), die Männer fällen aber die Entscheidungen (Makhlof 1979: 42-44).

however, has shown matters of form to be a poor guide at best to the more messy content of daily life" (Faubion 2001: 1).

Auf den komplexen Praxisaspekt wird ab Kapitel 4. 3. eingegangen. Hier soll zuerst der Wandel, in dem sich Familien im Jemen befinden, aufgezeigt werden.

4. 2. 2. Die Familie im Wandel

Aus der informellen Umfrage zu ‚Familie‘ und den semistrukturierten Interviews ging hervor, dass von meinen Gesprächspartnern allgemein das Ideal der ‚islamischen Familie‘ angestrebt wird. Unter ‚islamischer Familie‘ ist eine Familie zu verstehen, die den Mann als alleinigen Ernährer der Familie vorsieht und den Einflussbereich der Frau auf Haus und Familie beschränkt (Würth 2000: 238; Moghadam 1993: 131).

Diese Familienform war vor der Revolution 1962 und dem daraus resultierenden Sturz des Imamats²³ aber für breite Bevölkerungsschichten nicht das Ideal und ist auch heute für viele Familien nur schwer zu realisieren.

Ich zeige nachfolgend den Wandel jemenitischer Familien von der Zeit vor der Revolution bis heute auf, um anschliessend auf das gegenwärtig dominierende Modell der ‚islamischen Familie‘ einzugehen und alternative Familientypen zu skizzieren.

Statusgruppen und Familienform

Zum Verständnis der jemenitischen Familien vor der Revolution muss hier kurz auf die bis dahin die Gesellschaft dominierenden Statusgruppen eingegangen werden. Auch heute gehören alle Jemeniten und Jemenitinnen einer Statusgruppe an, doch haben jene nach der Revolution an Bedeutung eingebüsst. In einigen Bereichen, wie die Heirat, sind sie nach wie vor bestimmend. Die drei Statusgruppen sind:

qabā'il (Sg.: *qabīl*): Die *qabā'il* sind die Mitglieder der verschiedenen jemenitischen Stämme. Die *qabā'il* berufen sich auf einen gemeinsamen Vorfahren und haben einen starken territorialen Zusammenhalt. Vorsitzende der jemenitischen Stämme sind die Scheiche. Die *qabā'il* sind ursprünglich Krieger, die ihren Frauen und den anderen Statusgruppen Schutz gewähren (Gerholm 1977: 109ff.).

sāda (Sg.: *sayyid*): Die *sāda* sind direkte Nachfahren Mohammeds. Sie waren einst die einzigen Schriftkundigen und -gelehrten der jemenitischen Gesellschaft. Sie sind keine *qabā'il*; vielmehr besteht ihre Aufgabe darin, in Fehden zwischen verschiedenen Stämmen zu schlichten (Gerholm 1977: 120ff.). „As social outsiders, but cultural insiders, the sada could provide a chronically turbulent society with a minimum of stability“ (Gerholm 1977: 124).

²³ Es ist hier nicht möglich, auf die Geschichte des modernen Jemens einzugehen. Ausführlich dokumentiert ist diese von Dresch (2000).

nuqqaṣ (Sg.: *nāqis*): *Nuqqaṣ* ist ein Oberbegriff für vier Gruppen (die *'abīd*, Nachfahren afrikanischer Sklaven; die *aḥdām*, Diener afrikanischen Ursprungs; die Juden; die *ḥadamā*, ehemalige *qabā'il*, die diese Mitgliedschaft verloren haben) und bedeutet ‚die Mangelhaften‘, weshalb sie Schutz verdienen. Sie arbeiteten früher ausschliesslich auf dem Markt in unreinen, minderwertigen Berufen (Gerholm 1977: 130ff.).

Diese Gruppen weisen unterschiedliche Hierarchisierungskriterien wie Abstammung, Eigentum und Reinheit auf. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist auf Abstammung und/ oder beruflicher Tätigkeit begründet (vom Bruck 1993: 4; Gerholm 1977: 107)²⁴.

Durch Heirat übernimmt eine Frau die Statuszugehörigkeit ihres Mannes (obwohl sie ihrer eigenen Abstammungslinie zugehörig bleibt). Dabei sind aber nicht alle Heiratsformen erlaubt²⁵. Auf Grund der ihnen zugeschriebenen Unreinheit heirateten die *nuqqaṣ* endogam. Die *sāda* verheirateten ihre Frauen endogam, während den Männern hypogame Ehen mit *qabīlāt* möglich war, wodurch sie ihre Macht ausbauen konnten (Keller 2002: 36-8)²⁶.

Die drei Statusgruppen unterschieden sich alles in allem bezüglich der Position der Frau und der Form der Familie: Die *ṣarīfāt* (weibliche Form für *sāda*) lebten in grosser Seklusion, hatten nur Kontakte zu ihren eigenen Familien und zu anderen Frauen, wobei sie das Haus völlig verschleiert verliessen. Die Verschleierung war so ein Statussymbol, das sie von anderen Frauen unterscheiden sollte. Wenige *ṣarīfāt* genossen das Privileg der Schulbildung (was für die Frauen und Männer der anderen Statusgruppen ausgeschlossen war). Berufstätigkeit war für sie jedoch selten. Die *ṣarīfāt* widmeten sich primär der Hausarbeit, bei der sie von Bediensteten entlastet wurden (Carapico 1996: 84).

Die *qabīlāt* hingegen waren unverschleiert, was mit ihrer Tätigkeit auf dem Feld zu tun haben mag. Sie leisteten sicher mehr Produktionsleistung als ihre Männer, wodurch sie eine gewisse Macht innehatten. Viele *nuqqaṣ*-Frauen arbeiteten ebenfalls, handwerklich sowie auf dem Markt und die *aḥdām*-Frauen als Strassenkehrerinnen (Carapico 1996: 85ff.).

Die Mangelhaftigkeit der *nuqqaṣ*-Männer war primär eine Mangelhaftigkeit ihrer Männlichkeit. Ihnen schrieb man weibliche Eigenschaften zu, wodurch sie in gewissen Situationen anders behandelt wurden. So verschleierten sich viele Frauen in Präsenz von *nuqqaṣ*-Männern nicht

²⁴ Die *sāda* können zwar als Oberschicht verstanden werden, doch besaßen die *qabā'il* die Produktionsmittel. Der zur Beschreibung der ‚traditionellen‘ jemenitischen Gesellschaft gelegentlich verwendete Klassenbegriff ist somit unzutreffend (Carapico 1996: 81-83).

²⁵ Die Heiratsregeln sind ein Bereich, in dem die Statusgruppenzugehörigkeit auch heute noch von grosser Bedeutung ist. Allerdings gewinnen andere Kriterien wie Bildung und ökonomischer Hintergrund vermehrt an Bedeutung (vgl. Keller 2002: 113).

²⁶ Auf Grund dieser Möglichkeiten der (männlichen) Hypogamie und der beschränkten Meidungsgebote im Alltag ist der oft verwendete Kastenbegriff auch ungenau. Es wird deshalb die Bezeichnung ‚status groups‘ (Carapico 1996: 83) vorgeschlagen, den ich als ‚Statusgruppen‘ übernehme.

und sprachen mit diesen. Hauptgrund ist das Tabu hypogamer Eheschliessungen. Die Analogie zwischen den *nuqqaş* und den Frauen muss allerdings relativiert werden, weil Frauen soziale Anerkennung erzielen können. Ihre zeitweilige Unreinheit (während der Periode und nach der Geburt) hat weniger grosse Konsequenzen als die permanente, da angeborene Unreinheit der *nuqqaş* (vom Bruck 1993: 9/10).

Mit dem Sturz des Imamats 1962 begann der Jemen, sich für äussere Einflüsse zu öffnen. Dies bewirkte den allmählichen Aufbau einer Infrastruktur (Strassen, fliessendes Wasser, Elektrizität, Spitäler, Schulen). Zwei wichtige Auswirkungen auf die verschiedenen Familienformen waren die Folge: erstens wurde vor allem den *qabīlāt* ihre tägliche Arbeit erleichtert. Dies bewirkte, dass sie mehr Zeit zu Hause verbringen konnten; ihr Lebensstil glich sich deshalb demjenigen der *şarīfāt* an, was sich insbesondere in einer zunehmenden Seklusion und Verschleierung äusserte. Zweitens wurde der Schulbesuch für breitere Bevölkerungsschichten und auch zunehmend für Frauen möglich (Carapico 1996: 87ff.). Somit wurden zwei Privilegien der *sāda* (und vor allem der *şarīfāt*) zunehmend für breitere Bevölkerungsschichten erreichbar.

Während die jemenitische Gesellschaft vor der Revolution 1962 gleichermassen von einem tribalen und einem islamischen Diskurs geprägt war (Gerholm 1977: 153), verlor der tribale an Bedeutung. Stammesangehörigkeit steht – gerade im städtischen Kontext – für Rückständigkeit und Ungebildetheit (vgl. Keller 2002: 9).

Damit ging einher, dass zunehmend, und zwar bei allen Statusgruppen, die ‚islamische Familie‘ zur Normvorstellung wurde. Die Dominanz der ‚islamischen Familie‘ muss daher im Zusammenhang mit dem Fortschrittsgedanken verstanden werden.

Die ‚islamische Familie‘

Der Ursprung der islamischen Familie zu Zeiten des Propheten Mohammeds (ab 610 n. Chr.) ist ebenfalls in Abgrenzung zu den Stämmen zu verstehen, deren Einfluss letzterer eindämmen wollte, indem er die Familie förderte. Dies wurde über eine Verrechtlichung der sozialen und sexuellen Beziehungen angestrebt. Dem zu Grunde liegt eine grundsätzlich positive Einstellung des Islam gegenüber der menschlichen Heterosexualität. Die Funktion der Sexualität ist, obwohl sie sich nur im Rahmen der Ehe entfalten darf, nicht nur die Zeugung von Kindern (Weintritt 2002: 18ff.)²⁷. Der Koran umfasst eine Vielzahl von Suren mit Rechtscharakter, die sich auf die Familie beziehen (Weintritt 2002: 17). Dies ist mit ein Grund dafür, dass das Familienrecht in islamischen Ländern der Rechtsbereich ist, der am stärksten durch islamisches Recht geprägt ist (Würth 2000: 73).

²⁷ Entsprechend wurde Geburtenkontrolle von islamischen Gelehrten auch immer gebilligt (Weintritt 2002: 41).

Im Jemen kommt der Ehevertrag als ein Vertrag zwischen zwei Männern zustande, da sich eine Frau nicht alleine in die Ehe geben kann. Dies sind einerseits der künftige Ehemann, andererseits der Ehevormund (*wālī*) der künftigen Ehefrau. Es handelt sich dabei um ihren nächsten Blutsverwandten, meistens ihren Vater. Die künftige Ehefrau ist keine Partei zum Vertrag, sie muss ihm lediglich zustimmen. Der zukünftige Ehemann ist in jedem Fall zur Zahlung einer Brautgabe an die zukünftige Ehefrau verpflichtet (Würth 2002: 85).

Die Ehe ist im Jemen primär als der sexuelle Zugang eines Mannes zu seiner Frau definiert. Dementsprechend sind die grundsätzlichen Ehepflichten der Ehefrau – Gehorsam, Wohnungsnahme mit dem Ehemann und das Verbleiben in der ehelichen Wohnung – zu verstehen: als die ständige Verfügbarkeit des Körpers der Ehefrau. Als Gegenleistung zu dem von ihr erwarteten Gehorsam in den Bereichen, die der Familie dienen, hat die Ehefrau einen absoluten Versorgungsanspruch von Seiten ihres Ehemanns. Die islamische Ehe ist also durch Gütertrennung bestimmt, innerhalb derer der Mann die Versorgungsverpflichtung gegenüber der Familie trägt, die Frau ihren Besitz selbst verwalten sowie mehrern kann und nicht zum Unterhalt der Familie verpflichtet ist. Die Frau ist ihrem Ehemann gegenüber nicht zur Erziehung der Kinder verpflichtet, allenfalls indirekt, weil sie ihm in Bereichen, die dem Wohl der Familie dienen, zu Gehorsam verpflichtet ist (Würth 2002: 93-6). Dafür, dass diese Unterordnung auch gewahrt wird, sorgt das einseitige Recht auf Verstossung der Ehefrau durch den Mann (Würth 2000: 101-103).

Nach jemenitischem Familienrecht sind also die Aufgaben des Mannes klarer definiert als diejenigen der Frau, deren Hauptaufgabe Gehorsam dem Mann gegenüber ist. Im öffentlichen Diskurs wird die Familie aber stärker über die Aufgaben der Frau definiert (vgl. Kapitel 4. 3.).

Alternative Familienformen

Dieses Ideal der ‚islamischen Familie‘, in der der Mann als alleiniger Ernährer fungiert, konnte aber nie in allen Bevölkerungsschichten in die Praxis umgesetzt werden. Wie oben gezeigt, waren im Jemen vor der Revolution 1962 nicht alle Familien bestrebt oder in der Lage, dieses Ideal zu realisieren. Auch in den 1980er-Jahren wurde in Sana'a beobachtet, dass Familien aus der Unterschicht dieses Modell schlicht nicht verwirklichen konnten, weil sie auf mehrere Einkommen angewiesen waren (Makhlouf 1979)²⁸.

Sogar heute können Frauen aus der Unterschicht ihren Versorgungsanspruch nicht einmal vor Gericht einfordern: Diese Frauen klagen ihr Recht auf Scheidung auf Grund ausbleiben-

²⁸ Tucker (1993) schildert im Hinblick auf andere arabische Staaten die gleiche Realität, dass die Gütertrennung mit der Versorgungsverpflichtung durch den Mann von Unterschichtfamilien nicht realisiert werden kann.

der Versorgung erfolglos ein²⁹; die Richter verweisen die Männer auf den Arbeitsmarkt, auch wenn klar ist, dass diese nie ein genug grosses Einkommen erzielen können. Frauen aus der Unterschicht haben so keine andere Wahl, als zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen. Berufstätige Frauen der Oberschicht hingegen können ihren Anspruch auf Versorgung seitens des Ehemannes geltend machen, auch wenn ihr eigenes Einkommen für den eigenen Lebensunterhalt weit ausreichen würde (Würth 2000: 175). Die Realität ist also folgende: „Nur vermögende Frauen vermögender Männer haben die Möglichkeit, ihre de iure vorgesehene ökonomische Unabhängigkeit durchzusetzen“ (Würth 2000: 177).

Innerhalb einer gebildeten Mittel- und Oberschicht sind Tendenzen zu Familienmodellen erkennbar, die sich von der idealtypischen ‚islamischen Familie‘ bewusst unterscheiden. Dabei sind allerdings durch das islamische Familienrecht Grenzen gesetzt.

Obwohl sich Frauen nicht selbst in die Ehe geben können, ist gerade bei gebildeten Frauen, die ihren Partner selbst kennen lernen, die Tendenz gross, dass sie nach der Heirat berufstätig bleiben werden. Oft sind diese Paare nicht besonders stark in familiäre Beziehungen eingebunden und leben neolokal (Keller 2002: 82). Sie stehen damit weniger unter familiärer Kontrolle und können ihre Beziehungen nach ihren Vorstellungen gestalten.

Weiter bilden sich neue Eheformen heraus: diese sind „*married friends*“ und geheime Heiraten. Erstere ist für junge Jemeniten und Jemenitinnen im Ausland gedacht, wird allerdings auch im Jemen stark thematisiert. Es ist eine Heirat ohne gemeinsame Wohnungsnahme. Geheime Heiraten geschehen, ohne die Familie einzubeziehen, oft gegen deren Willen. Sie sind letztlich illegal, weil sich eine Frau nicht selbst in die Ehe geben kann. Beide Eheformen sind stark umstritten. Die jungen Leute, die diese Eheformen wählen, streben eine Abgrenzung von traditionellen Modellen an, den Männern geht es zudem um eine ökonomische Erleichterung (Schönig 2004).

Während zumindest bis zur Revolution 1962 Kinderheiraten verbreitet waren, gibt es heute den Trend, dass junge Leute (besonders in den Städten) später heiraten. Gründe dafür sind die verstärkte Konzentration auf die Ausbildung und die immer teurer werdende Brautgabe (Keller 2002: 99ff.).

Von meinen Gesprächspartnern streben jedoch fast alle das Ideal der islamischen Familie an, und die meisten können es auch in Praxis umsetzen, weil sie wirtschaftlich gerade stark genug sind, nicht zuletzt deshalb, weil sie in Mehrgenerationenfamilien leben.

²⁹ Andere Gründe, damit sich eine Frau vor Gericht scheiden lassen kann, sind: Längere Abwesenheit des Ehemannes, wodurch das Recht der Frau auf Geschlechtsverkehr nicht erfüllt wird; Drogen- oder Alkoholkonsum des Ehemannes; tiefsitzende Abneigung (Würth 2000: 104-108).

4. 3. Verantwortungen innerhalb der Familie

4. 3. 1. Verantwortungen des Mannes

Junge Männer in der Altstadt von Sana'a betrachten vor allem folgende Punkte als Verantwortungen des Mannes:

„Der Mann kommt für die Familie auf“ („ar-raǧul yasruf 'alā l-usra“)

Gemeint ist damit, dass der Mann finanziell für die Familie aufkommt, also im Sinne der ‚islamischen Familie‘, in der der Mann als Ernährer der Familie definiert ist.

Viele junge Männer in der Altstadt von Sana'a definieren die Versorgungsverpflichtung primär als Einkaufen von Lebensmitteln auf dem Markt. Viele Gesprächspartner anerkennen, dass das Familienbudget nicht unbedingt durch Esswaren stark belastet wird, sondern durch Wasser-, Telefon- und Stromrechnungen und – wie viele unumwunden zugeben – den Qatkonsum vieler Männern (und zum Teil der Frauen). Dennoch wird die Versorgungsverpflichtung so verstanden, dass der Mann für die Frau Lebensmittel einkauft, die sie dann weiterverarbeitet. Damit sehen die Männer implizit ihre Tätigkeit als wichtiger an, da sie die Voraussetzung bildet, dass die Frau ihre Verantwortung überhaupt wahrnehmen kann. So schaffen sie ein Abhängigkeitsverhältnis.

Gelegentlich wird auch das Einkaufen von Kleidern explizit erwähnt. Dies hängt damit zusammen, dass während der beiden wichtigsten religiösen Feste, des Festes des Fastenbrechens (*'īd al-fiṭr*) und des Opferfests (*'īd al-aḏḥā*), vom Mann erwartet wird, dass er alle Kinder und seine Frau mit neuen Kleidern eindeckt. Der Ehefrau wird auch Schmuck geschenkt. Verbunden werden die Feste mit dem Besuch von Frauen und Kindern der erweiterten Familie, denen jeweils ein Geldbetrag (*'asb*) gegeben werden muss. Die Kumulation dieser finanziellen Aufwendungen stellt für die Männer oft eine grosse Belastung dar, weshalb der Einkauf von Kleidern als Verantwortung des Mannes hervorgehoben wird.

An diesen beiden – aus männlicher Sicht – wichtigsten Gütern, mit denen der Mann die Familie zu versorgen hat, Esswaren und Kleidern, erkennt man deutlich die Zweischneidigkeit, mit der die Versorgungsverpflichtung verbunden ist: Einerseits können Männer dadurch andere (vor allem die Frauen) von sich abhängig machen, also Macht ausüben, andererseits ist die Versorgungsverpflichtung in bestimmten Situationen eine Belastung, die sich gegen die Männer selbst richtet, weil sie auf sich alleine gestellt sind.

„Der Mann ist für alles verantwortlich“ („ar-raǧul mas'ūl 'an al-kul"); „Die Verantwortung des Mannes ist umfassend“ („ma'sūliyat ar-raǧul kāmila“)

Dass junge Männer in der Altstadt von Sana'a Männer als für alles verantwortlich und deren Verantwortung dadurch als umfassend betrachten, liegt daran, dass sie alle in starken familiäre Strukturen eingebunden leben. In der Altstadt gibt es kaum Männer, die alleine leben,

und die Mehrgenerationenfamilie ist eindeutig verbreiteter als die Kernfamilie. So gibt es für Männer kaum Verantwortungen nur sich selbst gegenüber. Immer werden Verantwortungen im Wissen und aus Sorge um die Familie wahrgenommen. Obwohl nach jemenitischen Familienrecht die Kernfamilie in ihrem Versorgungsanspruch Priorität genießt (Würth 2000: 100), fühlen sich viele Männer den Eltern (und weniger extrem: den Geschwistern) gegenüber ebenso – wenn nicht stärker – verantwortlich wie der Kernfamilie.

Als Grund dafür wird immer wieder betont, dass der Respekt (*iḥtirām*) den Eltern gegenüber dies verlangt, weil die Eltern ihnen geholfen haben, als sie jung und schwach waren, so dass sie den Eltern helfen müssen, wenn diese alt und schwach sind. Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sind oft durch diese ‚generalisierte Reziprozität‘ bestimmt (vgl. Foner 1984: 138), die von Sahlins folgendermassen definiert wird: *“Generalized reciprocity’ refers to transactions that are putatively altruistic, transactions on the line of assistance given and, if possible and necessary, assistance returned”* (1974: 193/4).

Die Erwidrerung der Reziprozität, die nach Sahlins nicht unbedingt erwartet werden kann (1974: 194), ist für junge Männer in der Altstadt von Sana’a aber unbestritten. Speziell wird die Verpflichtung der Mutter gegenüber hervorgehoben, da diese sie während der neun Monate der Schwangerschaft tragen musste und dann aufgezogen hat. Zudem wird die Sorge um die Mutter empfohlen, weil das Paradies nach islamischen Vorstellungen unter den Füßen der Mutter liegt.

Die Pflicht der Erwidrerung der Reziprozität gegenüber dem Vater wird durch den Hinweis verstärkt, dass die Väter ihnen Arbeitsstellen organisieren. Es wird also zusätzlich auf eine ‚balancierte Reziprozität‘ verwiesen. Diese definiert Sahlins wie folgt: *“Balanced reciprocity’ refers to direct exchange. In precise balance, the reciprocation is the customary equivalent of the thing received and is without delay”* (1972: 194/5). Für junge Männer in der Altstadt von Sana’a scheint die Rechnung aufzugehen, es stehen sich zwei Aspekte gegenüber, die als gleichwertig empfunden werden: sie gehorchen ihren Vätern und versorgen sie, weil diese für sie Arbeitsstellen finden³⁰.

Junge Männer in der Altstadt von Sana’a betonen oft, dass es keine Meinungsunterschiede zwischen ihnen und ihren Eltern gäbe, dass sie in allem übereinstimmen. Gerade weil die Eltern über mehr Lebenserfahrung verfügten, könnten sie von ihnen viel lernen. Diese Loyalität zeigt sich insbesondere an den Vorstellungen junger, unverheirateter Männer bezüglich ihrer eigenen Heirat: Selbst für Männer, die Bekanntschaften mit Frauen haben, ist klar, dass sie auf dem ‚Weg der Familie‘ (*ṭarīq al-usra*)³¹ heiraten möchten. Sie sprechen damit ihren Müttern (resp. ihren Schwestern) das absolute Vertrauen aus, dass diese die für sie richtigen

³⁰ Ob bzw. wie stark diese balancierte Reziprozität der Praxis entspricht, siehe in Kapitel 5. 3.

³¹ Keller unterscheidet zwei Arten der Heiratsanbahnung: den Weg der Familie (*ṭarīq al-usra*), bei dem die Heirat zwischen den Eltern arrangiert wird, ohne dass sich die Ehepartner vor der Heirat kennen, und den Weg des Mädchens (*ṭarīq al-bint*), bei dem die junge Frau selbst – in unterschiedlichem Ausmass – bei der Partnerwahl mitbestimmt (Keller 2002: 57).

Partnerinnen finden werden. Auch wird betont, dass der Vater für die ganzen Heiratskosten aufkommt³². Die Heiratsanbahnung auf dem Weg der Familie wird weiter als richtig empfunden, weil gerade das Beispiel der eigenen Eltern (und das anderer Ehepaare der gleichen Generation) zeigt, dass dieser Weg richtig und erfolgreich ist.

Durch die grosse Loyalität und das hohe Verantwortungsgefühl gegenüber der Herkunftsfamilie können Konflikte mit der eigenen Kernfamilie entstehen. So sehen es dann viele Männer als ihre Verantwortung an, in diesen innerfamiliären Konflikten zu vermitteln und zu schlichten. Dies führt dazu, dass sich die Männer bis zu einem gewissen Grad auch für Bereiche verantwortlich fühlen, die den Frauen zugeordnet werden, wie Hausarbeit oder Erziehung der Kinder. Sie sehen ihre Aufgabe darin, diese Tätigkeiten im Auge zu behalten, um bei Problemen – z. B. zwischen Ehefrau und Mutter – informiert zu sein und somit schlichtend eingreifen zu können.

Der Mann als Erzeuger und Verteidiger?

Von den drei von Werenfels bei arabischen Muslimen eruierten Aspekten von Männlichkeit – der Mann als Ernährer, Verteidiger und Erzeuger (2000: 291ff.) – wird von den jungen Männern in der Altstadt von Sana'a nur der Ernähreraspekt erwähnt. Ich erkundigte mich deshalb spezifischer nach den anderen beiden Aspekten.

Für viele junge Männer ist das Verlangen zu heiraten mit dem Wunsch verbunden, eine Familie zu gründen. Der Kinderwunsch muss sich allerdings nicht unbedingt unmittelbar nach der Heirat erfüllen. Auch wird die Präferenz nicht a priori Jungen gegeben; wenn Männer Jungen vorziehen, dann weil sie davon ausgehen, dass diese für sie aufkommen, wenn sie alt sein werden. Sie haben also eine grössere Garantie, dass die generalisierte Reziprozität, die sie ihren Kindern erweisen, später erwidert werden wird.

Vor allem betonen viele Männer, dass sie nur so viele Kinder möchten, für die sie wirklich finanziell aufkommen können. Tatsächlich konnte ich in jungen Familien beobachten, dass nach dem ältesten Kind oder den beiden ältesten Kindern oft eine Pause eingeschaltet wird, bis dann neue Kinder folgen. Die finanziellen Möglichkeiten stecken einen klaren Rahmen für den Kinderwunsch ab³³.

Im Weiteren wird auf die Betreuungsschwierigkeiten angesichts zu vieler Kinder verwiesen. Während zwei Kinder anderen Familienmitgliedern zur Betreuung überantwortet werden können, sei dies bei mehr Kindern nicht möglich. Ein Gesprächspartner sprach sich explizit gegen viele Kinder aus, weil dies ein Hinderungsgrund für die Berufstätigkeit von Frauen sei. Der Aspekt des Mannes als Verteidiger scheint eher implizit als explizit vorhanden zu sein. Von der Bewaffnung der Männer durch die *ġambīya* darf nicht auf eine ständige Gewaltbe-

³² Dies entspricht aber nur beschränkt der Praxis. Siehe dazu Kapitel 4. 5. 1.

³³ Auch aus finanziellen Überlegungen stellt für junge Männer die Polygamie keine Option dar.

reitschaft und häufige Gewalteskalation geschlossen werden. So schleifen die meisten Männer die Klingen ihrer *ǧambīyas* nicht, so dass anderen allenfalls geringfügige Verletzungen zugefügt werden können. Der Einsatz einer Waffe wird ohnehin nur legitimiert, wenn man von mehreren Männern gleichzeitig attackiert wird.

Weiter bieten die Häuser auf Grund ihrer Konstruktionsweise einen guten Schutz vor unerwünschten Eindringlingen (vgl. Nippa 1991: 150ff.).

Der Schutz der Familie geschieht aber indirekt, da Männer nicht über ihre Familien sprechen und die Frauen ihrer Familien kontrollieren, wodurch der Ruf und die Ehre der Familie gewahrt werden. Die Idee des Schutzes ist also implizit vorhanden, indem präventive Massnahmen ergriffen werden.

Werenfels sieht die Männlichkeit arabischer Muslime vor allem durch die Idee des Erzeugers möglichst vieler Kinder (vor allem Jungen) und des gewaltbereiten Verteidigers der Familien-ehre bestimmt (Werenfels 2002: 290ff.). Ich frage mich, ob Werenfels nicht dem *othering* (im Sinne Saids (1976)) verfällt und Stereotypen des Orients bekräftigt, wenn sie irrationale und fatalistisch anmutende Verhaltensweisen arabischer Muslime hervorhebt.

Für den städtischen, aber ‚traditionellen‘³⁴ Kontext der Altstadt von Sana'a haben ihre Konzepte vom Mann als Erzeuger und Verteidiger jedenfalls nur beschränkte Gültigkeit. Innerhalb dieser Bereiche argumentieren und agieren junge Männer durchaus rational, indem die Anzahl der Kinder von den ökonomischen Ressourcen abhängig gemacht wird und der Schutz der Familie über präventive Massnahmen erfolgt.

Weniger rational erschien mir oft der Ernähreraspekt, den die Gesprächspartner als zentral betrachten. Dies, weil sich zum Beispiel der hohe Qatkonsum (vgl. Kapitel 6. 2.) und die bevorzugte Arbeit in schlecht bezahlten Regierungsstellen (vgl. Kapitel 5. 2.) negativ auf die Versorgungssicherheit der Familie auszuwirken scheinen. Doch bei genauerer Betrachtung haben diese Präferenzen auch positive Folgen für die Familie (vgl. Kapitel 6. 7./ 6. 8.)

4. 3. 2. Verantwortungen der Frau

„Die Frau ist fürs Haus verantwortlich“ („*an-nisā' mas'ūla 'an al-bay'*)“:

Die meisten Männer sehen den Zuständigkeitsbereich der Frau auf das Haus beschränkt: Dies umfasst die Nahrungszubereitung, das Putzen, das Waschen der Kleider (wobei rudimentäre Waschmaschinen zur Verfügung stehen) und die Erziehung der Kinder: Hinsichtlich

³⁴ Traditionell verstehe ich in dem Sinne, dass die Werte der Vorfahren als positiv betrachtet sowie weitergepflegt werden und eine grosse soziale Kontrolle herrscht.

letzterem sind die Frauen vor allem für die Betreuung der Säuglinge und Kleinkinder zuständig. Gerade die täglichen Angelegenheiten der Kindererziehung sind Aufgabe der Frau³⁵.

In diesem Zusammenhang sprechen sich viele Männer explizit für eine gute Ausbildung der Frauen aus, weil sich eine gebildete Mutter besser um ihre Kinder kümmern wird. Dieser moderne Diskurs um Mütterlichkeit ist im Jemen stark verbreitet (vgl. Keller 2002: 126; Würth 2000: 238; Meneley 1996: 65; vom Bruck 1987: 394)³⁶. So erwähnten auch einige Gesprächspartner, dass sie ihrer Frau erlauben würden zu studieren.

Im Kontrast zur breiten Akzeptanz der Bildung der Frauen ist ihre Berufstätigkeit bei den jungen Männern in der Altstadt von Sana'a umstritten. Es wird zwar betont, dass es berufstätige Frauen gibt, und – mitunter stolz – wird darauf verwiesen, dass es Geschäftsfrauen und eine Ministerin gibt, dass die Berufstätigkeit von Frauen also normal (*'ādī*) sei. Aber ebenso wird erwähnt, dass diese – gerade in der Altstadt – nicht den Sitten und Traditionen (*'ādāt wa ta-qāīd*) entspricht³⁷. Die Berufstätigkeit der Frau ist somit eine Schande (*'ayb*). Während einige Gesprächspartner dafür religiöse Gründe ins Feld führen, sehen andere in diesem Kontext einen Gegensatz der jemenitischen Sitten und Traditionen zu islamischen Vorstellungen, da sich im Koran Passagen finden lassen, die eine Berufstätigkeit der Frauen unterstützen.

Erkundigte ich mich nach der Möglichkeit der Berufstätigkeit von Frauen der Familie, wird die Notwendigkeit und Möglichkeit dazu noch kleiner. So meinte ein Gesprächspartner, die Berufstätigkeit von Frauen sei *'ādī*, fragte ich ihn zwei Sätze später, ob seine zukünftige Frau (die er drei Monate später heiraten wird) arbeiten werde, erschrak er beinahe. Nein, dies sei *'ayb*, er werde für sie aufkommen. Die Berufstätigkeit der Frau ist demzufolge nicht nur eine Schande für die Frau, sondern ebenso für den Mann, weil sich daraus schliessen lässt, dass der Mann seine Versorgungsverpflichtung nicht oder ungenügend wahrnimmt.

Es ist also zu beobachten, dass die Berufstätigkeit der Frau als eine gesellschaftliche Tatsache akzeptiert, diese aber mit zunehmender sozialer Nähe kritisiert wird. Weil die Berufstätigkeit in den Bereich des Mannes fällt, ist eine solche der Frau auch ein Angriff auf das männliche Selbstverständnis.

Viele meiner Gesprächspartner unternehmen eine Kategorisierung von für Frauen geeignete sowie weniger geeignete Berufe: So ist für viele der Beruf der Lehrerin am ehesten möglich, weil sie nur Mädchen unterrichtet. Auf Grund der Geschlechtersegregation im öffentlichen

³⁵ Interessanterweise ist eine Frau nach jemenitischem Familienrecht ihrem Ehemann gegenüber nicht zur Erziehung der Kinder verpflichtet (Würth 2000: 95); dafür ist sie ihrem Gatten in den Bereichen, die dem Wohl der Familie dienen, zu Gehorsam verpflichtet (Würth 2000: 94) - letztlich ein Widerspruch.

³⁶ Im Jemen hat dieser Diskurs letztlich Konsequenzen bis in die Rechtssprechung, die gebildete Mütter weniger gebildeten Müttern gegenüber klar privilegiert, indem sie ihnen bei Scheidungen eher die Personensorge der Kinder zuspricht (Würth 2000: 238).

³⁷ Viele Männer in der Altstadt von Sana'a unternehmen eine Trennung zwischen Alt- und Neustadt von Sana'a. Siehe dazu Kapitel 6. 2.

Raum ist es absolut notwendig, dass dieser Beruf von Frauen ausgeübt wird³⁸. Aus ähnlichen Überlegungen ist der Beruf der Polizistin (zur Kontrolle von Frauen, am Flughafen beispielsweise) legitim. Auch Berufe, die Frauen zu Hause ausüben können, wie Schneiderin, oder Berufe, die in rein weiblicher Gesellschaft ausgeübt werden, wie Frisöse oder Stylistin, sind unumstritten. Eine gewisse Akzeptanz finden Berufe, die einer Ausweitung der weiblichen, häuslichen Pflichten gleichkommen, wie Krankenschwester oder Ärztin (vgl. Rippenburg 2000: 721).

Eine Tätigkeit in Regierungsstellen wird eher akzeptiert als in Firmen: In der Administration arbeiten viele Frauen als Sekretärinnen, zum Teil gibt es Arbeitsräume nur für Frauen, so dass die Geschlechtersegregation aufrechterhalten werden kann. In gewissen Unternehmen hingegen ist der Arbeitsplatz der Frauen der Empfangsraum, in dem sie zum Teil ohne Gesichtsschleier arbeiten müssen. Das Ziel ist, durch die Präsenz der Frauen mehr Kunden anzulocken. Diese Tätigkeit wird von vielen Männern als Schande bezeichnet.

Viele Gesprächspartner bekundeten ganz klar, dass sie es nicht gut finden, wenn Frauen in Berufen tätig sind, in denen sie mit vielen Männern zusammenarbeiten. Mehrere Gesprächspartner gaben zu, dass sie der Berufstätigkeit von Frauen und insbesondere ihrer (zukünftigen) Frau gegenüber negativ eingestellt sind, weil sie befürchten, dass sie eine Beziehung mit einem anderen Mann eingehen könnte.

Eine weitere Bedingung im Hinblick auf die Berufstätigkeit von Frauen sehen viele Männer darin, dass diese dadurch ihre Verantwortungen als Mütter und Hausfrauen nicht vernachlässigen dürfen.

Nach jemenitischem Familienrecht steht das Einkommen, das eine berufstätige Frau erwirtschaftet, einzig ihr zu; sie ist in keiner Weise zum Unterhalt der Familie verpflichtet (Würth 2000: 95). Unter jungen Männern in der Altstadt von Sana'a gibt es zur Frage, ob eine berufstätige Frau ihren Lohn für sich behalten kann oder ob sie diesen für die Familie aufwenden soll, unterschiedliche Meinungen. Einige sprechen sich dafür aus, dass sie ihn für sich behalten könne; andere finden, dass die Frau in diesem Fall zum Lebensunterhalt beitragen solle. Es sei der Mann, der der Frau erlaube zu arbeiten, weshalb er erwarten dürfe, dass sie die Familie unterstütze; es wäre doch absurd, wenn sie ihr Geld auf der Bank horten würde. So drückt sich ein Gesprächspartner wohl passend für viele aus³⁹. Viele Gesprächspartner nehmen mittlere Positionen ein, indem sie sagen, dass der Mann auf jeden Fall mehr als die

³⁸ Es zeigt sich, dass in Ortschaften, in denen es keine reinen Mädchenklassen mit Lehrerinnen gibt, der Anteil der Mädchen spätestens mit der Pubertät rapide abnimmt (Boxberger 1998: 126).

³⁹ Eine Aussage, die nur beschränkt stimmt, denn das jemenitische Familienrecht spricht der Frau explizit das Recht zu arbeiten zu (Würth 2000: 95), allerdings ist sie dem Mann gegenüber in den Bereichen, die der Familie dienen, zu Gehorsam verpflichtet (Würth 2000: 94) – ein Widerspruch innerhalb des sich im Wandel befindenden jemenitischen Familienrechts.

Frau zum Lebensunterhalt beitragen müsse oder die berufstätige Frau nur in Ausnahmefällen, wie Krankheiten, einen finanziellen Beitrag leisten müsse.

4. 3. 3. Gemeinsame Verantwortungen

„Der Mann ist draussen verantwortlich und die Frau fürs Haus“, („ar-raḡul mas'ul hāriḡ wa an-nisā' fi l-bayt“)

Mit diesem oft gehörten Satz wird eine – vermeintlich – klare Zuordnung von Zuständigkeitsbereichen vorgenommen. Im Verständnis vieler Jemeniten sind die Bereiche aber gleichwertig, sie ergänzen sich gegenseitig, weil die Frau den Mann ergänzt. Darin wird also eine balancierte Reziprozität erkannt.

Ich versuchte in den Gesprächen, zwei Bereiche familiärer Verantwortungen aufzugreifen, die nicht klar in einen geschlechtlichen Zuständigkeitsbereich fallen: die Erziehung sowie die Aufgabenhilfe der Kinder und das Einkaufen.

Das Einkaufen halten eigentlich alle jungen Männer für eine Verantwortung des eigenen Geschlechts. Es könne aber in gewissen Situationen vorkommen, dass die Männer ausser Stande seien, dies auszuführen. In diesem Fall beauftragen sie entweder die Kinder damit, oder, wenn etwas ganz dringend benötigt wird, die Frau geht selbst. Letzteres wird aber als sehr ungünstig empfunden, weil der Frau – gerade in der Nacht – etwas zustossen könnte. So halten sich in der Nacht in den Strassen der Altstadt keine Frauen auf, Kinder – sogar im Vorschulalter – hingegen schon, die einkaufen gehen oder spielen.

Am Tag hingegen herrscht auf den Märkten ein völlig anderes Bild vor: Frauen (als Käuferinnen) sind fast so stark vertreten wie Männer. Dennoch beharrten viele meiner Gesprächspartner darauf, dass es in ihrer Familie ganz sicher die Männer sind, die die Einkäufe erledigen. Da ich die Frauen ihrer Familien nicht kennen lernen konnte, war es mir unmöglich, ihre Ausführungen zu überprüfen. Die Erklärungen zeigen auf jeden Fall, dass der Markt nach wie vor ein Bereich ist, der normativ klar den Männern zugeordnet ist.

Im Hinblick auf den anderen nicht klar zugeordneten Zuständigkeitsbereich, die Erziehung und die Aufgabenhilfe der Kinder, ist es für die meisten jungen Männer in der Altstadt von Sana'a klar, dass die Kindererziehung Aufgabe der Frauen ist. Diese Aussage relativierten sie allerdings, wenn ich sie fragte, ob der Mann denn bei der Erziehung keine Verantwortung übernehme. Doch der Mann sei verantwortlich, aber erst wenn die Kinder grösser würden, über sieben Jahre alt, und vor allem trage er Verantwortung den Söhnen gegenüber. Er muss ihnen ein Vorbild sein, indem er sie in männerspezifische oder von ihnen dominierte Räume, wie *mafraḡ*⁴⁰, den Markt und die Moschee, einführt.

⁴⁰ *Mafraḡ* ist der Empfangsraum im obersten Stockwerk der Wohnhäuser, in dem jeweils die Qatrunen der Männer stattfinden. Zu Qatrunen siehe ausführlicher Kapitel 6. 2.

Der Mann muss hinsichtlich der Erziehung immer den Überblick behalten, damit er, wenn sich seine Frau nicht durchsetzen kann oder ihr Fehler unterlaufen, korrigierend eingreifen kann. Zudem ist der Mann innerhalb der Erziehung eher fürs Grobe zuständig: wenn Kinder der Mutter nicht gehorchen, fällt das Schlagen in den Aufgabenbereich des Vaters. Es herrsche im Jemen die Ansicht vor, dass das Ertragen von Schlägen aus einem Jungen erst einen Mann mache, erklärte mir ein Gesprächspartner.

Bei Einladungen in Privathäusern konnte ich beobachten, dass sich Männer sehr wohl um die Kinder kümmern. Sie spielen mit ihnen, zeigen ihnen aber auch klar Grenzen auf. Allerdings sind bei diesen Einladungen nie Frauen anwesend, so dass solche Situationen kein ‚normales‘ Familienleben darstellen.

Was jedoch auffällt, ist die grosse Zärtlichkeit, mit der viele Männer kleinen Kindern begegnen. Sie spielen mit ihnen, küssen sie, nehmen sie bei der Hand und tragen sie, zu Hause, aber auch in der Öffentlichkeit. Sind Paare mit kleinen Kindern unterwegs, trägt meistens der Mann das Kind. Doch junge Männer in der Altstadt von Sana'a erwähnen diese Aspekte nicht als Verantwortungen der Männer.

Die Zuständigkeit der Aufgabenhilfe der schulpflichtigen Kinder ist ebenfalls nicht klar einem Geschlecht zugeordnet. Es wird betont, dass es vorteilhaft ist, wenn eine Frau gebildet ist, weil sie so die Aufgabenhilfe übernehmen kann. Gerade unter diesem Aspekt messen junge Männer in der Altstadt von Sana'a der Bildung der Frau eine enorme Bedeutung zu.

4. 3. 4. Komplementarität der Geschlechter

Junge Männer in der Altstadt von Sana'a finden einerseits, dass die Arbeit der Frau und diejenige des Mannes gleichwertig seien, weil sie sich ergänzen. Dies wird gut mit dem Begriff der Komplementarität beschrieben (vgl. Moghadam 1993: 131). Innerhalb dieser Komplementarität der Geschlechter werden die Verantwortungen der Frauen und Männer im Sinn einer balancierten Reziprozität verstanden.

Andererseits findet sich die Ansicht, dass Männer der Familie gegenüber für alles verantwortlich sind. Dies hängt insbesondere damit zusammen, dass die Familien in Mehrgenerationen eingebunden leben, und zwar in derjenigen des Mannes. In dieser Konstellation trägt der Mann – nach der Ansicht meiner Gesprächspartner – für das reibungslose Zusammenleben mehr Verantwortung als die Frau. So sind es im Verständnis junger Männer in der Altstadt von Sana'a doch die Männer, die mehr Verantwortung tragen. So wird darauf verwiesen, dass es die Frauen im Jemen schön hätten, weil sie weniger Verantwortung tragen müssten⁴¹.

⁴¹ Diese Vorstellungen von Komplementarität der Geschlechter findet sich im Strassenbild wieder: Sind Paare unterwegs, gehen diese nebeneinander; sind Familien unterwegs, ist es oft der Mann, der der Familie vorausgeht, gefolgt von Frau und Kindern.

Dem Ideal der Komplementarität der Geschlechter liegt die Praxis der Geschlechtersegregation zu Grunde. Gerade dadurch, dass die Geschlechtersegregation geschlechtsspezifische Räume schafft, resultieren entsprechende Zuständigkeitsbereiche (Mernissi 1991: 153). Dies wird durch Aussagen, wie „der Mann ist draussen verantwortlich und die Frau fürs Haus“ unterstrichen. Auch in den Bereichen, in denen die Zuteilung nicht so klar ist, wird auf einer normativen Ebene an der Komplementarität der Geschlechter festgehalten und nur durch Nachfragen werden Einschränkungen gemacht.

Demnach wird jede dem Ideal der Komplementarität der Geschlechter entgegenlaufende Tätigkeit schnell als 'ayb' bewertet. Darunter fallen sowohl Tätigkeiten des Mannes in weiblichen Bereichen, wie Tätigkeiten der Frau in männlichen Bereichen. Sollte der Mann allenfalls in dem der Frau zugeordneten Bereich, dem Haus, eine Arbeit übernehmen, hat dies weniger grosses soziales Stigma zur Folge, weil die Tätigkeit unbemerkt von der Öffentlichkeit bleiben wird. Dennoch erwähnen die Männer in der Altstadt von Sana'a kaum aus freien Stücken, dass sie sich um die Kinder kümmern.

Die Arbeitstätigkeit der Frau in der Öffentlichkeit kann indessen eher wahrgenommen und somit als Schande bewertet werden. Sie ist ebenso eine Schande für den Mann und die Familie, weil die Berufstätigkeit der Frau impliziert, dass der Mann seine Versorgungsverpflichtung nicht ausübt. Arbeitet die Frau zudem mit Männern zusammen, kann dies schnell als 'ayb' bewertet werden, weil die Angst vor einem sexuell unmoralischen Verhalten hineinspielt. Dabei wird der Frau auf Grund der ihr zugesprochenen Fähigkeit, Aufruhr (*fitna*) zu bewirken, eher die Schuld für sexuell unmoralisches Verhalten gegeben (vgl. Kapitel 2. 2.). „Es ist nicht möglich, andere Männer zu kontrollieren, doch die eigenen Frauen kann man kontrollieren“, meinte ein Gesprächspartner. Ein anderer Gesprächspartner sagte mir, dass er Männer, wenn diese sich anderen Frauen gegenüber schlecht benehmen oder dumme Sprüche über Frauen machen, frage, ob sie möchten, dass man mit ihren Schwestern so umgehe. Dies führe jeweils dazu, dass diese sofort von ihrem Tun ablassen.

Die beiden Beispiele zeigen, dass die Männer die Kontrolle ihrer eigenen Sexualität stark vom Verhalten der Frauen abhängig machen. Demzufolge kontrollieren die Männer die Frauen ihrer Familien stark, um eine Schande für die Familie zu verhindern.

Der Begriff 'ayb' wird also oft im Zusammenhang mit sexuell unmoralischen Verhaltensweisen verwendet. Dabei beurteilen einige Männer jegliche Kontakte zwischen Männern und Frauen (ausserhalb des Familienkreises) als Schande, ausser wenn etwas Sachliches besprochen wird, zum Beispiel am Arbeitsplatz oder an der Universität.

Für andere hingegen ist eine Freundschaft zwischen Mann und Frau möglich, d. h. dass sie eine Beziehung eingehen, die aus gemeinsamen Spaziergängen und Restaurantbesuchen besteht. Für viele Männer kommen solche Freundinnen als Heiratspartnerinnen aber nicht in Frage, weil die Frau dadurch, dass sie mit einem Mann ausgeht, zeigt, dass sie dies mit je-

dem anderen gleichermaßen tun würde. Sprach ich Männern auf die Möglichkeit an, eine Frau zu heiraten, die sie selbst kennen lernen, hielten sie dies für praktisch unmöglich, weil es nicht üblich sei. Die wenigen Männer, die die Heirat einer Freundin als Möglichkeit in Betracht zogen, führten die gleichen Argumente wie die Elterngeneration ins Feld: nach dem Ursprung und der Statuszugehörigkeit der Familie sowie dem guten Charakter der Frau und der Familie. Die Liebe stellt allerdings kein Kriterium dar, denn die Liebe kommt in der Ehe sowieso nach zwei, drei Wochen, wie immer wieder beteuert wird.

Sexuelle Beziehungen vor der Heirat sind allerdings 'ayb. Während in religiöser Evaluation Sexualität vor der Ehe für Männer und Frauen gleichermaßen verboten (*harām*) ist, erfährt innerhalb der sozialen Evaluation sexuell unmoralisches Verhalten von Frauen eine grössere Kritik. Zwar wird unmoralisches Verhalten von Männern Frauen gegenüber auch als 'ayb bezeichnet, doch trägt der Mann – wie es ein Gesprächspartner ausdrückte – „seine Schande selbst, während eine Schande der Frau auch eine Schande für die ganze Familie bedeutet“ (vgl. vom Bruck 1993: 6).

Der Begriff der Ehre bleibt auch im Jemen – wie das Wikan (1984) für Saudi-Arabien und Oman beobachten konnte – implizit. Ich habe das arabische Wort für Ehre, *šaraf*, nur einmal gehört: Ich sass bei einem Gesprächspartner, der Inhaber eines Telefonzentrums ist, als zwei Frauen hereinkamen⁴², um zu telefonieren. Von diesen beiden trug die eine keinen Gesichtsschleier, die andere auch kein Kopftuch. Die Frau ohne Gesichtsschleier hatte mehrere Jahre in Europa gelebt. Sie erkundigte sich bei mir, was die Ehre der europäischen Männer sei. Ich wusste ihr nicht richtig zu antworten. Sie meinte dann, die Ehre (*šaraf*) der jemenitischen Männer sei die Jungfräulichkeit der Frauen. Die Aussage deckt sich also mit der Beobachtung Wikans (1984: 637).

Die Frauen sind somit letztlich die Garantinnen für das Fortbestehen des Ideals der vorehelichen Keuschheit, Geschlechtersegregation und Komplementarität der Geschlechter.

Die Bildung ist die Kraft, die dieses Ideal der Komplementarität am ehesten aufbrechen kann⁴³. Dies hängt einerseits damit zusammen, dass im Jemen die Universität geschlechtergemischt ist, was Kontakte zwischen den Geschlechtern ermöglicht, andererseits, weil Frauen durch die Ausbildung Wissen und Fertigkeiten erwerben können, die ihnen ein unabhängigeres Leben ermöglichen (vgl. Keller 2002; Moghadam 1993: 122ff.).

⁴² Dies waren – neben einer Nachbarin – die beiden einzigen jemenitischen Frauen, mit denen ich während der ganzen Feldforschung ins Gespräch kam.

⁴³ Für den Jemen hat sich die wirtschaftliche Entwicklung, die Veränderungen im Geschlechterverhältnis herbeiführen kann (vgl. Kapitel 2. 1.), als eher wirkungslos erwiesen: Wirtschaftliche Veränderungen bewirkte vor allem die Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien und in die Golfstaaten. Doch waren es in den zurückgebliebenen Familien die Männer der erweiterten Familie, die Entscheidungen für die allein stehenden Frauen trafen, währenddessen der Status der Frauen ohne Beeinträchtigung blieb (vgl. Mynthi 1984).

Junge Männer in der Altstadt von Sana'a schätzen die Bildung und insbesondere die Bildung für Frauen sehr und sehen darin eine der Errungenschaften des modernen Jemen. Allerdings erkennen sie den Vorteil vor allem darin, dass eine geschulte Frau ihre Verantwortungen als Mutter besser wahrnehmen wird. Damit werden Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen, die mehr in Richtung Parität tendieren, in Schranken gewiesen. Auch die Abstufung der für Frauen geeigneten und weniger geeigneten Berufe ist innerhalb dieser Logik zu verstehen: nur in den Bereichen, in denen die dem Ideal der Komplementarität der Geschlechter widersprechende Berufstätigkeit der Frau in einem den Frauen zugeschriebenen Raum oder in einem ihrer Muttertätigkeit nahen Berufsfeld stattfindet, ist diese allenfalls akzeptiert. Findet diese jedoch in von Männern dominierten Räumen statt, ist sie umstritten.

Erkundigte ich mich bei Männern nach ihren Verantwortungen, führten viele das Gespräch sofort auf diejenigen der Frauen⁴⁴. Während sie die männlichen Verantwortungen sachlich schilderten, ereiferten sich viele, wenn sie auf die weiblichen zu sprechen kamen. Sie bezogen sich auch auf den Koran und Zitate Mohammeds. Weiter gaben sie zum Teil Geschichten wieder, von denen sie erfahren hatten, wie beispielsweise Frauen von Männern belästigt wurden, was sie als Beweise dafür betrachteten, dass es für Frauen eben besser sei, zu Hause zu bleiben. Ähnlich emotional argumentieren sie nur hinsichtlich der Versorgungsverpflichtung ihren Eltern gegenüber: Auch hier wird Bezug auf Suren des Korans genommen und auf die Dekadenz Europas verwiesen, wo die Eltern einfach in Altersheime abgeschoben werden.

Obwohl die Verantwortungen der Männer ebenfalls religiöse Ursprünge haben und das jemenitische Familienrecht inklusive der Versorgungsverpflichtung des Ehemannes islamisches Recht ist, werden bei den Verantwortungen der Männer der Koran oder andere religiöse Quellen nicht in Betracht gezogen. Zur Illustration der Verantwortungen werden gelegentlich Sprichwörter oder Metaphern („der Mann ist für die Familie, was die Wirbelsäule für den Körper“; „der Mann ist wie der Kapitän eines Schiffes“) verwendet. Die Verantwortungen werden meistens als normal (*'ādī*) bezeichnet. Sprach ich meine Gesprächspartner darauf an, dass die Verantwortungen der Männer durch schlechte Rahmenbedingungen – wie die allgemein schlechte Wirtschaftslage verbunden mit hoher Arbeitslosigkeit oder die immer teurer werdenden Brautpreise – erschwert würden, meinten sie, es gäbe keinen Ausweg, und verwiesen auf die Vielzahl junger Männer, denen es ebenso erginge. Kritik am System oder eine Infragestellung ihrer Rolle bekam ich nie zu hören. Vielmehr wird die Situation als in eine Aura des Natürlichen und Unverrückbaren eingebettet verstanden. Es geht für einen Mann darum, sich diesen Herausforderungen zu stellen und sich zu bewähren.

⁴⁴ Dementsprechend ist in diesem Kapitel der Teil zu den Verantwortungen der Frauen bedeutend länger ausgefallen als derjenige zu den Männern.

Auf Grund dieser Tendenz, die Verantwortungen der Männer als natürliches Faktum zu betrachten, die weiblichen Verantwortungen hingegen zum Gradmesser der kulturellen Integrität und Kontinuität zu machen, fragte ich mich mehrfach, ob sich im Jemen der Mann so zu Natur wie die Frau zur Kultur verhält – als Umkehrung von Ortner (1974) wichtigem Ansatz der Gender-Studien. Doch sollte es in dieser Arbeit gerade darum gehen, Dichotomien zu überwinden⁴⁵. Erklären lässt sich diese nüchterne Schilderung der männlichen Verantwortungen mittels des Ansatzes von Bourdieu: Dieser postuliert, dass die männliche Herrschaft eben keiner Legitimation bedarf, weil es reicht, dass sich diese als Habitus, in Praktiken sowie in Form von Redensarten und Sprichwörtern in Diskursen ausdrücke (1998: 158ff.). Der Aspekt der Redensarten und der Sprichwörter ist im Jemen, wie oben gezeigt, gegeben. Der Aspekt des Habitus ist beispielsweise durch die Farbsymbolik der Kleider von Männern und Frauen bestimmt, da das Weiss der Männer mit Reinheit, das Schwarz der Frauen mit Gefahr konnotiert wird (vgl. Gingrich 2001: 233ff.).

Innerhalb der Praktiken ist die männliche Herrschaft aber umstrittener, weil die männliche Herrschaft Widerstände hat und nicht von allen Männern gleichermassen gelebt werden kann, im Sinne Kandiotys (1994: 199), dass die männliche Machtausübung auch innerhalb des männlichen Geschlechts Hierarchien schafft. Dies soll im Folgenden aufgezeigt werden.

4. 4. Lebensentwürfe verheirateter Männer

Tayyibs Lebensentwurf

Tayyib ist 27-jährig und seit sieben Jahren verheiratet. Er und seine Frau haben eine fünfjährige Tochter und erwarten das zweite Kind. Sie leben mit Tayyibs Eltern und seinen fünf- und vierzehnjährigen Brüdern zusammen, im Haus seines Vaters. Tayyib hat drei jüngere Schwestern, die in unmittelbarer Nachbarschaft verheiratet sind. Dort schaut Tayyib vorbei, wenn jene etwas Bestimmtes brauchen oder wenn es Probleme gibt. Er ist die erste Ansprechperson seiner Schwestern.

Als Tayyib 19-jährig war, fand bei ihm zu Hause einmal ein Treffen von Frauen statt, das er durch das Schlüsselloch beobachtete. Dort konnte er eine Frau sichten, die ihm besonders gefiel. Er teilte dann seiner Schwester mit, dass er diese heiraten wolle. Die Schwester erklärte ihm, dass es sich um eine Cousine väterlicherseits handle. Tayyib hatte diese als Kind gekannt, sie auch sehen dürfen, doch konnte er sie nicht wiedererkennen. Er war überrascht, dass sie eine so schöne Frau geworden war.

Die Familien nahmen bald darauf Heiratsverhandlungen auf. Es war Tayyibs Vater, der die Brautgabe bezahlte.

Tayyibs Vater war ursprünglich Inhaber eines Kassetten-, anschliessend eines Schmuckgeschäfts und eröffnete dann ein Reisebüro, das bis heute existiert. Vor zwei

⁴⁵ Interessant finde ich allerdings, dass die Dichotomie Natur vs. Kultur die einzige ist, die zur Beschreibung muslimischer Gesellschaften nie beigezogen wurde (vgl. Kapitel 2. 4.).

Jahren kaufte er ein Ladenlokal, in dem er Telefonzellen einrichten liess. Dort ist jetzt auch das Reisebüro untergebracht. Seit Tayyib sieben Jahre alt ist, arbeitet er für seinen Vater. Nach dem Abschluss der obligatorischen Schulzeit war es Tayyib nicht möglich, das Gymnasium zu besuchen, da sein Vater erwartete, dass er verstärkt für ihn arbeiten würde. Tayyib eignete sich im Selbststudium Englischkenntnisse an, die er im Kontakt mit den Touristen perfektionieren konnte.

Heute arbeitet Tayyib im Telefonzentrum, wobei er von einem Cousin und einem irakischen Flüchtling unterstützt wird, und organisiert Reisen für Touristen. Sein Vater ist manchmal als Fahrer für Touristen tätig, ansonsten arbeitet er nicht mehr. Tayyib gibt den ganzen Umsatz seinem Vater ab, der ihm dann einen monatlichen Lohn von 4000 Rial (~25 Dollar) ausbezahlt. Der Vater übernimmt seinerseits die Kosten für den Lebensunterhalt. Tayyib meint, dass die 4000 Rial bei weitem nicht ausreichen, so dass er begonnen hat, mit Manuskripten und Antiquitäten zu handeln – ein Geschäft, von dem seine Familie nichts weiss. Gelegentlich erhält Tayyib von Touristen Trinkgeld, wovon sein Vater auch 50% erwartet. Doch unterschlägt Tayyib manchmal dem Vater dessen Anteil.

Gerade weil Tayyib mit Ausländern arbeitet, wird er immer wieder von Freunden um Geld gebeten – Bitten, die er schlecht ausschlagen kann, denn als Muslim fühlt er sich verpflichtet, Bedürftigen zu helfen. Tayyib qatet an Nachmittagen oft mit Freunden. Manchmal qatet er mit solchen, die ihm Touristen vermitteln können. Immer häufiger empfindet Tayyib das Qaten aber als Zeit- und Geldverschwendung. Deshalb will er es in Zukunft nur noch mit guten Freunden praktizieren.

Tayyib bedauert, dass er auf Grund seiner verschiedenen Arbeiten nicht mehr Zeit mit seiner Frau und Tochter verbringen kann. In den sieben Ehejahren sind sie nur einmal in die Ferien gefahren. Sie essen nie zusammen, weil er am Abend spät nach Hause kommt und seine Frau am Mittag oft Besuch von Freundinnen hat. Tayyib ist froh, dass seine Frau als Schneiderin tätig ist und auf diese Weise dazuverdienen kann. Ihre Einnahmen verwendet sie für sich selbst und die Tochter. Tayyib verteidigt ihre Berufstätigkeit gegenüber seiner Familie, die findet, dass die Nähmaschine zu viel Strom braucht.

Im Januar stirbt Tayyibs Schwager, der sein patrilinearer Onkel ist. Tayyibs Frau lebt danach bei ihrer Familie, was normal ist, wenn ein Familienangehöriger stirbt. Doch eines Tages eröffnet sie Tayyib, dass sie nicht zu ihm zurückkehren wird, wenn er nicht gewisse Verhaltensweisen ändert. Insbesondere verlangt sie, dass er mehr Zeit mit ihr verbringt, mit ihr isst und Ausflüge unternimmt. Sie fordert auch ihr Gold, welches Tayyib ihr zurückgibt. Überhaupt empfindet er ihre Forderungen als gerechtfertigt, ist es auch sein Wunsch, mehr Zeit mit ihr zu verbringen.

Allerdings sieht er die Erfüllung ihrer Forderungen mit erheblichen Komplikationen verbunden: Grundsätzlich kann er wegen der Arbeit nur wenig Zeit mit ihr verbringen. So ist es ihm zum Beispiel nicht möglich, am Abend vor 21h nach Hause zu gehen, weil sein Vater erwartet, dass das Geschäft bis dann geöffnet ist. Und er benötigt mehr Geld, da sie ein zweites Kind erwarten. Mit dem zweiten Kind werden die Platzverhältnisse noch

knapper werden: Tayyib, seine Frau und die Tochter haben nur ein Zimmer. Tayyib freut sich zwar inzwischen auf das nächste Kind, doch ist er wegen der Geld- und Platzknappheit auch besorgt. Die Initiative für ein Kind ging eindeutig von seiner Frau aus, er hätte Vertrauen in sie gehabt...

Tayyib sucht dann das Gespräch mit seinem Vater, der für eine Lösung Hand bietet: Er erklärt sich bereit, ein zweites Geschäft zu mieten, in dem sie das Reisebüro unterbringen werden. Er ist ebenfalls einverstanden, im Telefonzentrum gelegentlich jemanden anzustellen, so dass sich Tayyib verstärkt dem Geschäft mit den Touristen widmen kann. So wird es ihm möglich sein, nur bis 20h zu arbeiten. Auf Tayyibs Initiative arbeitet der vierzehnjährige Bruder häufiger im Telefonzentrum. Schon früher half dieser im Geschäft aus, doch war die Zusammenarbeit nicht besonders erfolgreich, weil der Bruder Tayyibs Ratschläge oft nicht befolgte, indem er Kunden Kredite gewährte. Tayyib erklärt, dass sich sein Bruder seinen Anordnungen nur fügt, wenn er ihm Gewalt androht, doch will er darauf verzichten, weil er selbst von seinem Vater geschlagen wurde.

Da Tayyib die Lösung mit dem zweiten Geschäft finden kann und gewillt ist, mehr Zeit mit seiner Frau zu verbringen, kehrt diese – nach über einem Monat – zu ihm zurück. Tayyib erfährt aber, dass es oft zu Auseinandersetzungen zwischen seiner Frau und seiner Mutter kam, wobei seine Frau seine Mutter angeschrien hat. Er kann dies absolut nicht verstehen und erwartet von seiner Frau, dass sie dies in Zukunft unterlässt und dass Probleme ausdiskutiert werden. Für Tayyib ist seine Mutter die Person seiner Familie sei, die er mit Abstand am meisten liebt. Er will ihr alle Wünsche erfüllen, weil sie ihn neun Monate tragen musste, als sie mit ihm schwanger war. Er warnt deshalb seine Frau, dass er sie nie wieder sehen wolle, wenn sie seine Mutter nochmals anschreie.

Grundsätzlich erachtet er Diskussionen und gegenseitige Beratung (*šūra*) als eines der wichtigsten Prinzipien des Islam. Dies ist ihm auch in der Beziehung zu seiner Frau wichtig: Er verbleibt mit seiner Frau inzwischen so, dass sie ihm mitteilt, wenn sie das Haus verlassen will, damit er informiert ist. Er verbiete ihr aber nie, das Haus zu verlassen, er gebe ihr allenfalls einen Ratschlag, aber es sei ihre alleinige Entscheidung. Diese Praxis von Tayyib und seiner Frau stösst bei Tayyibs Vater auf Unverständnis. Der Vater versteht auch nicht, dass Tayyib manchmal zu Hause das Geschirr abwäscht.

Tayyibs Frau erwartet von Tayyib aber weiterhin, dass er mehr Geld verdient. Tayyib will deshalb mit seinem Vater ein Abkommen treffen, dass er bei Touristen, die er selbst anwirbt, fünfzehn Prozent des erzielten Gewinnes behalten kann. Tayyib und seine Frau haben beide den grossen Wunsch nach einem eigenen Haus. Deshalb überlegt sich Tayyib, ein paar Jahre nach Europa arbeiten zu gehen, um so das Haus finanzieren zu können. Tayyibs Frau ist damit einverstanden, sein Vater ebenfalls, doch fordert er die Hälfte des Lohnes, den Tayyib in Europa verdienen würde.

Doch einstweilen lebt Tayyib mit seiner Familie noch beim Vater, in der Ungewissheit, dass der Vater sie jederzeit auf die Strasse stellen kann, was Tayyib sehr belastet.

4. 4. 1. Zwischen Herkunfts- und eigener Kernfamilie

Tayyibs Situation ist dadurch bestimmt, dass er viel für seinen Vater arbeitet, dafür aber nur einen geringen Lohn erhält. Dies belastet ihn, weil er seine Kernfamilie nur ungenügend versorgen kann, was zu Spannungen mit seiner Frau führt. Obwohl Tayyib die ökonomische Situation als unbefriedigend, wenn nicht gar als ungerecht empfindet, würde er sich nie gegen seinen Vater auflehnen. Er fühlt sich verpflichtet, seine Eltern zu unterstützen und die generalisierte Reziprozität, die sie ihm erwiesen haben, zu erwidern.

Erst auf Druck seiner Frau sucht er stärker das Gespräch mit seinem Vater, um einige für seine Frau und ihn nicht mehr tragbare Zustände zu korrigieren. Er kann bei seinen Forderungen aber nicht zu weit gehen, weil er seinen Vater nicht beleidigen will und weil dieser ihn jederzeit auf die Strasse stellen könnte. Daran, dass er es als Erfolg wertet, am Abend eine Stunde weniger lang arbeiten zu müssen, zeigt sich, wie gering er seinen Spielraum einschätzt. Auch dass er nur 15% des Gewinns fordern will, und dies nur bei Touristen, die er selbst angeworben hat, deutet in die gleiche Richtung. Die Forderungen seiner Frau entsprechen dabei im grossen Ganzen seinen Wünschen. Dass er diese nicht vehementer durchzusetzen versucht, liegt also nicht daran, dass er mit diesen etwa nicht übereinstimmen würde, sondern dass er dem Respekt und der Macht seines Vaters untergeordnet ist. Den Forderungen seiner Frau kann er nur so weit entsprechen, wie er damit nicht seinen Vater provoziert.

Für seine Frau ist die Situation ein völlig andere: sie sieht sich in Bezug auf Tayyibs Eltern nicht zur Erwidern einer generalisierten Reziprozität verpflichtet. Ihr Interesse gilt der Beziehung zu Tayyib, von dem sie die Erfüllung einer balancierten Reziprozität erwartet, indem er ihr einen guten Lebensstandard ermöglicht. Dass er dazu nicht in der Lage ist, ist einer ihrer Hauptvorwürfe.

Dass Frauen ihre Männer für eine bestimmte Zeitspanne verlassen, scheint in vielen Familien vorzukommen. Oft liegt der Grund darin, dass der Mann nicht genug Geld verdient bzw. der Familie zur Verfügung stellt. So verwies ein anderer Gesprächspartner darauf, dass seine Frau noch nie zu ihren Eltern zurückgegangen sei, und ein weiterer erklärte, dass seine Frau ihn nur einmal verlassen habe, als er ihr während der Festtage keine neuen Kleider kaufen konnte.

Der andere Vorwurf von Tayyibs Frau, dass er zu wenig Zeit mit ihr verbringt, ist ebenfalls ein Hauptvorwurf an andere verheiratete Männer. Auf Grund dessen versucht Tayyib, weniger zu arbeiten. Er sieht ebenso ein, dass er durch das Qaten mit Freunden viel Zeit und Geld verschwendet, und will deshalb in Zukunft nur noch mit guten Freunden qaten. Allerdings erhält Tayyib durch Freunde, mit denen er qatet, oft Touristen vermittelt. Und dies kommt wiederum dem Geschäft und somit der Familie zugute. So ist es Tayyib letztlich gar nicht möglich, ganz aufs Qaten zu verzichten (siehe dazu ausführlicher Kapitel 6. 7.).

Tayyibs Situation ist weiter dadurch bestimmt, dass er patrilokal lebt. Dies verbindet ihn mit vielen ältesten Söhnen. Dies hängt nebst der Versorgungserwartung gegenüber den Eltern, die sich verstärkt an den ältesten Sohn richtet, damit zusammen, dass der Platz meist noch irgendwie ausreicht, dass der älteste Sohn zu Hause verheiratet sein kann. Dadurch ist es möglich, dass älteste Söhne relativ früh heiraten, weil nicht zusätzliche finanzielle Aufwendungen beim Kauf oder der Miete eines zusätzlichen Hauses nötig sind. Die Patrilokalität erleichtert Tayyib die Versorgungsverpflichtung und Sorge gegenüber den Eltern, die er auch wahrnehmen müsste und wollte, wenn sie getrennt lebten.

Ansonsten bringt die Patrilokalität in Tayyibs Fall mehr Nach- als Vorteile: Sie führt dazu, dass die ganze Familie über ein gemeinsames Haushaltsbudget verfügt, das vom Vater verwaltet wird. Tayyib anerkennt zwar, dass sein Vater alle Kosten des Lebensunterhaltes übernimmt. Indes sähe sich Tayyibs Vater im Falle einer Neolokalität eher verpflichtet, Tayyib einen angemessenen Lohn auszubezahlen, der diesem eine freiere Gestaltung der Lebensweise ermöglichen würde.

Die Platzknappheit ist eine weitere negative Auswirkung der Patrilokalität, was Tayyib und seine Frau dadurch lösen möchten, dass sie neolokal leben. Dies ist finanziell aber nur schwer zu bewerkstelligen.

Die Patrilokalität schränkt Tayyib und seine Frau nicht nur finanziell in der Freiheit ihrer Lebensgestaltung ein. Auch moralisch können die Familienmitglieder Kontrolle ausüben. So wird Tayyib von seinem Vater kritisiert, dass er seiner Frau zu viel Entscheidungsfreiheit lässt, da sie ihn nicht um Erlaubnis bitten muss, wenn sie das Haus verlassen will. Bei seinem Vater stösst weiter auf Unverständnis, dass sein Sohn gelegentlich abwäscht, also eine den Frauen zugeordnete Tätigkeit ausführt. Gleichermassen wird die Berufstätigkeit von Tayyibs Frau kritisiert. Tayyib verteidigt die Berufstätigkeit seiner Frau aber gegenüber seiner Familie und gesteht ihr weiterhin mehr Rechte zu, als sein Vater für angemessen erachtet. Dennoch beschränkt die Kontrolle in dieser patrilokalen Mehrgenerationenfamilie die Möglichkeit zu paritätischen Eheformen⁴⁶.

Auf Grund der Patrilokalität kann es erst zu den Problemen zwischen Tayyibs Frau und Mutter kommen. Hier hingegen bezieht Tayyib ganz klar Stellung gegen seine Frau, indem er ihr androht, dass er sie nie mehr sehen will, wenn sie seine Mutter wieder anschreien werde. Was er an ihr kritisiert und nicht akzeptieren kann, ist ihr fehlender Respekt (*ihtirām*) der Mutter gegenüber. Weil seine Mutter die Person seiner Familie ist, die er am meisten liebt, fühlt er sich ihr gegenüber zu totaler Loyalität und zur Erwidung der generalisierten Reziprozität verpflichtet.

⁴⁶ Bezeichnenderweise sind es in Kellers Untersuchung Ehepaare, die nur schwach in weitere familiäre Strukturen eingebunden sind, die paritätische Geschlechterverhältnisse leben (2002: 82).

In Bezug auf Tayyibs Mutter unterscheidet sich die Position von Tayyibs Frau deutlich von der Tayyibs: sie hat von ihren Schwiegereltern nichts erhalten, es geht für Tayyibs Frau also nicht darum, eine Reziprozität auszugleichen. Von ihr wird erwartet, dass sie ihre Schwiegermutter entlastet (vgl. Mernissi 1991: 143ff.; Foner 1984: 84). Es handelt sich dabei um eine Abgabe ihrerseits, für welche sie keine entsprechende Gegengabe erhält, erhalten hat oder erhalten wird (vgl. Elwert 1991: 167/8). Entsprechend kann ihr Respekt an Grenzen stossen.

Die unterschiedlichen Positionen von Tayyib und seiner Frau werden nicht zuletzt bezüglich des Kinderwunsches offenkundig: Das Interesse der Frau von Tayyib gilt vor allem der Kernfamilie, zu der auch Kinder gehören. Letztlich ist die Erziehung der Kinder ihr Beitrag zur balancierten Reziprozität. Für Tayyib hingegen ist die Mehrgenerationenfamilie ebenso wichtig, und auf Grund der ungünstigen finanziellen und Wohnsituation hätte er mit dem zweiten Kind lieber noch gewartet. Es erstaunt also nicht, dass die Frau die Initiative ergriff, indem sie wahrscheinlich das Verhütungsmittel absetzte.

Es kann festgehalten werden, dass Tayyib seine Frau gegenüber seiner Familie verteidigt, solange es um ihre Paarbeziehung geht. Kommt jedoch das Wohl der Mehrgenerationenfamilie ins Spiel, stellt er dies über die Anliegen seiner Frau. Allerdings stellt er die Interessen der Mehrgenerationenfamilie auch über seine eigenen, indem er seine Ansprüche dem Vater gegenüber nur sehr zaghaft vorbringt. Analog dazu nimmt er in Kauf, dass es der Kernfamilie ökonomisch weniger gut geht. Seiner Frau hingegen ist vor allem ihre Beziehung zu Tayyib wichtig, in der sie eine balancierte Reziprozität erwartet. Sie schuldet ihren Schwiegereltern keine generalisierte Reziprozität⁴⁷. Dadurch lassen sich die Eheprobleme der beiden (und anderer Ehepaare) erklären.

Interessant ist, dass Tayyibs Frau ihre Beziehung zu Tayyib und die Probleme zu ihrer Schwiegermutter erst thematisiert, als ihr Vater stirbt. Dies darf aber nicht als eine Schwäche verstanden werden; vielmehr hätten solche Bemühungen vorher gar keine Erfolgsaussichten gehabt, weil sich ihr Vater zu stark seinem Bruder gegenüber verpflichtet gefühlt hätte. So lange ihr Vater noch lebte, war ihre Situation der heutigen Situation Tayyibs sehr ähnlich: die starken familiären Bindungen schränken die Freiheit ein, eigene Ansprüche durchzusetzen und das Leben nach persönlichen Vorstellungen zu gestalten.

⁴⁷ Mir ist nicht bekannt (weder aus der Feldforschung noch aus der Literatur), wie stark sich Frauen zur Erwidung einer generalisierten Reziprozität ihren eigenen Eltern gegenüber verpflichtet fühlen. Vorstellbar ist eine solche Verpflichtung, da die Frauen zeitlebens ihrer ursprünglichen Abstammungslinie zugehörig bleiben und nach der Heirat, wenn möglich, Kontakte aufrechterhalten werden.

4. 4. 2. Das Senioritätsprinzip

Tayyibs Situation erfährt eine weitere Tragweite dadurch, dass er der älteste Sohn ist. Von ältesten Söhnen wird in der Regel erwartet, dass sie in die Fustapfen ihrer Väter treten und sich der Eltern annehmen. Daher werden sie so früh wie möglich in den Arbeitsprozess eingebunden, um zum Unterhalt der Familie beizutragen. Dies geschieht häufig auf Kosten der schulischen Bildung.

Wenn Väter selbstständig arbeiten, übernehmen fast immer die ältesten Söhne das Geschäft. Dabei sehen sie meistens nichts vom Gewinn, sondern geben diesen vollumfänglich den Vätern ab. Diese ziehen sich aber zum Zeitpunkt, zu dem ihre Söhne das Geschäft übernehmen oder sonst berufstätig werden, allmählich aus der Erwerbstätigkeit zurück.

Oft fühlen sich älteste Söhne, wie Tayyib, ihren Schwestern gegenüber stark verantwortlich und müssen die Einkäufe für die Familie erledigen. Letzteres können sie aber leicht an kleinere Brüder delegieren. Älteste Söhne genießen nämlich Privilegien gegenüber ihren kleineren Brüdern. So konnte ich in vielen Familien beobachten, wie ältere Brüder jüngeren Befehle erteilen können, selbst wenn der Altersunterschied nur ein Jahr beträgt, und beide erwachsen sind. Dieses Phänomen, dass der Altersunterschied Privilegien von Älteren gegenüber Jüngeren schafft, wird als ‚Senioritätsprinzip‘ bezeichnet (vgl. Foner 1984: 10).

Tayyib bildet dabei eine Ausnahme: Er bindet seinen um zehn Jahre jüngeren Bruder kaum in die Verantwortung ein. Obwohl dieser seine Ratschläge bei der Arbeit nicht befolgte und Kunden Kredite gewährte, die dann nie zurückbezahlt wurden, vollzog er keine Sanktionen gegen seinen Bruder, was ihm als Älteren zustehen würde, sondern sprach ihn von der Tätigkeit frei. Gerade weil Tayyib selbst von seinem Vater geschlagen wurde, was er als falsch empfindet, praktiziert er dies nicht.

Das Unterscheidungskriterium ‚Alter‘ führt dazu, dass die Befehle von Älteren bedingungslos ausgeführt werden und Ratschläge oder Bitten ebenso die gewünschte Handlung bei Jüngeren bewirken wie Befehle, weil bei diesen immer Respekt, wenn nicht Angst vor den Älteren vorhanden ist. Da Tayyib seinerseits nicht bereit ist, zumindest gelegentlich Sanktionen gegen seinen Bruder zu vollziehen, setzt sich dieser über Tayyibs Ratschläge hinweg.

Bei Tayyibs neuem Versuch, seinen Bruder stärker in die Pflicht zu nehmen, ist sein Vater mit dem Vorschlag sofort einverstanden. Für den Vater scheint diese Forderung absolut berechtigt – allerdings ist es Tayyib, der sie vorbringen muss oder ohnehin selbst durchzusetzen hat.

Aus einer Untersuchung zum Libanon geht hervor, dass in der Beziehung zwischen Brüdern und Schwestern Gewalt eine wichtige Rolle spielt und patriarchalische Situationen reproduziert (Joseph 1994: 55ff.). Ähnliches kann an Tayyibs Beispiel für die Beziehung zwischen Männern, innerhalb des Senioritätsprinzips, beobachtet werden. Die Gewalt der Männer innerhalb der Familien schafft Hierarchien, die kaum hinterfragt werden. Sie ist am stärksten

zwischen Vätern und Söhnen; eine der wenigen Verantwortungen der Männer bei der Erziehung der Kinder ist schliesslich, diese zu schlagen. Die Gewalt setzt sich normalerweise zwischen den Brüdern fort, worauf Tayyib aber verzichtet.

Die Vorrechte der Älteren haben ihre Wichtigkeit aber nicht nur zwischen Männern einer Familie, sondern auch in anderen Beziehungen: So ergreift Tayyib im Konflikt zwischen seiner Mutter und Frau für letztere Partei, weil sie älter ist und seine Frau, wenn sie ihre Schwiegermutter anschreit, die Vorrechte der Älteren klar missachtet. Auch der Versorgungsverpflichtung vieler junger Männer gegenüber der Herkunftsfamilie, verbunden mit einer möglichen Vernachlässigung der Kernfamilie, liegt das gleiche Prinzip zu Grunde. Das Senioritätsprinzip führt dazu, dass die Erwidern der generalisierten Reziprozität, die nach Sahlins (1974: 194) als freiwillig zu verstehen ist, im Kontext junger Männer in der Altstadt von Sana'a und ihren Eltern zu einer absoluten Pflicht wird.

Ob und wie das Senioritätsprinzip zwischengeschlechtlich wirkt, ist für mich – auf Grund des Mangels an teilnehmender Beobachtung – schwer zu beurteilen. Kurz ansprechen werde ich die Frage nochmals in Kapitel 4. 5. 3.

4. 5. Lebensentwürfe unverheirateter Männer

Gais' Lebensentwurf

Gais ist 24-jährig und wird in ein paar Monaten heiraten. Seine zukünftige Frau wurde von seiner Mutter und seiner Schwester ausgewählt. Gais' Schwester hat sie als schön, tüchtig und intelligent beschrieben. Doch Gais hat sie noch nie gesehen. Er wird sie erst in der Hochzeitsnacht kennen lernen.

Nachdem die beiden Frauen die zukünftige Frau von Gais ausgewählt hatten, liess Gais' Vater Informationen über die Familie einholen und konnte sich dabei versichern, dass diese respektvoll (*muhtarama*) ist. So kam es zur Heiratsentscheid. Bei der Verlobung, die vor knapp über einem Jahr stattfand, hat Gais' Vater die Hälfte der Brautgabe – 200'000 Rial (~1250 Dollar) – überreicht, und sie haben der zukünftigen Ehefrau von Gais eine Goldring schenken lassen. Die andere Hälfte der Brautgabe wird an der Hochzeit ausbezahlt werden.

Seit der Verlobung ist Gais mit den Heiratsvorbereitungen beschäftigt. Dabei arbeiten er und sein Vater eng zusammen, diskutieren ihre Ideen und das weitere Vorgehen.

Gais liess auf ihrem Wohnhaus zwei Stockwerke errichten, so dass genug Platz vorhanden ist, wenn seine Frau einziehen wird. Die Renovation hat 1'200'000 Rial gekostet. Da die Baubewilligung inkorrekt war, musste Gais für eine Woche ins Gefängnis. Mit einer Schwester hat er für seine Verlobte fünfzehn Röcke und Goldschmuck gekauft, den er ihr bei religiösen Festen aushändigen liess.

Im Weiteren organisiert er die Hochzeitsfeierlichkeiten: Er hat durch einen Freund das Lokal gemietet, in dem die Hochzeitsfeier stattfinden wird; er hat eine ‚Band‘, die traditio-

nelle jemenitische Tänze spielen wird, engagiert (ein Bandmitglied ist der Schwiegervater eines Freundes von Gais, der beim gleichen Metzger wie er Fleisch kauft); und er hat den *naššād* verpflichtet, der in der Strasse religiöse Lieder singen wird. Er ist Mieter ihres zweiten Hauses. All diese Freunde haben Gais Rabatte gewährt.

Gais hat vor acht Jahren, nach dem Abschluss der obligatorischen Schulzeit, das Geschäft von seinem Vater übernommen. Schon während der Schulzeit half er seinem Vater im Geschäft und erlernte so die Zubereitung von Hackfleischkügelchen. Heute wiederum sind es die beiden Brüder von Gais, vierzehn- und fünfzehnjährig, die ihn unterstützen. Sie übernehmen das Bedienen der Kunden, den Abwasch und das Einkaufen von Brot und Tomaten. Die Tomaten werden in der Garküche durch einen Fleischwolf gedreht, so dass sie als kalte Tomatensauce zu den Hackfleischkügelchen gegessen werden können. Auch erlernen sie von Gais die Zubereitung der Hackfleischkügelchen, so dass sie das Geschäft allein führen können, wenn Gais auf der Hochzeitsreise sein wird. Die Hochzeit wurde deshalb auf Juni festgesetzt, weil dann Schulferien sind. Den Salat, der mit den Hackfleischkügelchen gegessen wird, macht eine der Schwestern zu Hause. Mit der Garküche, in der sie Frühstück und Abendessen verkaufen, erwirtschaften sie einen täglichen Umsatz zwischen 5'000 und 10'000 Rial.

Gais hat sieben Geschwister, zwei Brüder und fünf Schwestern: Gais ist der älteste Sohn, eine Schwester ist älter. Die Schwester, die den Salat zubereitet, erhält pro Woche 1'000 Rial, die beiden Brüder bekommen ab und zu ein paar hundert Rial. Gais behält für sich täglich einige hundert Rial, den Rest tritt er seinem Vater ab. Gais erledigt die Einkäufe für seine Familie, insbesondere für seine Schwestern: wenn diese beispielsweise Freundinnen einladen, kauft er die von ihnen gewünschten Süßigkeiten.

Gerade weil sein Vater über sechzig und an Rheuma erkrankt ist, fühlt sich Gais verpflichtet, möglichst viel Verantwortung zu übernehmen.

Seine beiden ältesten Schwestern arbeiten ebenfalls: Eine als Krankenschwestern (sie macht auch den Salat) und eine als Stylistin. Die Krankenschwester verdient 8'000 Rial pro Monat. Beide Schwestern dürfen ihren Lohn für sich behalten, doch kaufen sie immer wieder Dinge für den Haushalt. Sie arbeiten aus Pflicht der Familie gegenüber, wie mir Gais erklärte. Die Schwestern übernehmen zudem zu Hause das Kochen, Putzen und das Waschen der Kleider, um die Mutter zu entlasten.

Bis zu seiner Heirat hat Gais noch viel zu erledigen: so ist das Haus innen noch nicht fertig ausgebaut, das Schlafzimmer muss noch eingerichtet werden, und der Rest der Brautgabe ist noch zu bezahlen. Er empfindet dies nicht als Belastung, sondern ist froh, wenn er wieder einem Schritt weitergekommen ist.

Gais freut sich umso mehr darauf, seine Frau kennen zu lernen, und vor allem auf den ersten Monat, weil er mit ihr eine Hochzeitsreise unternehmen wird. In den ersten zwei Wochen nach der Heirat kommt dann auch die Liebe. Gais will diese Zeit nutzen, um seine Frau und Familie gegenseitig bekannt zu machen, so dass sich seine Frau wohl fühlen wird, weil alle eine Familie sind. Es wird von grosser Bedeutung sein, dass beide Seiten verständnisvoll aufeinander zugehen werden und er den Überblick behalten wird. Er

will allen Gehör schenken, so dass er Entscheidungen fällen kann, mit denen alle zufrieden sein können. Weiter ist es ihm wichtig, alle gleich zu behandeln: so kann er sich nicht vorstellen, nur für seine Frau Dinge zu kaufen, für die anderen aber nichts. Für ihn ist klar, dass er seine Eltern immer unterstützen wird, weil er von seinem Vater alles gelernt hat und seine Mutter ihn während der Schwangerschaft tragen musste und sich immer um ihn gekümmert hat. So wird er seinen Eltern helfen, wenn sie alt und schwach werden, wie sie ihm geholfen haben, als er jung und schwach war.

Im Laufe des ersten gemeinsamen Monats wird er mit seiner Frau abstecken, wie sie ihr Leben organisieren wollen. So werden sie besprechen, wie viele Kinder sie möchten, wann sie das erste bekommen. Für Gais ist es nicht unbedingt wichtig, gleich nach der Heirat ein Kind zu haben, aber sein Vater erwartet dies schon. So denkt Gais, dass sie wahrscheinlich gleich ein Kind haben werden und dann fünf, sechs Jahre keines mehr. So könnten sie das Kind auch gut erziehen. Für ihn ist es nicht wichtig, ob es eine Junge oder ein Mädchen wird, denn alles, was von Gott kommt, ist gut.

Gais möchte, dass seine Frau zu Hause bleibt, um sich um die Kinder zu kümmern, wobei er sie tatkräftig unterstützen möchte. Er überlegt sich seinerseits, die Garküche aufzugeben, im Erdgeschoss ihres Wohnhauses ein Kleidergeschäft zu eröffnen, so dass er näher bei seiner Familie sein könnte. Es ist ihm aber klar, dass er viel Zeit getrennt von seiner Familie verbringen wird, weil er arbeiten und Einkäufe auf dem Markt tätigen muss. Sonst hat er Lust, wieder zu lernen, irgend etwas, vielleicht Englisch. Er kann sich auch vorstellen, dass seine Frau eine Schule besuchen oder arbeiten wird, aber dies alles wird er mit ihr im Monat nach der Hochzeit besprechen.

4. 5. 1. Ökonomische Heiratsvorbereitungen

Der Wunsch zu heiraten, ist zentral im Leben unverheirateter Männer in der Altstadt von Sana'a. Es ist das Ereignis, auf das die meisten ihrer Tätigkeiten ausgerichtet sind.

Dabei lassen sich mehrere Phasen und Ereignisse auf dem in der Regel langen Weg der Heiratsanbahnung und –verhandlungen ausmachen.

Zuerst muss vom jungen Mann oder der Familie der Wille zur Heirat bekundet werden. Gais erwähnte mir gegenüber nie, wer bei ihm das Thema aufbrachte. Dies ist letztlich nicht wichtig, weil klar ist, dass der Sohn heiraten will und die Familie ihn dabei unterstützt. Es ist dann die Mutter oder Schwester, die sich an Treffen von Frauen auf die Suche nach einer geeigneten Partnerin macht. Ist diese gefunden, obliegt es der ganzen Familie, Informationen über die Familie der ausgewählten Frau einzuholen. Wird nach der jungen Frau auch die Familie für respektvoll (*muhtarama*) befunden, wird ein einflussreicher Mann ausgeschiedt, um der anderen Familie das Interesse an der Heirat mitzuteilen. Der anderen Familie wird eine Bedenkzeit eingeräumt, in der sie sich eine Meinung bilden und Informationen über die Familie des jungen Mannes einholen kann (vgl. Keller 2002: 55-59).

Anschliessend folgt der offizielle Teil der Heiratsverhandlungen, der sich ausschliesslich unter Männern abspielt. Der junge Mann, der heiraten will, und Männer seiner Familie suchen dann das Haus der zukünftigen Braut auf, um ihrem *wālī*⁴⁸ den offiziellen Heiratsantrag zu überbringen. Das grundsätzliche Einverständnis des *wālī* wird vorausgesetzt, da der einflussreiche Mann Vorsorge getroffen hatte. Die Männer der beiden Familien verbringen den Nachmittag *qatend*, wobei die Formalitäten der Eheschliessung, wie Termine und finanzielle Transaktionen, geregelt werden. Dieser Anlass bildet sogleich die Verlobung der zukünftigen Ehepartner. Die Verlobung ist ein mündlicher Vertrag, aus dem sich beide Parteien ohne rechtliche Konsequenzen zurückziehen können. Manchmal – wie im Fall von Gais – wird dabei schon ein Teil der Brautgabe bezahlt (vgl. Keller 2002: 55-59).

Folgende finanziellen Leistungen hat der Bräutigam zu erbringen: Ein Teil der Brautgabe ist der Brautpreis (*mahr*) an die Braut. ‚*Mahr*‘ wird im Deutschen zum Teil mit ‚indirekter Mitgift‘ wiedergegeben, weil der Brautpreis Besitz der Gattin ist, als Äquivalent des ‚Nutzungsrechtes‘ des Körpers der Frau (Keller 2002: 91). Der *mahr* ermöglicht der Frau auch, sich in einer ungünstig verlaufenden Ehe frei zu kaufen (*hul'*) (Würth 2000: 103/4)⁴⁹. Verstösst indes ein Mann seine Gattin, kann diese den *mahr* behalten (Ottfried 2002: 34/5). Dieser garantiert der Frau so eine gewisse Sicherheit in der für sie ungünstig ausgestalteten Ehe, weil die Wahrscheinlichkeit einer Verstossung geschmälert wird und ihr die Möglichkeit eines Selbstloskaufes offen steht.

Der andere Teil der Brautgabe heisst *šarf*. Dies ist der Brautpreis für den Vater der Braut. *Šarf* ist im jemenitischen Familienrecht nicht vorgesehen, sondern Teil des Traditionsrechts. Normalerweise ist der *mahr* etwa doppelt so hoch wie der *šarf*, was aber von Ehe zu Ehe variieren kann⁵⁰. Auf Grund dieser zwei Aspekte verwende ich – wie dies Keller (2002: 92) vorschlägt – den neutraleren Begriff ‚Brautgabe‘⁵¹.

Je nachdem wird die Brautgabe ergänzt durch andere Leistungen, wie Kleider und Schmuck, wie im Fall von Gais. Die Form der Brautgabe und die Zahlungsmodalitäten werden jeweils zwischen den beiden beteiligten Familien ausgehandelt (vgl. Keller 2002: 91-105).

Der nächste Anlass – der oft mehrere Monate oder erst ein Jahr nach der Verlobung stattfindet – heisst *milka*⁵². *Milka* bedeutet ‚Besitz‘: bei dieser Gelegenheit wird der Hochzeitsvertrag

⁴⁸ Der *wālī* ist der Ehevormund der Frau, ihr nächster Blutsverwandter, also meist der Vater. Die Frau kann sich nicht selbst in die Ehe geben; dies muss durch den *wālī* geschehen (Würth 2000: 84/5).

⁴⁹ Neben dem Selbstloskauf kann sich eine Frau vor Gericht scheiden zu lassen (vgl. 4. 2. 2.).

⁵⁰ Keller berichtet gerade das Gegenteil: dass der *šarf* mindestens doppelt so hoch ist wie der *mahr* (2002: 96). Es stellt sich die Frage, ob die Frau ihren *mahr* auch selbst nutzen kann (vgl. Keller 2002: 91), was ihr *de jure* zustehen würde (Würth 2000: 95).

⁵¹ Leider habe ich es im Fall von Gais versäumt zu eruieren, wie die Brautgabe, die er bezahlte, sich in *mahr* und *šarf* aufteilte. Von den Gesprächspartnern wird generell von *mahr* gesprochen, wobei der *šarf* inbegriffen ist.

⁵² Offensichtlich wird der Anlass auch als ‚*aqd* (-Vertrag) bezeichnet. Diesen Begriff verwendet jedenfalls Keller (2002: 58).

vom Bräutigam und dem *wālī* der Braut unterschrieben, so dass die Braut in Besitz des Bräutigams übergeht. Dabei wird die Brautgabe vollständig bezahlt. Die *milka* ist ein geheimer Anlass, bei dem nur Männer der beiden Familien anwesend sind. Sie findet oft gleichzeitig mit dem dritten Anlass, der Hochzeit (*urs*), statt.

Die Hochzeit besteht aus zwei getrennten Festen, eines für die Frauen und eines für die Männer, die an unterschiedlichen Tagen vor sich gehen. Am Abend des Hochzeitsfests der Männer holt der Bräutigam seine Braut bei ihrer Familie ab, um sie zu sich nach Hause zu bringen. Es ist die erste Gelegenheit, bei der sie sich sehen, und dann gilt es, die Ehe durch die körperliche Vereinigung zu vollziehen, wodurch sie endgültig besiegelt wird (vgl. Keller 2002: 58/9).

Für junge Männer in der Altstadt von Sana'a stellen diese beschriebenen Anlässe Etappenziele auf dem weiten Weg in Richtung Heirat dar. Dieser Weg ist durch kontinuierliche ökonomische und organisatorische Vorbereitungen bestimmt.

Es ist ersichtlich, dass für Gais die Heiratsplanung mit der Hilfe in der Garküche seines Vaters begann, also schon während seiner Schulzeit. Spätestens als er das Geschäft allein führte, begannen die Sparanstrengungen hinsichtlich der Bezahlung der Brautgabe und der Hochzeitsfeierlichkeiten. Die Kosten für Brautgabe und Hochzeitsfeierlichkeiten belaufen sich im Jemen im Schnitt auf eine Million Rial (~6250 Dollar)⁵³.

Durch die Renovation des Hauses wurden für Gais die Kosten noch höher. Immerhin verdient er und seine Familie bei einem täglichen Umsatz von bis zu 10'000 Rial im Vergleich zu anderen Familien in der Altstadt von Sana'a sehr gut, und sie haben zudem ein zweites, vermietetes Haus. Durch die Renovation ist es Gais möglich, bei seinen Eltern zu leben, was ihm sehr wichtig ist, da er sie so immer unterstützen können. Er zieht dies einer neokalen Wohnlage vor, die sich im vermieteten Haus realisieren liesse. Es entspricht einer verbreiteten Praxis, dass der älteste Sohn in seiner Herkunftsfamilie lebt (vgl. 3. 3. 1.).

Unbestritten ist ebenso, dass der älteste Sohn zuerst heiratet, gefolgt vom zweitältesten usw. Es wird als Schande bezeichnet, wenn dieser Verlauf nicht eingehalten wird. Ich lernte nur eine Familie kennen, in der diese auf Seniorität basierende Reihenfolge unterbrochen wurde: In dieser Familie studierte ein Sohn, währenddessen sein jüngerer Bruder nur die obligatorische Schule abschloss und anschliessend arbeitete. Da er infolge seiner Arbeit finanziell besser gestellt war, wurde es ihm möglich, früher zu heiraten. Dabei handelte es sich um eine arme Familie, bei der der Vater die Söhne bezüglich der Heirat kaum unterstützen konnte. In anderen Familien wäre die Reihenfolge beibehalten worden, denn der Vater hätte die Kosten übernommen.

⁵³ Die Kosten sind also seit Kellers Feldforschung 1996 nochmals gestiegen (vgl. Keller 2002: 99).

Eine verbreitete Praxis, um Kosten zu sparen, ist jedoch die gemeinsame Heirat zweier oder mehrerer Brüder. Die Praxis des Tausches von Frauen, bei dem auf die Brautgabe verzichtet wird, ist allerdings verpönt (vgl. Keller 2002: 100).

In der Altstadt von Sana'a heisst es oft, dass die Väter die Heirat ihrer Söhne finanzieren. Diese Aussage muss aber stark relativiert werden: Zwar ist es im Beispiel von Gais der Vater, der die Brautgabe bezahlt, doch hat Gais während fast zehn Jahren seinen ganzen Verdienst dem Vater abgeliefert. Dieser Fall gleicht also dem von Tayyib (vgl. Kapitel 4. 4.).

Junge Männer hingegen, die nicht den ganzen Lohn aushändigen, bezahlen einen grösseren Anteil der Heiratskosten selbst. Es gibt jedoch Familien, in denen die Väter über ein grosses Vermögen verfügen, das sie auch in die Heiraten ihrer Söhne investieren. Unumstritten ist ferner, dass Zusammenarbeit zwischen Familienmitgliedern unerlässlich ist. So kommt es Gais und seinem Vater zugute, dass sie ein grosses Netz an Freunden haben, die ihnen Rabatte gewähren.

Unabhängig davon, wie ihre Heiraten finanziert werden, halten die meisten jungen Männer in der Altstadt von Sana'a daran fest, dass dies von ihren Vätern getätigt wird. Dies zeigt, dass die jungen Männer in der Altstadt von Sana'a die Heirat auf dem ‚Weg der Familie‘, in der sich die Verhandlungen zwischen den Vätern abspielen, guthessen. Dabei sind erneut die Vorrechte durch Seniorität klar ersichtlich.

Indem viele junge Männer ihren ganzen Verdienst oder einen grossen Teil davon den Eltern abgeben, unterstützen sie diese bereits und bekunden den Willen, diese Verantwortung auch in Zukunft wahrzunehmen.

4. 5. 2. Übernahme geschlechterspezifischer Rollen

Die Zeit vor der Heirat dient den jungen Männern zum Erlernen geschlechterspezifischer Tätigkeiten und der Übernahme geschlechterspezifischer Rollen. Dazu gehört bei Gais, wie bei allen anderen jungen Männern in der Altstadt von Sana'a, die Erwerbstätigkeit, die auch nach der Heirat konstant sein wird. Ein erwerbsloser Mann hat es schwer, eine Frau zu finden, selbst ein Mann aus einer reichen Familie, in der der Vater die ganze Brautgabe bezahlen kann. Jedenfalls lernte ich nie einen Erwerbslosen kennen, der gerade geheiratet hätte oder in Heiratsverhandlungen stand. Zudem erfuhr ich mehrmals, dass es für die Familien der Frauen eines der wichtigsten Kriterien für den zukünftigen Ehemann ist, dass dieser eine gute und sichere Arbeit hat.

Klar in den Zuständigkeitsbereich von Gais gehört das Erledigen der Einkäufe auf dem Markt: Gais verrichtet dabei auch Einkäufe für seine Schwestern. Obwohl diese arbeiten, also täglich das Haus verlassen, kaufen sie nicht selbst ein, umso weniger, wenn es zeitaufwändig ist. Von berufstätigen Frauen wird vielmehr erwartet, dass sie nach der Arbeit mög-

lichst schnell nach Hause gehen, weil es sich für Frauen nicht gehört, unkontrolliert und grundlos lange in der Öffentlichkeit zu verweilen⁵⁴.

Weiter erledigt Gais die Einkäufe für die Heirat und Hochzeit. Dabei wird er von einer Schwester begleitet – schliesslich kennt sie seine zukünftige Frau und weiss, was dieser (und Frauen allgemein) gefällt. Dabei ist das Einkaufen der Frau auf dem Markt unproblematisch, weil ihr Wissen gefragt ist und sie von einem Mann begleitet wird.

In Gais' Familie erledigen die Schwestern das Kochen, Putzen und Kleiderwaschen – also ebenfalls die geschlechterspezifische Arbeit. Da die Eltern alt sind, werden sie von ihren Kindern entlastet. Damit nehmen die Kinder die Verpflichtung zur Unterstützung wahr. Dadurch eignen sie sich Fähigkeiten an und nehmen Verantwortungen wahr, die sie später als Verheiratete auszuführen haben. Gerade weil die meisten Paare auf dem Weg der Familie heiraten und sich so vor der Hochzeit gar nicht kennen lernen, gibt es – zumindest anfänglich – kaum eine Alternative zur Übernahme einer traditionellen, komplementären Aufteilung der Verantwortungen. So erklärte mir ein verheirateter Gesprächspartner, als ich ihn fragte, wie er und seine Frau am Anfang ihrer Ehe wussten, wer welche Aufgabe ausführen solle, dass dies von den Herkunftsfamilien her klar gewesen sei.

Allerdings sagten mir einige Gesprächspartner, dass es möglich wäre, dass ihre Frau irgendwann arbeiten würde. Zuerst müssten sie aber abwarten und beobachten, ob die Frau zuverlässig sei. Auch Gais zieht in Betracht, dass seine Frau einmal lernen oder arbeiten werde, aber zuerst müssten sie sich kennen lernen und solche Fragen besprechen.

Joseph stellt für den Libanon und für patriarchalische Gesellschaften im Allgemeinen fest, dass die Beziehung zwischen Bruder und Schwester eine der wichtigsten (aber am wenigsten beachteten) Funktionen hinsichtlich der Reproduktion patriarchalischer Strukturen wahrnimmt. In diesen Beziehungen, die durch Liebe und Macht geprägt sind, lernen Männer, Frauen zu kontrollieren, und Frauen wiederum lernen, Männer zu lieben, die sie kontrollieren. Ein weiterer Aspekt des Verhältnisses ist, dass Männer ihren Schwestern gegenüber gewalttätig sein dürfen (1994: 55ff.). Wie stark dies im Jemen zutrifft, kann ich auf Grund der fehlenden Möglichkeit zur teilnehmenden Beobachtung nicht beurteilen.

Ich möchte aber – ergänzend zu Josephs Ansatz – betonen, dass die Beziehung zwischen Brüdern und Schwestern dazu dient, geschlechterspezifische Tätigkeiten zu erlernen, was eine Vorbereitung für den Status als Verheiratete/-r darstellt. Dass dabei (patriarchalische) Strukturen reproduziert werden, ist offensichtlich.

Interessant im Zusammenhang des Bruder-Schwester-Verhältnisses finde ich, dass mir zwei Gesprächspartner ungefragt berichteten, wie traurig sie waren und dass sie weinten, als ihre

⁵⁴ Diesen Hinweis verdanke ich Aurelia Thomas.

Schwestern heirateten und so ins Haus ihrer Männer gingen. So halten Brüder und Schwestern auch nach der Heirat Kontakte untereinander aufrecht, und die Brüder fühlen sich für die Schwestern verantwortlich.

Während in der ethnologischen Literatur zu Männern im muslimisch-arabischen Raum auf die traumatische Erfahrung der Trennung von der Mutter verwiesen wird (vgl. Kapitel 2. 3.), scheint mir, dass die Trennung von den Schwestern viel stärker ins Gewicht fällt. Diese vollzieht sich – im Gegensatz zum sukzessiven Ausschluss aus der Frauenwelt (vgl. Kapitel 4. 1. 1.) – abrupt und auch lokal, weil die Schwestern nach der Heirat mit Sicherheit im Haus des Gatten leben werden. Der Verlust der Schwester erfährt eine zusätzliche Brisanz dadurch, dass Männer sonst Frauen kontrollieren können, dieser Situation gegenüber aber völlig machtlos und ausgeliefert sind.

Die Übernahme geschlechterspezifischer Aufgaben und Rollen dient zumindest zu Beginn der Ehe einem geordneten Zusammenleben. Es bildet die Basis, auf der man sich finden kann, von der ausgehend die Aufgabenbereiche auch anders definiert werden können. Dies schwebt zumindest Gais so vor.

Ansonsten sieht Gais den Beginn seiner Ehe sowie das Zusammenleben mit seiner Frau und seiner Familie mit Schwierigkeiten verbunden. Familiäre Probleme, insbesondere zwischen Mutter und Ehefrau sind weit verbreitet (vgl. Kapitel 4. 4. 1.); dessen ist sich auch Gais bewusst und er versucht deshalb, dies zu verhindern. Er misst daher dem ersten Monat nach der Heirat grosse Bedeutung zu, weil er in dieser Zeit seine Frau mit seiner Familie bekannt machen wird und umgekehrt, um so eine neue Einheit zu schaffen.

Obwohl die Schwester und Mutter seine zukünftige Frau ausgewählt haben, fühlt er sich zuständig, seine Frau und seine Kernfamilie miteinander vertraut zu machen, so dass sich alle verstehen werden. Für den Fall, dass es Probleme geben sollte, versteht er sich als Problemlöser, was einer männlichen Verantwortung entspricht (vgl. Kapitel 4. 3. 1.).

Von den anderen Kritikpunkten, denen sich verheiratete Männer am meisten ausgesetzt sehen – Geldmangel und Kritik wegen seltenen Zuhauseesens (vgl. Kapitel 4. 4. 1.) –, antizipiert Gais den möglichen Einwand, dass er sich zu selten zu Hause aufhalte. Er überlegt sich, wie dies zu verhindern sei, z. B. indem er ein Geschäft im Wohnhaus eröffnet. Allerdings ist es für ihn unumgänglich, dass er häufig von zu Hause weg sein wird, weil seine Aufgaben eben gerade draussen stattfinden, auf dem Markt, beim Arbeiten und Geldverdienen. Die Problematik aber, dass er irgendwann zu wenig Geld haben könnte, um für seine Familie aufzukommen, erkennt Gais nicht. Dies mag damit zusammenhängen, dass Gais durch das eigene Geschäft und die patrilokale Wohnform gut abgesichert ist; vor allem aber können ihm die täglichen finanziellen Aufwendungen im Vergleich zu den Ausgaben für die Heirat nur unbedeutend erscheinen. Es erstaunt deshalb nicht, dass sich viele Männer hinsichtlich

einer möglichen Berufstätigkeit ihrer Frau kaum Gedanken machen: es erscheint ihnen selbstverständlich und unproblematisch, ihre Familie zu ernähren.

4. 5. 3. Höhere Verbindlichkeit der Seniorität als Geschlechterkomplementarität

Eine Besonderheit der Familie von Gais besteht darin, dass zwei seiner Schwestern arbeiten. Gais erzählte mir mehrmals stolz, dass seine Schwestern arbeiten. Da die beiden als Krankenschwester und als Stylistin Berufe ausüben, die für Frauen am ehesten akzeptabel sind, ist ihre Berufstätigkeit keine Schande (vgl. Kapitel 4. 3. 2.).

Interessant wäre es zu ergründen, ob Gais seiner Frau die Erlaubnis gäbe zu arbeiten, falls sie dies wirklich wünschte. Einerseits lässt die Tatsache, dass seine Schwestern berufstätig sind und er mit Stolz darüber berichtet, vermuten, dass dies seiner Frau ebenfalls möglich sein sollte; andererseits würde die Berufstätigkeit seiner Frau eventuell seine Qualitäten als Versorger in Frage stellen, was innerhalb der Kernfamilie seine Aufgabe wäre. Die Berufstätigkeit seiner Schwestern hingegen unterstützt ihn in der Versorgungsverpflichtung gegenüber seiner Herkunftsfamilie.

Gais erklärte mir die Berufstätigkeit seiner Schwestern als Pflicht gegenüber der Familie. Die Berufstätigkeit der Frau, die bisweilen als Schande empfunden wird, wird hier zum Gebot.

Für mich zeigt diese Argumentation, dass die Verpflichtungen innerhalb des Senioritätsprinzips, hier die Versorgungsverpflichtung der Kinder gegenüber den Eltern, in vielen Situationen eine grössere Verbindlichkeit erfahren können als die geschlechterspezifischen Verantwortungen. Die Versorgung der Eltern geschieht zwar, so weit wie möglich, durch die Übernahme geschlechterspezifischer Aufgaben. Indes können durchaus Arbeiten aus dem geschlechterkomplementären Bereich übernommen werden, um das höhere Ziel, die Unterstützung der Eltern, zu garantieren¹. So wurde im Zusammenhang mit der Sorge um die Eltern von Pflicht (*wāğib*), hingegen von Verantwortungen (*mas'ūliyyat*) des Mannes und der Frau gesprochen, worin die unterschiedliche Verbindlichkeit ersichtlich wird.

Die Bruder-Schwester-Beziehung (bzw. Ehemann-Ehefrau) schien mir oft weniger hierarchisch zu sein als beispielsweise die Beziehung zwischen Vater und Sohn². Allerdings konnte ich nicht beobachten, wie die Hilfeleistungen zwischen Brüdern und Schwestern oder zwischen Ehepartnern ausgehandelt werden, welchen Aspekt der Machtfaktor dabei spielt etc. Dennoch glaube ich in den Beziehungen zwischen Bruder und Schwester und zwischen Ehepartnern ein einigermaßen ausgeglichenes Tauschverhältnis, im Sinne einer balancierten Reziprozität, zu erkennen. Dies möchte ich nicht als absolute Feststellung formulieren. Man müsste insbesondere in Erfahrung bringen, ob Frauen in diesen Verbindungen auch

¹ Dabei kann es ebenfalls vorkommen, dass Männer Arbeiten übernehmen, die den Frauen zugeordnet sind (vgl. Kapitel 5. 3.).

² Zahlreiche kulturvergleichende Studien kamen zum Schluss, dass in vielen Gesellschaften die Ungleichheiten zwischen Alt und Jung grösser sind als diejenige zwischen Männern und Frauen. Allerdings sind diese beiden Formen von Ungleichheit oft miteinander verknüpft (vgl. Foner 1984: 251ff.).

eine balancierte Reziprozität wahrnehmen. Ob in diesem Tauschverhältnis eine balancierte Reziprozität erkannt wird, hängt davon ab, welche (Tausch-)Werte als wichtig betrachtet werden. So kommt es zwar in vielen Familien vor, dass junge Männer ihre Kleider von ihren Schwestern waschen lassen. Ich konnte auf der anderen Seite beobachten, dass junge Männer sehr oft Besorgungen für ihre Schwestern tätigen. Meine Gesprächspartner betonten zum einen die Gleichwertigkeit der Tauschwerte, manchmal verwiesen sie aber darauf, dass die Aufgaben des Mannes wichtiger seien (vgl. Kapitel 4. 3. 1.).

Dafür konnte ich beobachten, dass junge Männer in der Altstadt von Sana'a älteren Brüdern, aber vor allem ihren Vätern alle Wünsche erfüllen, dass sie ihnen also eine Abgabe leisten (vgl. Elwert 1991: 167). Jedenfalls konnte ich keine entsprechende Gegenleistung ausmachen. Die jungen Männer argumentierten dabei primär im Sinne der Erwidering einer generalisierten Reziprozität, indem sie, wie Gais, darauf hinweisen, dass sie ihren Eltern helfen wollen, wenn diese alt und schwach werden, weil sie ihm geholfen haben, als sie jung und schwach waren. In Bezug auf ihre Väter (und manchmal auch Brüder) erkennen junge Männer in der Altstadt von Sana'a zusätzlich eine balancierte Reziprozität, weil ihnen die Väter – als Gegenleistung für den erbrachten Gehorsam und die geleistete Hilfe – Arbeitsstellen finden.

Im nächsten Kapitel soll deshalb untersucht werden, inwiefern Väter wirklich für ihre Söhne Arbeit finden, um damit zu beantworten, ob die Idee der balancierten Reziprozität zwischen Vater und Sohn der Realität entspricht.

5. Die Bedeutung der Arbeit

Tawfiqs Lebensentwurf

Tawfiq ist 24-jährig und möchte bald heiraten. Als er seinem Vater diesen Wunsch letztthin erneut eröffnete, meinte dieser, dann müsse er zuerst eine Arbeit (*šugl*) finden. Tawfiq ist seit eineinhalb Jahren erwerbslos. Vorher arbeitete er bei einem Cousin in einem Geschäft für landwirtschaftliche Produkte. Diese Arbeit war anstrengend und schlecht bezahlt, so dass Tawfiq sie aufgab, um sich besser auf sein Studium konzentrieren zu können. Seither sucht er nach einer neuen Anstellung. Die Tatsache, dass er sein Studium der Volkswirtschaft in einem halben Jahr abschliessen wird, und eben der Heiratswunsch bewirken, dass er noch intensiver nach einer Arbeit (*šugl*) sucht.

Es ist indes nicht so, dass Tawfiq zurzeit untätig wäre: Er lernt viel für die Abschlussprüfungen, und dies, obwohl er sein Studium nicht besonders interessant findet. Den Ausschlag für die Studienwahl gab, dass er danach mit guten Berufschancen rechnet. Praktisch am Wirtschaftsstudium ist, dass der Besuch der Vorlesungen nicht obligatorisch ist. So lernt Tawfiq meistens zu Hause, oft alleine, manchmal mit Freunden. Er kann das Studium flexibel gestalten und hat Zeit für andere Tätigkeiten.

Neben dem Studium übernimmt Tawfiq viele Arbeiten (*amal*) für die Familie (*li l-bayt*): So verrichtet er Einkäufe, bezahlt Rechnungen, begleitet seinen Vater, wenn dieser etwas zu erledigen hat etc. Sehr oft ist er für seine vier Jahre ältere Schwester unterwegs. Diese ist verwitwet, seit ihr Mann im Bürgerkrieg 1995 ums Leben gekommen ist. Seither lebt sie wieder zu Hause. Sie kümmert sich einerseits mit den anderen Frauen der Familie um den Haushalt, wäscht insbesondere Tawfiqs Kleider und putzt sein Zimmer. Andererseits hat sie ihr Medizinstudium wieder aufgenommen. Ihr Mann hatte ihr das Studium nicht erlaubt, doch ihr Vater motivierte sie, das Studium fortzusetzen. Es ist aber nicht vorgesehen, dass sie nach Studienabschluss arbeiten wird. Sie hat drei Kinder; von diesen hat die zwölfjährige Tochter ein missgebildetes Bein, weshalb sie nicht gehen kann.

Sie stehen in Kontakt mit einem von Deutschen finanzierten Spital und hoffen, dass sie nach Deutschland gehen können, um eine Operation vornehmen zu lassen (was ihnen in Aussicht gestellt wurde). Während Tawfiq mit seiner Schwester und deren Tochter mehrmals für medizinische Abklärungen ins Spital geht, begibt sich Tawfiq später während Wochen allein dorthin, um mit dem Arzt die Formalitäten zu regeln. Allerdings ist dieser nie auffindbar, so dass das Vorhaben erfolglos bleibt.

Neben dieser Schwester hat Tawfiq zwei ältere Brüder (der älteste ist verheiratet, der zweitälteste wird bald heiraten) und einen jüngeren Bruder, einen jüngeren Halbbruder (sein Vater heiratete nochmals, als seine erste Frau starb) sowie zwei Schwestern, die verheiratet sind, aber in unmittelbarer Nachbarschaft leben. Für diese beiden tätigt Tawfiq Besorgungen, weil ihre Männer, da sie viel arbeiten, kaum Zeit dazu haben.

Sein Vater ist über siebzig Jahre alt und pensioniert. Er arbeitete früher im Telekommunikationsministerium und bezieht daher jetzt eine Rente. Tawfiqs ältere Brüder arbeiten beide, der älteste beim Militär und als selbstständiger TV- und Radiomechaniker, der zweitälteste ist Lehrer. Gerade weil seine beiden älteren Brüder arbeiten und sein Vater alt ist,

belastet es Tawfiq, dass er keine Arbeit (*šugl*) hat. Sein Vater vertritt die Meinung, er habe seine Söhne lange genug unterstützt, jetzt sei es an ihnen, ihn zu unterstützen. Umso mehr stört es Tawfiq, dass er seinen Vater oft um Geld bitten muss. Tawfiq empfindet es als absolut normal, dass er jegliche Arbeiten (*'amal*) für das Haus und die Familie erledigt, um zumindest einen gewissen Beitrag zu leisten. Er tut dies aus Respekt (*ihtirām*) dem Vater gegenüber. Momentan verdient Tawfiq nur Geld, indem er ab und zu Freunden beim Kauf oder Verkauf von Autos oder Handys oder beim Mieten und Vermieten von Wohnungen behilflich ist, wofür er jeweils eine Provision (*'umūla*) erhält.

Eine weitere Tätigkeit (*'amal*), die viel Zeit in Anspruch nimmt, ist die Stellensuche (*baḥṭ 'an šugl*): Bezüglich seiner neuen Stelle ist für Tawfiq klar, dass er für die Regierung (*li l-ḥukūma*) arbeiten möchte, in der Administration also, weil dies eine sichere Arbeit ist (*šugl maḍmūn*). So sucht er gleichzeitig nach einer Stelle im Sport- sowie im Telekommunikationsministerium, im statistischen Amt und vor allem bei der Stelle für ausländische Investoren. Letztere ist besonders interessant, weil es sich um eine Regierungsstelle handelt, die einen guten Lohn garantiert. Tawfiq interessiert sich für Arbeit in diesen Ministerien, weil sein Vater und dessen Bruder dort Freunde haben, wodurch er die Erfolgsaussichten für grösser hält.

Bereits vor einem halben Jahr hat Tawfiq bei der Stelle für ausländische Investoren seinen Lebenslauf eingereicht, ging anschliessend mehrfach dorthin, um mit den Zuständigen ins Gespräch zu kommen. Ich begleite Tawfiq bei seinem neuen Versuch, dort eine Stelle zu finden. Dabei weiss Tawfiq gleich, an wen er sich wenden muss:

Er geht direkt zum Sekretär des Direktors, weil dieser ein ‚Freund‘ von ihm ist. Dieser kann sich zuerst nicht an Tawfiq erinnern, doch ruft ihm Tawfiq in Erinnerung, dass er vor einem halben Jahr hier war und dass sie dann zusammen Qat kauten. So entsinnt er sich an Tawfiq. Dieser ‚Freund‘ hatte Tawfiq damals ein Treffen mit dem Direktor ermöglicht. Tawfiq erkundigt sich jetzt erneut nach dem Direktor. Dieser sei momentan in einer Sitzung, Tawfiq solle eine Woche später wieder kommen, so die Antwort seines ‚Freundes‘.

Ein bisschen enttäuscht geht Tawfiq im Gebäude umher, um den Personalverantwortlichen zu finden. Er findet ihn, und dieser bestätigt ihm, dass er noch immer in Besitz seines Dossiers sei. Während dieses Besuchs wird Tawfiq von einem Freund begleitet, der auch auf Arbeit bei der Stelle für ausländische Investoren hofft. Deshalb sucht er im ganzen Gebäude, in allen Büros, ob nicht zufälligerweise jemand dort arbeitet, den er aus der Altstadt kennt. Doch das ist nicht der Fall.

In diesen Tagen sucht Tawfiq wieder das Spital auf. Er will den Spitaldirektor treffen, damit dieser den Arzt, der seine Nichte behandelt, anhält, in der Angelegenheit schneller voranzuschreiten. Den Spitaldirektor kennt er persönlich, weil er mit einer seiner Cousinen (*bint al-ḥāla*) verheiratet ist. Er will den Spitaldirektor aber noch aus einem anderen Grund treffen: Tawfiq hat nämlich durch seine Cousine erfahren, dass der Spitaldirektor ein guter Freund des Direktors der Stelle für ausländische Investoren ist. Er möchte deshalb, dass der Spitaldirektor ihm ein Empfehlungsschreiben ausstellt. Diesen Wunsch erfüllt ihm dieser tatsächlich.

Tawfiqs Vater und Onkel kennen den Direktor der Stelle für ausländische Investoren aus ihrer Kindheit, weil dieser ein Nachbar war. Schon vor einem halben Jahr hatte der Direktor Tawfiq versichert, dass er seine Familie (*al-bayf*) schätze. Tawfiqs Onkel ist Direktor des Telekommunikationsministeriums, in dem auch Tawfiqs Vater arbeitete. Tawfiq selbst arbeitete einmal für ein paar Monate dort, doch war sein Lohn sehr gering, und die versprochene Lohnerhöhung erhielt er nie, weshalb er kündigte. Damals war Tawfiq sehr enttäuscht von seinem Onkel, weil dieser sich nicht für ihn einsetzte.

Dennoch hofft er nun auf dessen Hilfe: Weil sein Vater und sein Onkel den Direktor kennen, entschliesst sich Tawfiq, mit den beiden zum Treffen zu gehen. Und auch das Empfehlungsschreiben des Spitaldirektors nimmt er mit. Beim ersten Versuch ist der Direktor allerdings nicht anwesend. Am Tag darauf wird das Gespräch möglich. Dieses verläuft erfolgreich: Der Direktor erklärt sich grundsätzlich bereit, für Tawfiq eine Stelle zu schaffen. Er bekundet diese Bereitschaft in einem Brief, den er Tawfiq übergibt. Es liegt nun an Tawfiq, mit diesem Brief ins Finanzministerium zu gehen, um sich bestätigen zu lassen, dass die notwendigen finanziellen Mittel vorhanden sind. Sobald er diese Zusicherung hat, kann er beginnen, in der Stelle für ausländische Investoren zu arbeiten.

Ein Freund, der ebenfalls auf Stellensuche in Ministerien ist, nennt Tawfiq einen Mann, der Angestellter beim Finanzministerium ist. Dieser hätte schon vielen geholfen...

Tawfiq nimmt in der Folge mit diesem Kontakt auf, und sie verabreden sich. Sie finden heraus, dass sie beide im gleichen Haus, in dem jemand gestorben ist, qaten werden, weil sei beide Freunde jener Familie sind. Dieser ‚Freund‘ teilt Tawfiq beim gemeinsamen Treffen mit, dass er über einen Direktor im Finanzministerium versuchen könne, die Bewilligung der Stelle zu erreichen. Dieser Vermittler (*wasāfa*) will für den Dienst (*hidma*) aber 50'000 Rial als Bezahlung bekommen. Sie verbleiben so, dass Tawfiq ihm den Betrag überreichen wird. Dazu werden sie in einem Vertrag die Konditionen festhalten, die beide Seiten erfüllen müssen, so dass Tawfiq das Geld zurückfordern könnte, wenn sein ‚Freund‘ die Bedingungen nicht erfüllen sollte.

Da Tawfiq selbst die 50'000 Rial nicht hat, muss er Freunde und Mitglieder seiner Familie fragen, ob sie ihm Geld ausleihen würden. Seine Schwester (diejenige mit der kranken Tochter) und ein Cousin leihen ihm Geld aus. Das genügt allerdings noch nicht. Er muss also noch bei Freunden nachfragen: Seine besten Freunde will er nicht darum bitten, weil jene sich berechtigt fühlen würden, ihn zu fragen, wozu er das Geld brauche. Doch möchte er die Idee möglichst geheim halten. Aus diesem Grund zieht er es vor, weniger gute Freunde zu bitten, die ihm das Geld geben werden, ohne Genaueres wissen zu wollen. Ausserdem hat Tawfiq selbst Freunden Geld ausgeliehen, das er nun zurückfordert.

Er erhofft sich, den Vermittler im Finanzministerium bezahlen zu können, um eine sichere und gut bezahlte Stelle zu bekommen.

5. 1. Verschiedene Formen von Arbeit

Wie in Kapitel 4. 1. 2. aufgezeigt, macht die Arbeitstätigkeit einen wichtigen Teil der männlichen Identität aus. Entsprechend wichtig ist es für junge Männer in der Altstadt von Sana'a,

dass sie irgendeiner Form von Arbeit nachgehen. Arbeit ist dabei ein weites Feld, das im jemenitischen Alltag durch verschiedene Begriffe unterteilt wird. Die wichtigsten Formen von Arbeit (*'amal*, *'umūla* und *šūġ*) lassen sich anhand von Tawfiqs Beispiel gut aufzeigen.

'Amal

Das Verb *'amala* heisst primär ‚machen‘, aber auch ‚erledigen‘ und eben ‚arbeiten‘. So besteht Tawfiqs *'amal* darin, dass er Einkäufe für die Familie erledigt, seine Schwester und deren Tochter ins Spital begleitet, Rechnungen bezahlt etc. Gerade weil Tawfiq keine feste Anstellung hat, ist es nahe liegend und in seinem Verständnis selbstverständlich, dass er diese Arbeiten erledigt. Weil seine älteren Brüder alle einer Erwerbsarbeit nachgehen und auf diese Weise zum Lebensunterhalt der Familie beitragen, versucht er, dies zu kompensieren, indem er möglichst viel *'amal* übernimmt. Seine Tätigkeiten bleiben aber nicht auf die Kernfamilie beschränkt. Da seine Schwäger viel arbeiten, erledigt er ebenfalls Arbeiten für seine Schwestern, die eigentlich deren Männern erledigen müssten.

In vielen Familien ist es so, dass gerade Erwerbslose *'amal* übernehmen. Sind alle erwerbstätig, wird vom ältesten Sohn erwartet, dass er *'amal* ausführt, wobei er diese Arbeiten oder Teile davon oft an jüngere Brüder delegiert.

Als *'amal* werden auch ‚Jobs‘ bezeichnet, die man gelegentlich verrichtet und bei denen man einen kleinen Lohn erhält.

Es gibt eine Tendenz unter jungen Männern in der Altstadt von Sana'a, möglichst viele Tätigkeiten als *'amal* zu bezeichnen. Wenn Tawfiq auf Stellensuche ist, bezeichnet er dies als *'amal*, und auch der Freund, der ihn auf die Stelle für ausländische Investoren begleitet, würde seine Aktivität als *'amal* bezeichnen. Der Begriff erfährt dadurch eine beliebige Verwendbarkeit.

Junge Männer in der Altstadt sind oft interessiert oder neugierig, was ihre Freunde machen. Gerade wenn sie diese lange – d. h. länger als einen Tag – nicht gesehen haben, lautet eine häufige Frage: „*Wa ayna ant?*“, „wo warst du?“. Will man diese Frage nicht beantworten, ist eine geläufige Antwort: „*kāna 'indī 'amal*“, was dann so viel heisst wie: „ich hatte etwas zu erledigen“. Es gilt als unhöflich, weitere Fragen zu stellen. Mit der Antwort signalisiert man, dass man darüber nicht sprechen möchte. Hat man Angst, dass der andere dennoch weiterfragen könnte, bietet sich an zu sagen: „*kāna 'indī 'amal li l-bayt*“ („ich hatte etwas für die Familie zu erledigen“). Da man also einer Beschäftigung nachging, die im Zusammenhang mit der Familie steht, die bekanntlich ein Tabubereich ist (vgl. Kapitel 4. 2. 1.), sind unerwünschte Fragen auf diese Weise endgültig vermeidbar. Antwortet man der anderen Person aber, was man gemacht hat, sieht man sich schnell mit zusätzlichen Fragen konfrontiert, warum man das gemacht hat, mit wem, wer dies genau sei etc. Die Formulierung „*'indī 'amal*“,

„ich habe etwas zu tun“, kann auch verwendet werden, um Einladungen elegant abzulehnen. Dies wird akzeptiert, weil der andere einer Arbeit nachgeht, was sich für einen Mann gehört. Obwohl für den Begriff ‚amal‘ beliebige Einsatzmöglichkeiten charakteristisch sind, ist es gerade für erwerbslose Männer wichtig, durch das Übernehmen von ‚amal‘ ihre Familie zu entlasten und so in die Verantwortungen gegenüber der Familie eingebunden zu sein.

‘Umūla

‚Umūla‘ bedeutet so viel wie ‚Provision‘. Es handelt sich also nicht wirklich um eine Arbeitstätigkeit. Allerdings hat das Wort die gleichen Wurzelkonsonanten wie ‚amal‘. Daher ist ‚umūla‘ im Verständnis von Jemeniten die finanzielle Entschädigung für aufgewendete Zeit und geleistete Arbeit.

Eine ‚umūla bekommt derjenige ausbezahlt, der einem anderen bei einer grösseren Anschaffung (wie Haus, Auto, Handy) behilflich ist: Will zum Beispiel jemand ein Auto kaufen, wird er seine Freunde darüber informieren. Diese werden dann versuchen, in Erfahrung zu bringen, wer ein Auto verkaufen will. Gelingt es einer Person, einen Käufer und Verkäufer zusammenzubringen, und die beiden einigen sich, steht der vermittelnden Person (*wasāʿa*) von beiden Seiten je 5% des Kaufpreises zu.

Auch sonst bieten sich viele Gelegenheiten, durch Freunde etwas zu verdienen. Gerade Personen, die in der Administration tätig sind, lassen sich für Dienste (*hidmāt*), die sie für Freunde ausführen, speziell bezahlen. So muss Tawfiq beispielsweise seinen Freund im Finanzministerium schon im Voraus massiv für den Dienst, den er ihm vielleicht erweisen wird, bezahlen. Diese Praxis grenzt an Korruption (*rišwa*), würde aber von Jemeniten, zumindest wenn sie persönlich diesen Dienst in Anspruch nehmen, nie als das bezeichnet, weil es nur darum geht, legitime Ansprüche zu beschleunigen⁵⁷.

Ein grosses Netz an Freunden ermöglicht es also, für Dienste und Vermittlertätigkeiten, verschiedene Kanäle nutzend, Geld einzunehmen. Für Erwerbslose ist dies häufig die einzige Möglichkeit, etwas zu verdienen. Für Erwerbstätige sind es eine willkommene Gelegenheiten, ihre oft geringen Löhne aufzubessern.

Šuǧl

Mit *šūǧl* ist die Erwerbstätigkeit gemeint, im familieneigenen Betrieb, in der Administration oder bei einer Firma. Diese Erwerbstätigkeit ist mit einem Lohn, einem sicheren Einkommen

⁵⁷ Es ist unter Freunden aber grundsätzlich angesehen, persönliche Dienste anzubieten. So lautet eine häufige Verabschiedung: „*Ayy hidma lak?*“ („Kann ich dir einen Dienst erweisen“). Dem entgegnet die andere Person jeweils mit „*šukran*“ („danke“), ohne weitere Wünsche anzubringen.

verbunden. Erst dieses sichere Einkommen ermöglicht es jungen Männern, ihre Familien finanziell zu unterstützen und ihre eigenen Pläne, wie die Heirat, zu verwirklichen. Arbeit im Sinne von *šugl* ist das, was sie anstreben.

Solange junge Männer keiner Erwerbsarbeit nachgehen, übernehmen sie durch *'amal* Verantwortung für die Familie oder verdienen sich *'umūla*. Dies kann durch eigene Initiative oder auf Druck der Familie hin geschehen. Diese Tätigkeiten können aber nur ein Provisorium vor oder eine Ergänzung zur Erwerbstätigkeit sein. Denn nur die Erwerbstätigkeit ermöglicht es, die Verantwortungen für die Familie umfassend und kontinuierlich wahrzunehmen.

5. 2. Verschiedene Arbeitgeber

Kleinbetriebe

Wie an den Beispielen von Tayyib und Gais gezeigt (Kapitel 4. 4 und 4. 5.), übernehmen gerade die ältesten Söhne oft den familieneigenen Betrieb von ihrem Vater. Zum Teil sind solche Kleinunternehmen aber nicht ausschliesslich Familienunternehmen, sondern haben Angestellte. Die Angestellten nennen dabei ihren Arbeitgeber „*'amm*“ („Vaterbruder“). Oft sind die Arbeitgeber tatsächlich Verwandte, wie im Fall von Tawfiq, der bei seinem Cousin im Geschäft für landwirtschaftliche Produkte arbeitete.

Die Bezeichnung *'amm* deutet auf den familiären Charakter des Betriebes hin, zeugt aber auch vom Respekt, den Angestellte ihrem Arbeitgeber zollen. Gerade weniger gut ausgebildete junge Männer versuchen, in solchen Kleinbetrieben tätig zu sein. Sie betrachten dabei ihre Tätigkeit nicht als dauerhaft, sondern hoffen auf bessere Stellen. Gleich wie Tayyib bei seinem Vater haben junge Männer, die bei einem *'amm* arbeiten, oft lange Arbeitszeiten, aber einen geringen Lohn. Dies bewog auch Tawfiq, nicht mehr bei seinem Cousin im Geschäft für landwirtschaftliche Produkte zu arbeiten.

Vor allem aber haben junge Männer, die in Kleinbetrieben arbeiten, keine Sicherheit: der *'amm* kann ihnen von einem Tag auf den anderen kündigen, wenn zum Beispiel jemand aus seiner (Kern-) Familie Interesse an der Stelle bekundet. Arbeiten junge Männer hingegen im familieneigenen Kleinbetrieb, ist anzunehmen, dass sie diese Tätigkeit lange ausüben werden, vielleicht bis sie von ihrem eigenen Sohn abgelöst werden.

Firmen

Grosse, manchmal international tätige Firmen sind bei einigen jungen Männern mit Hochschulabschluss als Arbeitgeber beliebt. Für eine Erwerbstätigkeit bei solchen Firmen spricht, dass sie meistens einen guten Lohn bezahlen (30'000 Rial monatlich und mehr). Allerdings gibt es für die Arbeitnehmer keinen Schutz, sie können fristlos entlassen werden. Zudem erhalten sie bei Krankheit und Unfall keine Entschädigung, und es gibt keine Rentenvorsorge. Darüber hinaus sind die langen Arbeitszeiten (~ca. 8 Std. pro Tag; 5 Std. am Morgen, 3 Std.

am Abend) für Jemeniten nicht besonders attraktiv. Den jungen Männern sind für die Wahl der Firma drei Kriterien wichtig: der Lohn, nicht zu lange Arbeitszeiten und kein zu langer Arbeitsweg. Die Art des Unternehmens spielt nur eine sekundäre Rolle.

Die meisten Firmen wählen ihre zukünftigen Mitarbeiter mittels Prüfungen aus: dabei sind Betriebswirtschafts-, Englisch- und Computerkenntnisse gefragt. Daher gibt es viele Studenten eines dieser Fächer, die sich daneben in privaten Bildungsinstituten oder im Selbststudium Kenntnisse der beiden anderen Fächer aneignen.

Regierungsstellen

Stellen bei der Regierung (*li l-hukūma*), in der Administration also, sind bei jungen Jemeniten besonders beliebt. Der Hauptgrund ist, dass es sich um eine sichere Arbeit (*šugl maḍmūn*) handelt, was mehrere Aspekte umfasst: So wird Regierungsangestellten selten bis nie gekündigt, sie erhalten im Falle von Krankheit oder Unfall den Lohn ausbezahlt, und es besteht der Anspruch auf bezahlten Urlaub. Nach einem Anstellungsverhältnis von höchstens 25 Jahren erfolgt die Pensionierung, wonach man eine Rente erhält, die etwa 80% des zuletzt ausbezahlten Lohnes ausmacht. Stirbt der Rentenempfänger, wird die Rente an die Witwe ausbezahlt. Diese Vorteile werden selbst von jungen Jemeniten genannt.

Stellen in der Administration haben aber einen grossen Nachteil: Der Lohn ist meistens klein. In vielen Ministerien erhalten gewöhnliche Angestellte um die 10'000 Rial pro Monat (also etwa ein Drittel der Angestellten in Firmen). Allerdings sind die Arbeitszeiten kürzer, normalerweise von 8-14h. So gehen viele Regierungsangestellte, wie Tawfiqs Bruder, am Nachmittag noch einer anderen Beschäftigung nach. Im Weiteren gibt es die Möglichkeit, durch das Ausüben von Diensten (*hidmāt*) für Freunde etwas dazuzuverdienen.

Selbst innerhalb der Administration stellen Vorgesetzte ihren Angestellten Belohnungen (*mukāfa'a*) in Aussicht, wenn sie spezielle Arbeiten erledigen. Ausserdem nimmt der ausbezahlte Lohn pro Dienstjahr zu. Und junge Männer hoffen, im Laufe ihrer Dienstzeit eine höhere Position zu erreichen. Nur wenige Ministerien oder Stellen der Regierung bieten bessere Löhne an, z. B. das Eröministerium, die staatliche Fluggesellschaft Yemena und eben die Stelle für ausländische Investoren.

Allerdings sind Stellen in der Administration nur schwer zu erhalten. Sie werden (wie die meisten anderen Stellen) nicht ausgeschrieben, und Qualifikationen sind nebensächlich. Vor allem etwas zählt: Vermittler (*wasāṭa*), Beziehungen also. So heisst es oft, dass man vor allem *ḥāmīn wāw*⁵⁸ brauche, um eine Stellung in der Administration zu erhalten.

Trotz den Möglichkeiten des Dazuzuverdienens, die sich Regierungsangestellten bieten, dürfte der effektive Verdienst unter demjenigen der Mitarbeiter von Firmen und dem vieler Familienbetriebe liegen. Dennoch ziehen fast alle jungen Männer in der Altstadt von Sana'a eine

⁵⁸ *Wāw* ist der Buchstabe, mit dem das Wort *wasāṭa*, Vermittler beginnt. Die Bezeichnung *ḥāmīn wāw* entspricht infolgedessen dem in der Schweiz gebräuchlichen 'Vitamin B'.

Tätigkeit in der Administration vor. Sie gewichten die Sicherheiten höher als den oft kurzfristigen finanziellen Gewinn.

5. 3. Arbeitssituationen junger Männer in der Altstadt von Sana'a

Walids Lebensentwurf

Walid ist 24-jährig. Er ist erwerbslos und hat es auf Grund seiner schlechten Bildung schwer, eine Arbeit (*šugl*) zu finden. Er ging als Kind nur zwei Jahre lang zur Schule, dann kam es zu Schwierigkeiten zwischen ihm und seinem Lehrer, worauf er dem Unterricht für immer fern blieb. Dies hat zur Folge, dass Walid Analphabet ist, nur seinen Namen und „*allāh*“ schreiben kann. Walid ging nie einer regelmässigen Erwerbsarbeit (*šugl*) nach. Einmal hatte er zwar eine Stelle, aber auch dort kam es auf Grund seiner Ungeduld und seines Jähzorns zu Problemen mit dem Vorgesetzten. Walid findet, dass die Erwerbslosigkeit ein grosses Problem sei und es vielen wie ihm erginge. Er hat nur gelegentlich *'amal*, wenn er Freunden auf dem Markt aushilft.

Walids Vater ist über sechzig Jahre alt und arbeitet als Wächter in einem Spital. Da er immer im privaten Sektor gearbeitet hat, erhält er keine Rente. Er ist seit über zehn Jahren verwitwet. Walid hat einen älteren und drei jüngere Brüder. Von seinen Brüdern arbeiten der älteste und der um drei Jahre jüngere, die beiden jüngsten gehen noch zur Schule. Keiner seiner Brüder ist verheiratet. Walid hat mehrere Schwestern, die sich um den Haushalt kümmern. Eine hat kürzlich geheiratet.

Walid berichtet mir, dass in seiner Familie die Idee vorherrsche, dass er faul sei und sich zu wenig bemühe, eine Erwerbsarbeit zu finden. Deshalb werden alle anfallenden Arbeiten (*'amal*) an ihn delegiert. Er erledigt alle Einkäufe für die Familie, holt seinen Vater bei der Arbeit ab, kauft täglich Qat für diesen. Weiter muss er für die Männer der Familie die Kleider waschen (mit der Maschine). Einerseits empfindet er es als normal, dass er diese Verrichtungen macht, weil er nicht arbeitet, andererseits stört es ihn, dass seine Brüder selbst dann nichts für die Familie erledigen mussten, als sie erwerbslos waren. Am meisten stört ihn, dass seine jüngeren Brüder ihm Befehle erteilen. Dagegen kann er sich kaum zur Wehr setzen, weil sich der Vater mit ihrem Verhalten einverstanden erklärt.

Auch mit seinem Vater kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen. Eine ereignet sich nach dem Ramadan, im *'id al-fiṭr*, als sie die Frauen der *'ā'ila* besuchen. Walid will nicht mitgehen, weil er kein Geld hat, das er den Frauen geben kann. Da sein Vater aber darauf beharrt, geht er widerwillig mit. Bei den Verwandten kann er die Schmach, kein Geld geben zu können, jedoch nicht ertragen, und läuft weg.

Später kommt es erneut zu einem Zwist mit seinem Vater, weil dieser Walid wieder vorwirft, dass er faul sei und sich nicht bemühe, eine Stelle zu finden. Walid findet die Vorwürfe ungerechtfertigt, da er ständig Aufträge von seinem Vater und der ganzen Familie erledige und gerade sein Vater für ihn eine Stelle finden sollte. Diese abermalige Auseinandersetzung führte dazu, dass der Vater ihn zu Hause nicht mehr sehen will. So wohnt Walid wochenlang nicht zu Hause, sondern verbringt den Tag irgendwo in den Strassen oder bei Freunden und übernachtet im Auto eines Freundes. Trotz allem hat Walid keine

Lust, nach Hause zurückzukehren. Er ist des Zusammenlebens mit seiner Familie und deren Anschuldigungen überdrüssig, so dass er Pläne entwickelt, sich nach Saudi-Arabien abzusetzen. Dort könnte er gut verdienen und damit seine Familie unterstützen. Doch später kommt es zur Versöhnung mit seinem Vater. Mit sauberen Kleidern und frisch rasiert verrät mir Walid, dass alles wieder gut sei, aber er könne mir dies jetzt nicht genauer erklären, er müsse seinen Vater von der Arbeit abholen.

Erwerbslosigkeit

Erwerbslosigkeit ist in der Altstadt von Sana'a stark verbreitet, doch junge Männer thematisieren diese kaum. Kritik am System (wie an der Wirtschaftslage oder der Vetternwirtschaft), aber auch Selbstkritik ist kaum zu vernehmen. Walid bildet eine Ausnahme, indem er die ökonomische Lage als Grund für seine Erwerbslosigkeit angibt. Sonst wird Erwerbslosigkeit als Faktum anerkannt, aus dem es das Beste zu machen gilt.

Erwerbslosigkeit wird allenfalls dann ein Thema, wenn man konkret etwas dagegen unternehmen will: So nimmt Tawfiq einen Freund auf Stellensuche mit oder intensiviert den Kontakt zu einem Freund, der auch eine Stelle in Ministerien sucht, wodurch er sich neue Möglichkeiten erhofft. Freunde werden also sporadisch und selektiv in die Bemühungen, eine Stelle zu finden, einbezogen. Wenn man zu viele Freunde in die Problematik der eigenen Erwerbslosigkeit und Stellensuche involvieren würde, wären diese unweigerlich auch über Misserfolge informiert, was das männliche Selbstverständnis in Frage stellen würde⁵⁹. Neugierigen Freunden, die man nicht über die Stellensuche informieren möchte, erklärt man deshalb: „*kāna 'indī 'amal*“, „ich hatte eine Arbeit zu erledigen“ (vgl. Kapitel 5. 1.).

Grundsätzlich wissen junge Männer aber, ob ihre Freunde berufstätig sind oder nicht. So sind es gerade Erwerbslose, die viel Zeit miteinander verbringen. Wenn einer *'amal* hat, werden andere ihn begleiten, womit sie ebenso *'amal* haben. Auf Unverständnis stösst, wenn ein Erwerbsloser oft zu Hause bleibt. „*Kayf? hūwa lā yaštaḡril wa hūwa fī l-bayt!*“, heisst es dann schnell: „Wie ist das möglich? Er arbeitet nicht und sitzt zu Hause!“. Hierin werden auch die Handlungsprioritäten der Männer ersichtlich: Ein Mann sollte arbeiten. Wenn er keine Arbeit hat, soll er die Zeit mit seinen Freunden verbringen. Dass er aber zu Hause bleibt, stösst auf Unverständnis.

Einige Gesprächspartner erklärten mir jedoch, dass die Erwerbslosigkeit für sie ein grosses Problem sei, dass sie sich viele Sorgen machten und nicht schlafen könnten. Oft führt die Erwerbslosigkeit auch zu Konflikten mit anderen Familienmitgliedern. Sucht ein erwerbsloser Mann nicht selbst eine Arbeit oder übernimmt zumindest *'amal*, wirkt die Familie dahingehend stark auf ihn ein. So hörte ich von mehreren Familien, in denen junge Männer mehr

⁵⁹ Weiter sind junge Männer, obwohl sie bei der Stellensuche immer wieder Allianzen eingehen, bis zu einem gewissen Grad auch Konkurrenten (vgl. Kapitel 6. 6.).

oder weniger gegen ihren Willen eine Arbeit (*šugl* oder *'amal*) annehmen mussten, die ihnen vom Vater oder von einem älteren Bruder aufgezwungen wurde.

Auch an Walids Beispiel ist der Druck der Familie augenfällig: Dieser muss viel *'amal* für die Familie übernehmen. Er empfindet dies als ungerecht, wobei ihn weniger stört, dass er mit dem Kleiderwaschen eine für die Frauen bestimmte Arbeit ausführen muss, als dass seine jüngeren Brüder ihm Befehle erteilen. Es missfällt ihm also weniger, dass ihm – nach dem Ideal der Komplementarität der Geschlechter – für Frauen bestimmte Verantwortungen übertragen werden, als dass er zum Befehlsempfänger der jüngeren Brüder wird, also das Prinzip der Seniorität, der Vorrechte durch Geburtsfolge, eine Missachtung erfährt.

Allerdings stört es Walid den Frauen gegenüber, dass er ihnen während der Festtage kein Geld geben kann. Die Beziehungen zwischen Männern und Frauen sind derart stark durch finanzielle Abgaben seitens des Mannes definiert (was sich an Brautgabe, Versorgungsverpflichtung und selbst bei Festen zeigt), dass einem finanzschwachen bzw. erwerbslosen Mann kaum Kontakte zu Frauen möglich sind. Bei Walid führt dies sogar dazu, dass er im *'Id al-fitr*⁶⁰, wenn er die Frauen seiner Familie besuchen könnte, nicht ertragen kann, ohne Geld anwesend zu sein, weil ihm das Mittel fehlt, durch das die Beziehungen zu Frauen bestimmt ist. Ähnlich geht es vielen Männern während der Festtage: es kommt oft vor, dass sie mitteilen lassen, sie seien krank.

Familiäre Probleme werden nur ungern vor Freunden preisgegeben. Während ich lange davon ausging, dass nur die Frauen der Familien tabuisiert werden, merkte ich im Zusammenhang der Erwerbslosigkeit, dass Probleme zwischen Männern der Familie gleichermassen verschwiegen werden. Insbesondere würde keiner etwas Schlechtes über seinen Vater oder seine älteren Brüder sagen, während es vorkommen kann, dass sich ältere negativ über jüngere äussern, was wiederum innerhalb der Logik der Seniorität zu verstehen ist.

Stellensuche

Je nachdem, in welchem der drei unter 5. 2. beschriebenen Bereichen junge Männer Arbeit suchen, wenden sie andere Strategien an⁶¹.

In familieneigene Kleinbetriebe werden die Männer gleichsam hineingeboren. Es sind dabei meist die ältesten Söhne, die den Betrieb übernehmen, während die jüngeren Brüder eine bessere Schulbildung genießen, um eine Stelle in der Administration ergattern zu können.

⁶⁰ *'Id al-fitr* ist das Fest des Fastenbrechens, nach dem Ramadan. Während dieser drei Festtage besuchen Männer die Frauen ihrer erweiterten Familien. Von diesen erhalten sie Süßigkeiten und Gebäck. Ihrerseits geben die Männer den Frauen Geld (~500 Rial für jede Frau). Auch den Kindern stehen ~200 Rial zu.

⁶¹ Detailliert kann ich nur auf die Stellensuche in der Administration eingehen, weil ich vor allem Männer kennen lernte, die in dieser Sparte eine Arbeit suchten. Es ist allerdings der beliebteste Bereich.

Wollen junge Männer sonst in einem Kleinbetrieb arbeiten, finden sie eine Stelle am besten über Freunde oder Verwandte. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, zuerst einem Kleinbetrieb seine Dienste gratis anzubieten, in der Hoffnung, einen Lohn zu erhalten, sobald man den 'amm von seinen Qualitäten überzeugt hat. Gerade im Bereich des Handwerks und des Kunsthandwerks kann man sich bei einem Meister die notwendigen Fertigkeiten aneignen und vielleicht später als Angestellter für diesen tätig sein.

Wollen Männer in Firmen arbeiten, müssen sie sich die bei den Prüfungen verlangten Buchhaltungs-, Englisch- und Computerkenntnisse aneignen. Es liegt dann an ihnen, sich an die Firmen zu wenden, um dort ihre Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. Oft wollen die jeweiligen Direktoren Diplome und Zeugnisse einsehen.

Wichtig ist, dass in den Firmen ein Auswahlprozedere stattfindet, das sich an den erworbenen und demonstrieren Fähigkeiten der Interessenten orientiert. Beziehungen sind dabei nicht prioritär. Bezeichnenderweise sind es oft junge Männer mit guter Ausbildung, die bzw. deren Väter aber über kein grosses Netzwerk verfügen, die Stellen in Firmen anstreben. Er werde nach Abschluss des Studiums in einer Firma arbeiten, sagte mir ein Gesprächspartner, weil ihm für eine Stelle in der Administration das Wichtigste fehle: *fitāmīn wāw*⁶².

Bei Stellen in der Administration zählt dafür fast nur *fitāmīn wāw*. Da Diplomen und Zeugnissen nur eine sekundäre Bedeutung zukommt, kann Tawfiq schon vor Abschluss des Studiums mit der Stellensuche beginnen. Entscheidend ist, die richtigen Leute zu kennen. Dies zeigt sich an Tawfiqs Beispiel deutlich, der sich bewusst in den Ministerien bewirbt, zu denen sein Vater und Onkel Beziehungen haben. Dass er sich hinsichtlich der Stelle für ausländische Investoren besonders konsequent verhält, liegt darin begründet, dass diese Institution einen guten Lohn garantiert, also den grossen Nachteil von Stellen in der Administration wettmacht.

Schon bei seinem früheren Versuch, dort eine Stelle zu finden, hat Tawfiq wichtige Kontakte geknüpft. So freundete er sich mit dem Sekretär des Direktors an, was ihm überhaupt erst ermöglichte, den Direktor selbst kennen zu lernen. Der Sekretär kann sich zwar zuerst nicht an ihn erinnern, doch werden seine Erinnerungen schnell wieder wach, als Tawfiq ihn an ihre gemeinsame Qatrunde erinnert. Es erstaunt, dass Tawfiq eine Person, die sich nicht an ihn erinnern kann, als Freund bezeichnet. Es gibt unter jungen Männern in Sana'a eine Tendenz, selbst Männer, die sie nur oberflächlich kennen, als Freunde zu bezeichnen. Damit einher geht oft die Hoffnung, dass letztere einem helfen können (vgl. Kapitel 6. 5.).

Für Tawfiq wird diese Hoffnung dann tatsächlich Wirklichkeit. Der Freund ermöglicht ihm abermals ein Gespräch mit dem Direktor. Dort setzt Tawfiq nun auf seinen Vater und dessen

⁶² Bezeichnenderweise sprechen die Männer am offensten über *fitāmīn wāw*, die gerade nicht darüber verfügen.

Bruder, weil diese Freunde des Direktors sind. Er hatte sie schon geschickt beim ersten Gespräch vor einem halben Jahr eingeführt.

An Tawfiqs Vorgehen fällt auf, dass er, sein Vater und Onkel ihr Beziehungsnetz spielen lassen, ja sogar neue Freundschaften aufbauen. Eine Person in einem Ministerium zu kennen, reicht dabei meistens nicht aus, kann aber einen Anfang bilden. So ist die Tatsache zu verstehen, dass Tawfiqs Freund, der ihn auf die Stelle für ausländische Investoren begleitet, alle Büros nach jemandem absucht, den er aus der Altstadt kennt: Hätte er nämlich jemanden gefunden, wäre dies für ihn ein erster Faden gewesen, den er hätte weiterverfolgen können.

Es müssen aber möglichst viele Kanäle aktiviert werden. In Tawfiqs Fall ist gerade das Zusammenspiel von eigenen Freunden und Freunden des Vaters und Onkels erfolgreich. Dass Tawfiq mit dem Sekretär, seinem Vater, Onkel und dem Spitaldirektor Vermittler (*wasāʿa*) hat, die von mehreren Seiten auf den Direktor einwirken, wird wohl ein Hauptgrund gewesen sein, dass er Tawfiq überhaupt empfängt und ihm sogar eine Stelle in Aussicht stellt.

In Tawfiqs Kontext sind es der Onkel und der Vater, die Personen in oberen Positionen kennen. Die Stellensuche ist dann am ehesten erfolgreich, wenn man auf bereits bestehende Freundschaften zu Kaderleuten zurückgreifen kann. Diese Möglichkeit haben in den meisten Fällen nur ‚alte‘ Männer. Ohne die Unterstützung seines Vaters und dessen Bruders wäre es für Tawfiq noch schwieriger, eine Stelle zu finden.

Doch auch der Weg über normale Angestellte stellt eine Option dar. So geht Tawfiq bezüglich des Finanzministeriums vor. Er wehlt einen Freund, von dem er weiss, dass dieser ebenfalls auf Stellensuche bei Ministerien ist, in seine Pläne ein. Von diesem erhält er dann die Koordinaten eines gewöhnlichen Angestellten des Finanzministeriums, der schon anderen helfen konnte. Dieser kann und will aber nur angesichts finanzieller Unterstützung seinen Einfluss im Finanzministerium geltend machen. Dies liegt darin begründet, dass die beiden sich nicht persönlich kannten, also keine Freunde sind. Durch Bestechung eine Arbeit zu erhalten, stellt immer eine Möglichkeit dar, doch der Weg über Freunde ist billiger bzw. gratis und mitunter Erfolg versprechender.

Weil es eben sehr oft Väter (oder ältere Brüder) sind, die für die jungen Männer in der Altstadt von Sana'a Stellen finden, ist verständlich, dass die Jungen bereit sind, den Älteren jeden Wunsch zu erfüllen und ihre Befehle und Ratschläge zu befolgen: wenn sie nämlich dank diesen Arbeit finden, haben sich ihre ‚Entbehrungen‘ wirklich gelohnt.

Ich ging ähnlich, wie dies Elwert (1991: 167/ 8) beschreibt, davon aus, dass es sich bei den Tätigkeiten, die junge Männer in der Altstadt von Sana'a für ihre älteren Brüdern und Väter ausführen, um eine Abgabe handelt, obwohl von ihnen auf eine Ausgeglichenheit verwiesen wird. Allerdings lernte ich keinen jungen Regierungsangestellten kennen, der seine Stelle nicht durch Beziehungen seines Vaters oder anderer (älterer) Familienmitglieder erhalten hätte. Der Verweis von jungen Männern in der Altstadt von Sana'a auf eine balancierte Re-

ziprozität scheint also zuzutreffen. Es ist einfach ein Tauschverhältnis, in dem sich ganz unterschiedliche Tauschmittel gegenüberstehen: auf der einen Seite Gehorsam, auf der anderen Seite Beziehungen.

Beziehungen auf Grund von Freundschaftsnetzen kann man mit Bourdieu als soziales Kapital verstehen: „Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind [...]“ (1983: 63). In vielen Fällen ist dieses soziale Kapital die Voraussetzung, dass die jungen Männer in der Altstadt von Sana'a überhaupt ökonomisches Kapital erreichen können⁶³. Letzteres wiederum bildet die Voraussetzung dafür, dass die Männer überhaupt heiraten und ihre Verantwortungen der Familie gegenüber wahrnehmen können.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Walids Fall: er stellt das Erledigen aller Arbeiten (*'ama*) und damit den Gehorsam dem Vater gegenüber in Frage, weil dieser ihm keine Stelle organisiert, seinen Teil der Verpflichtungen also nicht wahrnimmt. Es besteht also keine balancierte Reziprozität in ihrer Beziehung.

Erwerbstätigkeit

Wie aufgezeigt, setzten junge Männer alles daran, eine sichere Arbeit zu finden, um so ihre Familien unterstützen und ihre eigenen Pläne realisieren zu können. Fast alle erwerbstätigen Männer sagen deshalb, dass ihnen die Erwerbsarbeit sehr wichtig sei und Freude mache. Sie begründen ihr Freude an der Arbeit damit, dass diese ihnen ermögliche, ihre Familie zu versorgen oder zu unterstützen. Es werden aber nie Besonderheiten der entsprechenden Arbeit angeführt, die sie für den Arbeitnehmer interessant macht. Dementsprechend wird keine Wertung von für Männer geeignete oder weniger geeignete Berufe vorgenommen, was bei Berufen für Frauen geschieht⁶⁴. Die Hauptaufgabe der Erwerbsarbeit ist, dass sie den Männern das Wahrnehmen ihrer Verantwortung, die Versorgung der Familie, ermöglicht.

Die wenigen Männer, die an ihrer Arbeit keinen Gefallen finden, erwähnen, dass der Lohn nicht ausreichend sei, weshalb sie ihre Verantwortungen nur ungenügend wahrnehmen könnten. Sie halten deshalb nach einer Stelle mit einem besseren Lohn Ausschau, die ihnen aber eine gleich hohe Sicherheit garantiert. Ein guter Lohn allein reicht jedoch nicht aus, wenn nicht auch Sicherheit garantiert ist.

⁶³ Dies ist gerade eine Funktion und Stärke der drei differenzierten Kapitalformen (ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital), dass sie von einer Form in eine andere konvertierbar sind (Bourdieu 1983: 62).

⁶⁴ Deshalb spreche ich bei den Männern von Erwerbstätigkeit, weil die Idee des Einkommens zentral ist; bei den Frauen spreche ich von Berufstätigkeit, weil es eine grosse Diskussion um die Art des Berufes gibt, die Frage des Einkommens hingegen zweitrangig ist (vgl. Kapitel 4. 3. 2.).

Das Streben nach Sicherheit innerhalb der Berufstätigkeit wird schon bei der Studienwahl von Jugendlichen ersichtlich. So wie Tawfiq, dem sein Studium der Volkswirtschaft nicht besonders Spass macht – er wählte dies, auf Grund guter Berufschancen –, verhalten sich viele junge Männer in der Altstadt von Sana'a. Dementsprechend gibt es viele junge Männer, die Wirtschaft (insbesondere Betriebswirtschaft), Informatik, Fremdsprachen oder Jura studieren oder studiert haben, um leichter eine Arbeit zu finden. Dieses Sicherheitsdenken setzt sich dann fort in der Präferenz, die viele junge Männer Regierungsstellen einräumen. Dabei geht es ihnen einerseits um die eigene Arbeitsplatzsicherheit, andererseits auch klar um die Sicherheit ihrer (zukünftigen) Familien, argumentieren doch selbst unverheiratete Männer dahingehend, dass sie die Arbeit in der Administration schätzen, weil ihrer Familie nach ihrem Tod eine Rente ausbezahlt würde. Mit dem Erhalt einer sicheren Arbeit (insbesondere bei der Regierung) sind ihre wichtigsten Wünsche, die eigene Sicherheit und diejenige ihrer Familie erreicht; sie können ihre Verantwortung als Versorger der Familie erfüllen. Dazu erreichen sie eine gewisse Sicherheit bezüglich ihrer Identität als Mann, die stark durch die Erwerbstätigkeit bestimmt ist.

6. Freundschaften als Ergänzung zur Familie

Jamils Lebensentwurf

Jamil ist 19-jährig. Er hat vor kurzem das Gymnasium abgeschlossen und will in einem Jahr ein Wirtschaftsstudium beginnen. Zurzeit studiert er an einem privaten Institut zweimal pro Woche Englisch und Französisch. Gelegentlich hilft er im familieneigenen Handygeschäft aus. Dieses gehört seinem ältesten Bruder; sein zweitältester Bruder, der Jura studiert, arbeitet aber öfter dort und kümmert sich um die Buchhaltung. Der älteste Bruder – er ist knapp dreissig – studierte englische Literatur und unterrichtet jetzt Englisch am gleichen Institut, an dem Jamil Englisch und Französisch lernt. Sie haben noch einen jüngeren Bruder, der das Gymnasium besucht. Nur der älteste Bruder ist verheiratet; Schwestern haben sie keine. Die vier Brüder leben zusammen im Haus ihres Vaters, der 80-jährig ist. Ihre Mutter ist etwa 50-jährig und ist die zweite Frau des Vaters, der sie heiratete, nachdem seine erste Frau gestorben war. Mit der ersten Frau, die die Schwester der zweiten ist, hatte er drei Töchter. Die Familie sind *sāda*, allerdings gehörte der Vater auch zum Kreis der Anführer der Revolution. Für dieses Verdienst wurde der Vater Angestellter im Innenministerium, musste dort allerdings nie arbeiten, bekam aber immer einen guten Lohn (und jetzt eine Rente) ausbezahlt.

In Jamils Familie ist sein ältester Bruder der Verantwortliche der Familie, der Vater kann zwar mitbestimmen, ist jedoch zu schwach, um die ganze Verantwortung wahrnehmen zu können. Eine Besonderheit an Jamils Familie ist, dass sie alle nie oder sehr selten qaten. Jamil qatet gelegentlich an Festen, in seiner Freizeit geht er lieber anderen Tätigkeiten nach: Früher spielte er gerne Fussball, was er heute nur noch selten tut. Alle seine Freunde der Altstadt haben aufgehört, Fussball zu spielen, weil sie lieber qaten. So blieb Jamil keine andere Wahl, als mit Fussballspielen aufzuhören. Er gesellt sich nie zu seinen Freunden, wenn diese qaten, weil sich so weder er noch sie wohl fühlen.

Jamil hat dafür Freunde, die nicht qaten. Diese kennt er vom Gymnasium und vom Sprachinstitut. Sie treffen sich oft am Nachmittag, um in den neuen Quartieren, den Einkaufszentren oder den Parks von Sana'a spazieren zu gehen. Manchmal gehen sie auch Billard spielen, Kaffee oder Tee trinken oder in einem Fastfood-Restaurant essen.

Jamil ist ein Autonarr. Oft benützt er das Auto seines ältesten Bruders, um seine Freunde zu treffen. Der älteste Bruder macht sich Jamils Begeisterung für Autos zunutze: Er erwartet von Jamil, dass dieser ihn zur Arbeit fährt und dort wieder abholt sowie Einkäufe für die Familie erledigt. Jamil verrichtet diese Aufgaben gem, schliesslich hat ihm sein Bruder die Immatrikulation am Sprachinstitut ermöglicht und kommt finanziell für ihn auf. Dem ältesten Bruder missfällt es aber, dass Jamil sein Auto für private Zwecke benutzt. Dies umso mehr seit Jamil einige Monate zuvor bei einer seiner Spritztouren einen Unfall verursachte und dabei einen Fussgänger verletzte. Dieser musste ins Spital gebracht werden und Jamil musste die verursachten Kosten übernehmen. Jamil versuchte anfänglich, den Unfall vor seiner Familie geheim zu halten: So bat er Freunde um Geld, um die Kosten bezahlen zu können. Er fand dann tatsächlich in der Altstadt zwei Freunde, die ihm Geld ausliehen. Da Jamil selbst kein regelmässiges Einkommen hat, war ihm die

Rückzahlung nicht möglich, so dass sich letztlich einer der Freunde an Jamils ältesten Bruder wandte. Diesem blieb nichts anderes übrig, als zu beginnen, die Schulden in Raten abzubezahlen. Obwohl er kein enger Freund von Jamil ist, hatte er ihm 70'000 Rial geliehen. Ein enger Freund, der Jamil 20'000 Rial zur Verfügung stellte, wartet noch immer darauf, dass Jamil ihm den Betrag zurückzahlt. Obwohl dieser das Geld ebenfalls dringend bräuchte, hält er sich nicht dafür, Jamils ältesten Bruder einzuschalten.

Später benützt Jamil erneut das Auto seines Bruders, ohne diesen um Erlaubnis zu bitten. Dieser hätte es zur selben Zeit dringend gebraucht. Er ist schliesslich so verärgert über Jamil, dass er sich weigert, am Ende des Monats die nächste Rate der Schulden für Jamil zurückzuzahlen. Jamil ist verzweifelt, fragt mehrere Freunde an, ob sie ihm ausshelfen könnten, doch keiner kann ihm Geld leihen. Gerade weil der *'id al-adhā* (das Opferfest) ansteht, sind alle knapp bei Kasse. Über irgendwelche Kanäle gelingt es Jamil dann, das Geld aufzutreiben. So kann es zu einer Versöhnung zwischen ihm und seinem Bruder kommen. Jamil darf auch wieder das Auto benützen, um seinen Bruder zur Arbeit zu bringen oder Sachen für die Familie zu erledigen.

Jamil mag die Festivitäten rund um den *'id al-adhā* sowieso nicht, weil diese durchs Qaten bestimmt sind. Zu gut erinnert er sich an die Schmach vor einem Jahr, als er den Frauen seiner Familie keinen *'asb* bezahlen konnte, so dass ihm letztlich ein Onkel *'asb* bezahlte, weil er doch ein armer Student ist... Deshalb will Jamil dieses Jahr die Männer seiner Familie schon gar nicht beim Besuch der Frauen begleiten und die ganzen Festtage schlafend zu Hause verbringen.

Jamil sucht selbst keine Arbeit. Zuerst will er studieren, um dann bei der Regierung arbeiten zu können. Er beurteilt es aber als schwierig, eine Regierungsstelle zu finden, weil sein Vater kaum Beziehungen zu Regierungsangestellten hat, da er nie wirklich für die Regierung arbeitete. Zurzeit organisiert ihm sein ältester Bruder Gelegenheitsjobs: so wird Jamil als Prüfungsaufsicht arbeiten, am Institut, an dem sein Bruder unterrichtet. Jamil konnte Freunde aus der Altstadt ebenfalls für diese Arbeit einschreiben. Weiter wird er vielleicht bei einer Volkszählung mitarbeiten können. Dort hat sein Bruder Kontakte geknüpft, weil sich die durchführende Stelle im Nachbargebäude des Sprachinstituts befindet.

Die Abende verbringt Jamil meistens mit seinen Freunden der Altstadt. Sie machen Spaziergänge, sitzen irgendwo auf Plätzen oder in Cafés der Altstadt. Sein älterer Bruder ist oft an den gleichen Orten anzutreffen. Obwohl die beiden fast den gleichen Freundeskreis haben, sind sie selten zusammen. Der älteste, verheiratete Bruder verbringt den Abend dagegen mit seiner Familie zu Hause. Jamil betont, dass die Beziehung zu den älteren Brüdern gut sei, dass er froh sei, dass diese ihm helfen und aufzeigen, welches der richtige Weg sei, und überwachen, dass er diesem Weg folge.

Der ältere Bruder Jamils beklagte sich mir gegenüber hingegen über Jamil, dass dieser schlechte Freunde (von ausserhalb der Altstadt) hätte. Er bezeichnet diese als übel, weil sie Jamil drei Handys gestohlen hätten. Er kennt sie persönlich allerdings nicht. Jamil bestätigte mir, dass er Freunden Handys auslieh, damit sich diese von der Qualität der

Handys überzeugen und sie so später kaufen würden. Doch sah er am Ende weder das Handy noch das Geld. Dies hat Jamil auch viel Spott und Hohn von seinen Freunden der Altstadt eingetragen. Jedenfalls hat Jamil den Kontakt zu jenen Freunden abgebrochen und ist seinem Bruder dankbar, dass er ihn warnte. Jamil pflegt aber nach wie vor Freundschaften zu anderen Männern in der Neustadt.

Jamils Freunde der Altstadt machen sich oft über ihn lustig, dass er in die Neustadt gehe, um Frauen nachzustellen. Auch sein älterer Bruder macht sich deswegen über ihn lustig. Tatsächlich hat Jamil im Englischkurs eine junge Frau kennen gelernt, die ihm gefällt. Durch Freunde erhält er ihre Telefonnummer und ruft sie an, doch kann er nur auf die Combox sprechen. Er würde sie gerne besser kennen lernen. Er kann sich vorstellen, sie einmal zu heiraten: dies wäre möglich, weil sie eine *šarīfa* ist, wie auch er ein *sayyid* ist. Zudem ist sie zwei Jahre jünger als er. Problematisch ist allerdings, dass sie keinen Gesichtsschleier trägt. Grundsätzlich findet dies Jamil zwar gut, doch ist für ihn klar, dass seine Frau einen Gesichtsschleier tragen müsste.

6. 1. Entstehen von Freundschaften

Der Freundeskreis vieler junger Männer in der Altstadt von Sana'a ist stark auf ihr Quartier, manchmal sogar nur auf die Strasse beschränkt. Die meisten Familien leben seit Generationen in der Altstadt. Demgemäß verbindet die jungen Männer mit vielen Freunden eine langjährige Freundschaft.

Die jungen Männer treffen sich fast täglich; haben sie einen Freund zwei oder drei Tage nicht gesehen, geht schnell die Frage um, wo sich dieser aufhalten könnte, und bald kursieren schon die ersten Gerüchte. Taucht dieser nach ein paar Tagen wieder auf, sieht er sich mit neugierigen Fragen konfrontiert. *Wa ayna ant?* Wo warst du? – und er wird wahrscheinlich zur Antwort gegen, dass er *'amal* hatte, womit das Thema erledigt ist (vgl. Kapitel 5. 1.).

Trotz aller Neugier wird es als selbstverständlich erachtet, dass Freunde manchmal stark beschäftigt sind, worauf die Kontakte zu anderen Freunden verstärkt werden. Verpönt ist aber, langjährige Freundschaften zu Gunsten von neuen aufzugeben. So kommt es für Jamil nicht in Frage, die Kontakte zu seinen Freunden der Altstadt abzubrechen.

Jamil bildet jedoch eine Ausnahme, weil er Freunde ausserhalb der Altstadt hat und zu diesen intensive Kontakte pflegt. Diese hat er ausserhalb der Altstadt, im Gymnasium und in Bildungsinstituten, kennen gelernt, und sie verbringen ihre gemeinsame Zeit nicht in der Altstadt. Der Kontakt anderer junger Männer der Altstadt zu jungen Männern von ausserhalb ist meistens auf das Studium oder den Beruf beschränkt.

Dass Jamil intensive Kontakte zu jungen Männern der Neustadt pflegt, liegt vor allem darin begründet, dass er nicht qatet. Er sucht sich also Freunde, die ebenfalls nicht qaten, um mit ihnen gemeinsamen Aktivitäten nachzugehen. Dabei ist er ausserhalb der Altstadt eher ‚erfolgreich‘; es wird oft behauptet, und die Geschichte Jamils bestätigt dies, dass in der Altstadt von Sana'a mehr geqatet wird als ausserhalb.

6. 2. Pflege von Freundschaften: Qat und Alternativen

Das Vertiefen und die Pflege von Freundschaften geschehen primär durch gemeinsame Aktivitäten. Die Hauptaktivität ist bei fast allen (jungen) Männern in der Altstadt das Qaten¹.

Die Qatrunden finden am Nachmittag im *mafraġ*, dem obersten Zimmer in Privathäusern, statt. Dieses bietet einen hervorragenden Rundblick und Ruhe, fern von den lauten Strassen und Märkten. Dabei wird diskutiert, gescherzt, Musik gehört, ferngesehen und es werden Kontakte geknüpft. Junge Männer in der Altstadt von Sana'a bezeichnen das Qaten als die Tätigkeit, bei der sie sich wohl fühlen und erholen können (*yašhur bi-rāḥa*). Die Qatrunden haben die von Gerholm (1977: 166ff.) beschriebene formale Atmosphäre verloren, gerade weil die Statusgruppen im Laufe der Zeit stark an Einfluss einbüßten. Dieses Wohlfühlen wird durch die Wirkung von Qat unterstützt: in den ersten zwei Stunden befinden sich die Qatkonsumenten in einem Zustand der geistigen Angeregtheit und Wachsamkeit (*kayf*). In dieser Phase wird intensiv diskutiert; der Zustand wird von Männern, die allein qaten, zum Lernen genutzt. Allmählich geht dann diese Gefühlslage in eine melancholische Introvertiertheit über, die als berauscht sein (*muḥaddir*) bezeichnet wird (vgl. Kennedy 1987: 111ff.).

Diese Befindlichkeit weisen viele Männer auch noch am Abend auf, wenn sie sich in den Strassen der Altstadt treffen. Dann gesellt sich Jamil zu seinen Freunden. Wenn die jungen Männer am Abend nicht einfach in den Strassen und Cafés der Altstadt zusammensitzen, gehen sie gelegentlich spazieren (*yatamaššā*). Diese Spaziergänge werden, wenn möglich, mit 'amal verbunden (zur Bedeutung von 'amal siehe Kapitel 5. 1.). Doch hat ein Mann 'amal, werden sich viele seiner Freunde ihm anschließen. Geht man aber ohne Grund spazieren, setzt man sich schnell der Kritik aus, Frauen nachzustellen.

Mehrere Gesprächspartner teilten mir mit, dass sie es gut fänden, wenn Männer nicht qaten, allerdings sei dies immer noch besser, als Kontakte zu Frauen zu suchen. Genau dieser Vorwurf wird an Jamil gerichtet, dabei verstärkt, weil er erstens nicht jeden Spaziergang mit 'amal verbindet, zweitens die moderneren Viertel aufsucht, in denen es Frauen ohne Gesichtsschleier gibt, und drittens, weil er am Nachmittag spaziert, wenn sowieso mehr Frauen unterwegs sind als am Abend. Ein Spaziergang muss deshalb mit 'amal verbunden werden, damit er moralisch akzeptierbar ist.

Neben dem Qaten ist das Spazieren sowieso die einzige Tätigkeit, die für viele junge Männer als Freizeitbeschäftigung in Frage kommt. Andere Betätigungen scheitern entweder an moralischen oder finanziellen Kriterien. Wichtig ist, dass Freizeitaktivitäten dazu dienen, Freund-

¹ Dies trifft auf Frauen in der Altstadt bis zu einem gewissen Grad auch zu. Allerdings qaten nur verheiratete Frauen, während dies bei unverheirateten verpönt ist. In den Qatrunden der Frauen sind aber Frauen unterschiedlicher Altersgruppen anwesend, somit also qatende und nicht qatende Frauen. Eine Aufgabe der Treffen der Frauen ist gerade das Ausfindigmachen von Heiratspartnerinnen für die Männer. Diesen Hinweis verdanke ich Aurelia Thomas. Indes gibt es auch eine Tendenz unter gebildeten Frauen, diesen Treffen zunehmend fernzubleiben, nicht zufälligerweise gerade Frauen, die bei der Partnerwahl selbst mehr Initiative übernehmen (vgl. Keller 2002: 21).

schaften zu vertiefen. Freizeitbeschäftigungen, die man allein ausübt, stellen für junge Männer in der Altstadt von Sana'a schon gar keine Option dar.

Als Sportart ist unter jungen Männern Fussball beliebt: viele spielen als Knaben und Jugendliche leidenschaftlich, lassen es aber später sein, um sich ganz dem Qaten zu widmen. Auch Eltern wirken darauf ein, dass ihre heranwachsenden Söhne das Fussballspielen beenden, weil sie dadurch das Lernen vernachlässigten. Der Qatkonsum hingegen fördert das Lernen, weil er sich positiv auf die Konzentration auswirkt...

Verbreitet ist zudem die Meinung, dass (Fussball) Spielen für Männer grundsätzlich eine Schande ist. Nichtsdestoweniger gibt es junge Männer der Altstadt, die ausserhalb der Altstadt in Clubs Fussball spielen. Die meisten von ihnen sind Gegner des Qatens und bezeichnen sich als Sportler (*riyādī*). Sie sind ‚gezwungen‘, ausserhalb der Altstadt zu spielen, weil es in der Altstadt selbst keine Sportplätze gibt. Auch sonst gibt es in der Altstadt keine Freizeitangebote, weder Billardcenter noch Kinos. Mir wurde mehrfach erklärt, dass es in der Altstadt undenkbar wäre, solche Angebote einzurichten, weil diese einen schlechten Einfluss auf die Jugendlichen und auf die Moral überhaupt ausüben würden.

Will man ein Freizeitangebot wahrnehmen, muss man dies also ausserhalb der Altstadt tun. Für Billard und Tischtennis bietet sich der Polizeioffiziersclub an, doch wird dieser, weil er billig ist, stark frequentiert, was ihn unattraktiv macht. Schischacafés mit Billard- und Tischtennistischen wiederum sind teuer. Auch andere Möglichkeiten wie Schwimmbäder und Fitnessclubs sind sehr teuer, ein Besuch kostet deutlich mehr als eine Tüte Qat. Es stellt sich die Frage, ob viele Jemeniten qaten, weil die alternativen Angebote teuer sind, oder ob diese so teuer sind, weil viele qaten...

Jedenfalls kommt es selten vor, dass junge Männer ein Freizeitangebot in der Neustadt beanspruchen. Allenfalls essen sie zwischendurch in einem Fastfood-Restaurant, rauchen Schischa oder spielen Billard. Solche Ausflüge werden wie Feste zelebriert und bilden Gesprächsstoff für mehrere Wochen. Kinos, die sehr billig sind, werden von jungen Männern kaum besucht: Als Argumente werden vor allem die moralisch verwerflichen Filme, in denen, da sie unzensuriert sind, Gewalt- und Erotikszene gezeigt werden, aber auch die Klientel der Kinos ins Feld geführt (vgl. Kapitel 4. 1. 1.).

Aus finanziellen Gründen kommt nur Qat als Freizeitbeschäftigung und als Mittel zur Pflege von Freundschaften in Frage. Dennoch verschlingt der Qat Unsummen von Geld, so dass es immer wieder vorkommt, dass sich Männer keinen Qat leisten können. Dann bietet sich für viele nur an, den Nachmittag schlafend zu verbringen.

Andere Freizeitbeschäftigungen scheitern an moralischen Kriterien, weil sie eine Schande sind, wie der Kinobesuch und ‚grundlose‘ Spaziergänge, auf denen Kontakte zu Frauen ge-

sucht werden könnten. Mit der sozialen Evaluation 'ayb' unterstellen sich junge Männer dabei strenger gegenseitiger Kontrolle.

Oft wird dabei auf Unterschiede zwischen Alt- und Neustadt verwiesen. Die starke soziale Kontrolle in der Altstadt wird von den jungen Männern positiv bewertet, im Sinne des Vertraut- und Verbundenseins, und es wird auf die ‚Dekadenz‘ der Neustadt verwiesen, in der Kontakte weniger gut sind, Traditionen (wie Kleidung, insbesondere die strikte Verschleierung der Frauen, Qaten, gegenseitige Hilfe etc.) nicht mehr gepflegt werden, und es Kriminalität, Kinos, Prostituierte gibt. Für Jamils Brüder kommt es nicht überraschend, dass Jamil von angeblichen Freunden aus der Neustadt betrogen wird. Dass sie ihm nahe legen, sich von jenen abzuwenden, empfindet er als Hilfe.

In diesem Zusammenhang sind Jamils Ideen hinsichtlich einer möglichen Heirat zu verstehen: Er überlegt sich zwar, die junge Frau, die ihm gefällt, zu heiraten; dies wäre möglich, da sie ebenfalls einer *sāda*-Familie⁶⁶ entstammt. Doch müsste sie einen Gesichtsschleier tragen, weil es in der Altstadt unmöglich ist, dass eine Frau dies nicht tut.

6. 3. Verschiedene Arten von Freunden

Selten sprechen junge Männer in der Altstadt von Sana'a von anderen Männern, ohne diese nicht als ‚Freund‘ zu bezeichnen. Dementsprechend kann unter diesem Begriff viel verstanden werden. Es wird sprachlich eine wesentliche Unterscheidung zwischen ‚*zamīl*‘ und ‚*ṣadīq*‘ gemacht, wobei ‚*ṣadīq*‘ als ‚*ṣadīq qawīy*‘ und ‚*ṣadīq miḥ 'ah*‘ spezifiziert werden kann.

zamīl

Der Begriff ‚*zamīl*‘ bezeichnet Freunde, die man von einer bestimmten Institution kennt, z. B. Freunde der Universität, der Arbeit, des Militärs, zu denen man aber keine Beziehungen hat, die über das durch die Institution Vorgegebene hinausreichen. Im Deutschen entspricht der Begriff ‚Kollege‘ am ehesten dieser Art von Freundschaft. In der Praxis kann aus einem *zamīl* schnell ein *ṣadīq* werden. Der Begriff ‚*zamīl*‘ wird daher selten benutzt.

ṣadīq⁶⁷

‚*ṣadīq*‘ wird verwendet, um andere Freunde zu bezeichnen. Männer, die man nur flüchtig kennt, Nachbarn, Männer, mit denen man oft qatet, Männer, mit denen man gelegentlich etwas unternimmt, Männer, denen man alles anvertraut – sie alle können als ‚*ṣadīq*‘ bezeichnet werden. Ein *ṣadīq* ist einem emotional näher als ein *zamīl*, die Beziehungen zu einem *ṣadīq* sind oft multipel. Es gibt aber grosse Unterschiede, wie nahe ein Kontakt zu einem *ṣadīq* ist und wie dieser Kontakt gepflegt wird.

⁶⁶ Zur Statusgruppe der *sāda* siehe Kapitel 4. 2. 2.

⁶⁷ Gleich vage – aber seltener – wird die Bezeichnung ‚*sāhib*‘ gebraucht.

ṣadīq qawīy

„Ṣadīq qawīy“ heisst wörtlich ‚starker Freund‘, also auf Deutsch eher ‚enger‘ oder ‚guter Freund‘. Junge Männer verstehen unter einem ṣadīq qawīy einen Freund, an den sie sich mit ihren Sorgen wenden können. Von einem ṣadīq qawīy wird erwartet, dass er einem hilft, weil er ebenso stark an den Freund wie an sich selbst denkt. Mit einem ṣadīq qawīy verbindet einen eine Freundschaft, die regelmässig gepflegt wird.

ṣadīq miṭṭ 'ah

„Ṣadīq miṭṭ 'ah“ heisst ‚Freund wie ein Bruder‘. Die Bezeichnung wird nicht so oft und formelhaft wie ṣadīq qawīy verwendet. Dies liegt auch daran, dass Freunde selten ṣadīq miṭṭ 'ah werden können. Das Spezifische an dieser Form von Freundschaft ist, dass der Freund, indem er als Bruder bezeichnet wird, stärker in die Familie Einblick erhält. Ein ṣadīq miṭṭ 'ah kann über familiäre Ereignisse oder Probleme ins Bild gesetzt werden, und es ist ihm möglich, zumindest verheiratete Frauen der Familie zu sehen und mit ihnen zu sprechen. Letztlich wird mit dem Verwandtschaftsterminus eine Art Inzesttabu errichtet.

Mit einem ṣadīq miṭṭ 'ah verbindet einen eine meist langjährige Freundschaft, die ihren Ursprung häufig in der Kindheit hat. Während in der Kindheit Kontakte zur Mutter und zu den Schwestern des Freundes sowieso möglich sind, werden diese, zumal die Freundschaft bestätigt und vertieft wird, beibehalten.

Während viele junge Männer in der Altstadt von Sana'a Freunde und enge Freunde haben, hat nicht unbedingt jeder einen ṣadīq miṭṭ 'ah.

Den drei letzten Formen von Freundschaft ist gemeinsam, dass sie nicht durch die Kriterien ‚Seniorität‘ und ‚Geld‘, die in Beziehung zu Familienmitgliedern und Verwandten eine grosse Rolle spielen, bestimmt werden sollen. Die drei Formen unterscheiden sich aber bezüglich Intimität, Loyalität und gegenseitiger Hilfe. Die Gemeinsamkeiten der Freundschaftsformen und die Kriterien der Nähe sollen in den folgenden zwei Kapiteln erläutert werden.

6. 4. Freundschaften als Beziehungen frei von Seniorität und Geld

Karims Lebensentwurf

Karim ist 24-jährig und hat vor einem halben Jahr sein Betriebswirtschaftsstudium abgeschlossen. Er wählte dieses Studienfach, weil er sich davon gute Berufschancen erhofft. Während des Studiums führte er einen Souvenirshop. Dort erhielt er täglich Besuch von Freunden (aṣḍiqā, Pl. von ṣadīq), die mit ihm qateten und lernten. Mit dem Geld, das er durch den Verkauf der Souvenirs an Touristen verdiente, konnte er sein Studium finanzieren; auf Unterstützung seines Vaters konnte und wollte er nicht zählen, weil dieser als pensionierter Militäroffizier nur eine kleine Rente bezieht und mit der gelegentlich ausgeführten Tätigkeit als Taxichauffeur nur unwesentlich dazuverdient. Karim sah sich nach

dem 11. September, da Touristen ausblieben, gezwungen, sein Geschäft zu schliessen. Doch hatte er genug Geld gespart, um auch die restlichen zwei Jahre seines Studiums selbst finanzieren zu können.

Karim hat einen Bruder, der ein Jahr jünger ist als er, und Zwillingsschwestern, die zwei Jahre jünger sind als er. Weiter hat er zwei Brüder und eine Schwester, die noch die Schule besuchen. Karims ältester Bruder hat nur die obligatorische Schulzeit abgeschlossen, anschliessend war er nicht motiviert, sich weiterzubilden oder zu arbeiten. Karim und sein Vater konnten diese Situation auf Dauer nicht akzeptieren, so dass sie beschlossen, für den Bruder eine Stelle zu finden und ihn für Studien in einem privaten Bildungsinstitut zu immatrikulieren. Karim gelang es, dank einem Freund, den er von Qatrun kannte, für seinen Bruder eine Stelle als Aufseher für die Strassenkehrer zu finden (weil dieser Freund – weil sein Vater dort ein Direktor ist – selbst die gleiche Arbeit ausübt). Weiter immatrikulierte er seinen Bruder in einem privaten Bildungsinstitut, damit sich dieser dort Englisch- und Buchhaltungskennntnisse erwerbe. Karim erinnert seinen Bruder selbst vor Freunden in Qatrun, viel zu lernen.

Mit der Arbeit bei den Strassenkehrern verdient sein Bruder knapp 10'000 Rial, die er allerdings fast ausschliesslich fürs Qaten aufwendet. Karim hingegen qatet wenig, weil es zu teuer ist. Karim beauftragt jeweils seinen Bruder, für ihn Qat zu kaufen, weil jener sich besser damit auskennt.

Karim hat während der Arbeit im Souvenirgeschäft im Eigenstudium Englisch gelernt. Diese Kenntnisse vertiefte er später in Kursen im kanadischen Sprachinstitut. Zudem eignete er sich selbst Computerkenntnisse an; dabei kam ihm zugute, dass er von einem ausländischen Freund einen Laptop geschenkt bekam. Zur Finanzierung der Englischstudien hat er von seinem Vater Geld ausgeliehen. Allerdings bat er zuerst seine Mutter um Geld, die bereit gewesen wäre, ihren Schmuck zu verkaufen. Doch weihte sie ihren Mann in Karims Pläne ein, so dass er Karim Geld auslieh. Dies war das einzige Mal, dass Karim von seinem Vater Geld beanspruchte, seit er 14-jährig ist.

Nach Studienabschluss hält Karim nach einer Stelle in Ministerien Ausschau. Durch Beziehungen seines Vaters steht lange eine Stelle im Finanzministerium zur Diskussion. Für Karim ergibt sich jedoch eine andere Möglichkeit: Der Leiter des kanadischen Instituts, der auch ein Freund (*ṣadīq*) von ihm ist, bietet ihm dort eine Stelle als Sekretär an. Karim weiss lange nicht, wofür er sich entscheiden soll. Er hat grosses Interesse an der Stelle im kanadischen Institut, weil sie gut bezahlt ist und ihm die Möglichkeit gäbe, seine Englisch-, Computer- und Betriebswirtschaftskennntnisse anzuwenden und zu vertiefen. Nichtsdestoweniger hofft er auf die Stelle bei der Regierung, weil diese ihm mehr Sicherheit garantierten würde und mit einem Lohn von 25'000 Rial pro Monat gut bezahlt wäre. Da aus der Stelle im Ministerium nichts wird, nimmt er jene im kanadischen Zentrum an; er hofft nun, durch diese Erfahrung später einmal für eine internationale Organisation tätig sein zu können. Karim ist sehr froh, seinem Vater, dank dem guten Lohn, die Schulden fürs Englischstudium zurückzahlen zu können und allgemein seinen Vater und seine Familie besser unterstützen und allmählich seine eigene Heirat ins Auge fassen zu kön-

nen. Karim bereut es im Nachhinein, seinen Vater beim Finden einer Regierungsstelle um Hilfe gebeten und bei ihm einen ‚Kredit‘ aufgenommen zu haben, weil er ohne die Hilfe des Vaters auskommen möchte. Karim findet, dass jeder für sich selbst verantwortlich sein muss. So leiht er auch nie Geld an Freunde aus.

Karims Wunsch, möglichst ohne die Hilfe seines Vaters auszukommen, bewirkt, dass er sehr sparsam ist und jede Gelegenheit wahrnimmt, Geld zu verdienen. Durch seine Arbeit im Souvenirshop konnte er Kontakte zu Ausländern knüpfen. So konnte er für solche, die längere Zeit im Jemen bleiben wollten, manchmal Häuser vermitteln, wofür er eine Provision (*umūla*) erhielt. Von einem europäischen Freund konnte er einen Teil der Möbel übernehmen, als dieser Sana'a wieder verliess. Im Zusammenhang mit seiner Arbeit im Souvenirshop war es ihm sehr wichtig, den Touristen gegenüber sehr freundlich und zuvorkommend zu sein, so dass sich diese in seinem Laden wohl fühlen konnten. Aus diesem Grund verwies er manchmal jemenitische Freunde aus dem Laden.

Diese Verhaltensweisen haben Karim den Ruf eingetragen, geizig zu sein und Geld höher zu gewichten als Freundschaft. Viele seiner ehemaligen Freunde haben sich deshalb von ihm abgewandt, so dass Karim in seiner Strasse kaum mehr Freunde hat. Er verbringt viel Zeit mit einem Onkel, der gleich alt ist wie er, ein paar Strassen weiter. Dieser ist für ihn wie ein Freund, obwohl er ihn immer als Onkel (*hāh*) bezeichnet. Durch diesen hat er auch neue Freunde gefunden. Oft qatet Karim zudem mit seinem Bruder und dessen Freunden. Mit seinem Vater hingegen qatet er kaum: er fühlt sich in dessen Gesellschaft unwohl, weil er seinem Vater und anderen älteren Männern gegenüber Scham empfindet (*yastahh*). Nur mit Freunden kann er sich wirklich wohl fühlen (*yašhur bi-rāha*). Für Karim sind Freunde sehr wichtig; ein guter Freund zeichnet sich für ihn dadurch aus, dass man mit ihm über alles sprechen kann, wobei man sich verlassen kann, dass dieser Geheimnisse nicht verrät. Insbesondere kann man mit einem Freund über Probleme sprechen, und er garantiert einem Hilfe in schwierigen Situationen. Weiter spielen Geld und Formalitäten zwischen Freunden keine Rolle.

In den Freundesgruppen junger Männer in der Altstadt von Sana'a fällt auf, dass diese altersmässig meistens sehr homogen sind. Selbst in Qatrunden, in denen über zehn befreundete junge Männer anwesend sind, beträgt der Altersunterschied zwischen dem ältesten und dem jüngsten nur in Ausnahmen mehr als fünf Jahre. So ist für Karim das wichtigste Kriterium, dass sein Onkel für ihn wie ein Freund ist, dass sie gleich alt sind. Nur in Gesellschaft von Gleichaltrigen kann er sich wohl fühlen und entspannen. Sind Männer aber in Qatrunden deutlich älter, fühlen sich junge Männer rasch unwohl.

Die Tatsache, dass junge Männer am liebsten mit Gleichaltrigen qaten, hängt weiter mit Vorstellungen von Scham zusammen: So schickt es sich für junge Männer nicht, schüchtern (*hağūl*) zu sein. Es ist wichtig, viel zu sprechen, Witze zu machen, sich zu amüsieren. Älteren Männern gegenüber ist es aber üblich, schüchtern, im Sinne von zurückhaltend, zu sein (*yastahh*), weil man ihnen Respekt entgegenzubringen hat. Wenn in Gruppen ein zu grosser

Altersunterschied herrscht, führt dies schnell zu einer angespannten, formalen Situation. Freundschaften sollten jedoch informelle Beziehungen sein, wie Karim betont.

Karim bildet insofern eine Ausnahme, als er oft mit seinem Bruder qatet. Dies kommt sonst selten vor, auch wenn Brüder keinen grossen Abstand zueinander haben. Grund dafür ist, dass die Beziehung zwischen Brüdern stark durch das Senioritätsprinzip bestimmt ist, was dem Wohlfühlen, das die Qatrunden auszeichnen soll, hinderlich ist. Brüder qaten am ehesten zusammen, wenn sie Gastgeber sind. Dies führt dazu, dass der jüngere bzw. jüngste Bruder immer wieder das *mafrağ* verlassen muss, um Getränke für die Gäste zu holen, diesen die Toilette zu zeigen etc. Dies ist auch bei Karim und seinem Bruder der Fall. Zudem erwähnt Karim in Qatrunden Freunden gegenüber, dass sein Bruder mehr lernen müsse; diese Aussagen sind für den Bruder zwar unangenehm, aber er wehrt sich nicht dagegen. Schliesslich hat Karim ihm die Stelle und die Ausbildungsmöglichkeit organisiert, ob er das wollte oder nicht.

Wenn Männer aus einer Familie miteinander qaten, ist dies vor allem für die jüngeren unangenehm. So qatet Karim zwar gerne mit seinem jüngeren Bruder, hingegen nicht mit seinem Vater. Dass gleichaltrige Verwandte, die nicht zusammenleben, miteinander qaten (wie Karim und sein Onkel), kommt häufiger vor.

Dass Karim mit seinem Onkel und vor allem mit seinem Bruder qatet, ist weiter darauf zurückzuführen, dass er viele Freundschaften verspielt hat. Karim ist bemüht, nachdem sich ehemalige Freunde von ihm abgewandt haben, ein neues Netz aufzubauen, indem er sich dem Freundeskreis seines Onkels anschliesst. So konnte er mittels neuer Freunde eine Arbeit für seinen Bruder organisieren.

Haben Brüder unterschiedliche Freundeskreise, erweitert sich ihr Netz und erhöht sich ihr soziales Kapital, was sich in ökonomischem Kapital niederschlagen kann, indem über diese Kanäle Stellen gefunden oder Anschaffungen getätigt werden können. Haben Männer aus einer Familie indes den gleichen Freundeskreis, hat dies zur Folge, dass das Netz an Freunden wesentlich kleiner ist (vgl. Bourdieu 1983: 64). Wenn Männer einer Familie nicht zusammen qaten, führt dies also einerseits dazu, dass sie sich richtig wohl fühlen können. Andererseits erweitert sich damit das soziale Kapital der Familie, was sich mitunter ökonomisch auszahlt.

Allerdings wird unter jungen Männern in der Altstadt von Sana'a gerne betont, dass Geld unter Freunden keine Rolle spiele (*lā yūğad fulūs bayn al-aṣḍiqā*). Dies betont auch Karim, doch kündigten ihm seine Freunde die Freundschaft auf, weil sie finden, dass Karim Geld wichtiger als Freundschaft ist. In alltäglichen finanziellen Angelegenheiten spielt Geld unter jungen Männern in der Altstadt tatsächlich keine Rolle, geht es aber um grössere finanzielle Ansprüche, können aus ihnen leicht Konkurrenten werden (vgl. Kapitel 6. 6.).

Indem junge Männer vor allem Gleichaltrige als Freunde haben und Geld von diesen Beziehungen fern halten wollen, sind sie bemüht, einen Raum zu schaffen, der frei von den beiden Aspekten ist, die das Verhältnis zu den Familienmitgliedern und anderen Verwandten bestimmen: Seniorität und Geld. Dies ist eine oft beobachtete Tendenz von Freundschaften, dass in ihnen eine Gegenkultur geschaffen wird, die durch gegenteilige Werte der Rahmenkultur gekennzeichnet ist (Paine 1999: 48). Im Kontext der jungen Männer in der Altstadt von Sana'a ist diese Gegenkultur als eine Kultur zu verstehen, die frei von Formalitäten ist, was bewirkt, dass die jungen Männer sich wohl fühlen und entspannen können (*yašhur bi-rāḥa*). Es ist aber keine Gegenkultur in dem Sinne, dass sie grundlegende Werte der Rahmenkultur in Frage stellen würde.

Weiter darf nicht der Eindruck entstehen, dass die Freundschaften (in Abgrenzung zur Verwandtschaft) eher unverbindlich sind. Dies entspricht einem europäischen Bild von Freundschaft und wurde durch ethnologische Untersuchungen für viele Gesellschaften widerlegt (vgl. Bell/Coleman 1999: 3). In der Altstadt von Sana'a erfahren Freundschaften eine grosse Verbindlichkeit. Allerdings sind die Verbindlichkeiten nicht für alle Freunde gleich gestaltet und gleich hoch. Sie unterscheiden sich je nachdem, ob es sich beim Freund um einen ‚gewöhnlichen‘ *ṣadīq*, einen *ṣadīq qawīy* oder einen *ṣadīq miṭl 'aḥ* handelt.

6. 5. Kriterien der Nähe: Intimität, Loyalität und gegenseitige Hilfe

Die drei Arten von Freunden ‚*ṣadīq*‘, ‚*ṣadīq qawīy*‘ und ‚*ṣadīq miṭl 'aḥ*‘ sind durch eine zunehmende Nähe gekennzeichnet. Je näher ein Freund ist, desto stärker wird er in persönliche Angelegenheiten eingeweiht. Dadurch wird von einem Freund, auf Grund der grösseren Intimität, die man ihm zugesteht, eine umso grössere Verschwiegenheit und Loyalität erwartet. Mit diesen Kriterien geht einher – und das ist die Kehrseite der Medaille –, dass ein Freund, je näher er ist, desto neugieriger sein darf.

Hat man persönliche oder familiäre Probleme, wird man diese mit einem *ṣadīq miṭl 'aḥ* besprechen, weil man nur bei diesem eine stärkere Neugier überhaupt zulässt. Von einem *ṣadīq miṭl 'aḥ* erwartet man absolute Verschwiegenheit⁶⁸. Wird diese jedoch gebrochen, kann dies das jähe Ende einer jahrelangen Freundschaft bedeuten. So wusste ich von zwei Gesprächspartnern, dass diese früher ‚Freunde wie Brüder‘ waren, wie sie selbst sagen. Doch sie zerstritten sich dann derart, dass sie nicht mehr miteinander sprechen. Der eine wirft dem anderen vor, Geheimnisse weitergegeben zu haben. Jener wiederum wirft seinem ehemaligen Freund vor, ihn nicht genügend unterstützt zu haben, als er Arbeiten auf Ministerien zu erledigen hatte, zu welchen sein Freund Beziehungen hatte.

⁶⁸ Männer hingegen, die keinen *ṣadīq miṭl 'aḥ* haben, haben oft niemanden, mit dem sie über ihre Probleme sprechen können (vgl. 6. 8.).

Die Wahrscheinlichkeit, mit der man Hilfe von einem Freund erwarten kann, ist dann auch ein weiteres Kriterium, mit dem sich die Nähe von Freunden ‚messen‘ kann. Wohl zutreffend auf viele formulierte dies ein junger Mann, bei dem ich mich erkundigte, ob einer seiner Freunde ein *ṣadīq qawīy* sei. Er meinte, dieser sei kein *ṣadīq qawīy*, er sei aber ein Freund. Er würde von diesem Hilfe erwarten, wenn er ein Problem hätte. Blicke diese Hilfe aus, wäre dies jedoch kein Problem. Bei einem *ṣadīq qawīy* hingegen würde er auf jeden Fall Hilfe erwarten und wäre sehr enttäuscht, wenn sie ausbliebe.

Oft werden Freundschaften gerade eingegangen, weil man sich Hilfe in einer bestimmten Angelegenheit verspricht, wie bei Tawfiqs Stellensuche gut ersichtlich (vgl. Kapitel 5.). Freunde stehen somit für ein Potenzial an Hilfe und Unterstützung. Wenn sie dieses Potenzial nicht erfüllen, kann es sein, dass sie ihre Freundschaft verwirkt haben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass man sich bei einem *ṣadīq qawīy* für einen erwiesenen Dienst oder eine erbrachte Hilfe nicht bedankt, weil es sich unter guten Freunden versteht, dass man einander gegenseitig hilft. Es ist unangepasst, wenn nicht sogar beleidigend, sich zu bedanken, weil dies Distanz markiert. Es ist ein Zeichen von Formalität, das in engen Freundschaften keinen Platz hat. Einem normalen *ṣadīq* würde man allerdings für die gleiche Hilfe „*ṣukran*“ („danke“) sagen.

Ich erfuhr letztlich am eigenen Leibe, wie sich diese Freundschaftskategorien auswirken: ich musste selbst in die Lage kommen, von meinen Gesprächspartnern als *ṣadīq qawīy* akzeptiert zu werden, um verwendbare Informationen zu erhalten. Bezeichnenderweise war dies vor allem mit Gesprächspartnern möglich, die ich seit dem letzten Aufenthalt im Jemen kannte. Tayyib gab mir wohl am meisten über seine familiären und persönlichen Probleme preis. Einmal als ich ihn besuchte, stellte er mich seiner (verheirateten) Schwester vor. Er sagte ihr, er hätte Besuch von einem Bruder, den er ihr vorstellen möchte.

Bezüglich der emotionalen Hilfe und Unterstützung ist klar, dass diese vor allem von engen Freunden erwartet wird, bei denen man Intimität zulässt und Loyalität voraussetzt. Bezüglich der ökonomischen Hilfe und Unterstützung wird die Frage jedoch komplizierter.

6. 6. Konfliktpotenzial Geld: Freunde zwischen Allianz und Konkurrenz

Ethnologische Forschungen zu Freundschaften konnten die allgemeine Tendenz feststellen, dass Materielles aus Freundschaften ausgeschlossen wird, was bewirkt, dass diese durch Statusgleichheit bestimmt sind. Dadurch können sie sich erst entwickeln, weil ihre Kriterien wie Zuneigung, Loyalität, Intimität und gegenseitige Unterstützung nur bei Statusgleichheit möglich sind. Doch bleibt umstritten, ob man Freundschaften jegliche Ungleichheit absprechen und ihnen Anti-Instrumentalismus zuschreiben kann (vgl. Barzellos 1999: 80).

Im Jemen sind Freundschaften insofern gleich an Status, als Freunde gleichaltrig sind und ihre Beziehung somit nicht durch die Ungleichheit schaffende Seniorität bestimmt ist. Auch wird eine Statusgleichheit im ökonomischen Sinne angestrebt, indem betont wird, dass Geld unter Freunden keine Rolle spielt. In der Praxis gestaltet es sich aber schwierig, Materielles von Freundschaften fern zu halten, weil ökonomische Vorteile gerade durch Freunde erzielt werden und diese bis zu einem gewissen Grad auch Konkurrenten sein können.

Dies zeigt sich an Karims Beispiel deutlich: Zwar findet auch er, dass unter Freunden Geld und Formalitäten keine Rolle spielen sollten, doch hat er sich bei ehemaligen Freunden auf Grund seiner Sparsamkeit und seines Ehrgeizes einen schlechten Ruf eingehandelt, so dass sich diese von ihm abwandten. Ein Grund dafür ist, dass er sie aus dem Laden verwies, als er von Touristen besucht wurde. Seine Freunde sahen dies als Beweis, dass Karim das Geld der Touristen wichtiger ist, als die (Gast-)Freundschaft, was eine Schande sei. In der Beurteilung dieser Freunde ging es Karim auch bei den Freundschaften, die er zu Ausländern aufbaute, um Geld; es sei eine Schande, dass er dermassen von ihnen profitieren wolle, indem er zuerst die Provision einstecke und dann noch die Möbel (gratis!) übernehme. Karim wird also für seinen Eigennutz und die Instrumentalisierung von Freundschaften kritisiert. Suspekt ist weiter, dass Karim sich selbst und anderen gegenüber geizig (*baḥīl*) ist, indem er beispielsweise kleine Mengen qatet und Freunden kein Geld ausleiht.

Unter Freunden in der Altstadt von Sana'a gibt es im Zusammenhang mit Geld Regeln, die klar sind, andere müssen immer wieder ausgehandelt werden. Es ist beispielsweise selbstverständlich, dass man gastfreundlich ist. Wenn man Freunde zu sich nach Hause einlädt, werden sie grosszügig bewirtet. Es ist dabei unüblich, dass der Gast ein Geschenk mitbringt. Trinkt man zusammen etwas in einem Café, bezahlt meistens einer für alle. Beim gemeinsamen Essen in Garküchen übernimmt meistens jeder einen Teil, wobei nicht genau abgerechnet wird. Es gehört sich dabei, jedem, der sich dazusetzt, selbst Unbekannten, Essen anzubieten. Dabei schickt es sich für Unbekannte abzulehnen, während gute Freunde nach mehrmaliger Aufforderung zusagen werden.

Alltägliche Ausgaben werden zwischen Freunden pragmatisch gelöst. Es wird allerdings erwartet, dass sich alle gelegentlich beteiligen, wobei Rücksicht auf die finanziellen Möglichkeiten genommen wird. Reziprozität wird also erhofft und nicht bewusst angestrebt, sollte sich demzufolge nicht in Argumentationen wie ‚du gestern, ich heute‘ äussern. Diese in Freundschaften verbreitete Form generalisierter Reziprozität wird als „reziproke Interiorisation“ bezeichnet, womit gemeint ist, dass es keinen Zwang zur Erwidmung gibt, sondern dass man freiwillig gibt und erhofft, aus gleicher Motivation zurück zu erhalten (Paine 1999: 41/2).

Bei nicht alltäglichen Finanztransaktionen hingegen muss immer wieder ausgehandelt werden, wie man Freunde finanziell beteiligen oder entschädigen will. Provisionen sind ein gutes Beispiel dafür: Anschaffungen, die mit einer Provision verbunden sind, werden oft durch Kanäle von Freunden getätigt. Bei einem ‚gewöhnlichen‘ *ṣadīq* ist dabei klar, dass man ihm eine Provision bezahlt. Bei einem *ṣadīq qawīy*, der einem eine Anschaffung ermöglicht, hingegen ist unklarer, ob ihm eine Provision zusteht.

Einige Gesprächspartner meinten, eine Provision müsse immer angeboten werden, es stehe dem, dem sie angeboten wird, offen, sie auszuschlagen. Allerdings würden dies einige mit dem Hinweis tun, es sei eine Schande, überhaupt eine Provision anzubieten. Andere wiederum werden froh sein, eine Provision zu erhalten (auch wenn sie vielleicht das Gegenteil behaupten); deshalb müsse sie gerade angeboten werden, weil sich der andere nicht dafür hielte, die Provision zu verlangen. Für viele würde es selbstverständlich sein, von einem engen Freund eine Provision zu erhalten, und sie würden vielleicht einen Freund, der ihnen keine Provision zugestehen würde, bei anderen schlecht machen oder sich von ihm abwenden. Ein mehrfach gehörter, pragmatischer Zugang ist deshalb, dass man Anschaffungen sowieso nur durch Freunde tätigen kann, weshalb es besser ist, gute Freunde zu berücksichtigen, um ihnen die Provision zukommen zu lassen.

Diese Unklarheiten liegen darin begründet, dass man selten mit Sicherheit wissen kann, wie der Vermittler die Freundschaft definiert. Definieren sie beide Akteure gleich, und sie wissen dies von einander, ist die Sache ziemlich klar. Liegen unterschiedliche Definitionen von Freundschaft vor bzw. man ist sich darüber im Unklaren, wird die Sache verstrickter, und es entsteht ein Potenzial für Konflikte.

So meint Karim, dass unter Freunden Geld keine Rolle spielen sollte; er ist sich keines anstössigen Verhaltens bewusst. Doch ehemalige Freunde von ihm, die ebenfalls finden, dass zwischen Freunden Geld keine Rolle spielen sollte, fühlen sich von ihm hintergangen, weil er die Provisionen einsteckte. Sie bezeichnen Karims Verhalten als ‚Schande‘.

Einer der ehemaligen Freunde beklagt sich mir gegenüber über Karim, dass dieser die ganze Provision einsteckte, wo ihm doch die Hälfte zugestanden hätte. Da er gleichermassen bemüht war, ein Haus für jenen Ausländer zu finden, ging er von einer Allianz mit Karim aus, musste dann aber feststellen, dass es sich um eine Konkurrenzsituation handelte. Freunde sind hinsichtlich der Provisionen zu einem gewissen Grade Konkurrenten, auch wenn sie häufig Allianzen eingehen. So kann es zu Interessenkonflikten zwischen Loyalität zu den Freunden und eigenen ökonomischen Interessen kommen.

Aufschlussreich sind weiter verschiedene Strategien, die angewandt werden, um zu dringend benötigtem Geld zu kommen: Junge Männer wie Karim, die sehr sparsam sind, um so niemanden um Geld bitten zu müssen, bilden eine Ausnahme. Gerade weil offen gezeigte Spar-

samkeit einem einen schlechten Ruf eintragen und einen zum Aussenseiter machen kann, stellt sie für viele junge Männer in der Altstadt von Sana'a keine Option dar.

Ein anderes, verbreitetes Vorgehen wählt Tawfiq, indem er gute Freundschaften nicht mit finanziellen Abhängigkeiten belasten will und sich gleichzeitig vor zu viel Neugier schützen will und deshalb Familienmitglieder und ‚gewöhnliche‘ Freunde um Geld bittet. In Jamils Fall hingegen wartet der gute Freund, der ihm Geld geliehen hat, noch immer darauf, dass Jamil ihm dies zurückzahlt, was ihre Beziehung zunehmend belastet. Dennoch hat dieser Skrupel, Jamils Bruder einzuschalten – im Gegensatz zu Jamils ‚gewöhnlichem‘ Freund, der dies schon lange getan hat. Gerade solche Erfahrungen führen dazu, dass junge Männer in der Altstadt von Sana'a sagen: es gibt keine Geld zwischen Freunden.

Ökonomische Angelegenheiten werden also zwischen befreundeten jungen Männern in der Altstadt von Sana'a unterschiedlich geregelt: alltägliche finanzielle Ausgaben werden pragmatisch geregelt; grössere finanzielle Geschäfte werden – wenn nicht über Familienmitglieder – über gewöhnliche Freunde geregelt, weil man sich vor der Neugier enger Freunde schützen will; materielle Anschaffungen für sich selbst werden oft über enge Freunde abgewickelt, wobei ausgehandelt werden muss, ob letzteren eine Provision zusteht. Bei Anschaffungen für dritte werden Freunde oft einbezogen, wodurch ein Spannungsfeld von Allianz und Konkurrenz entsteht.

Unter jungen Männern in der Altstadt von Sana'a wird kein Bereich so oft mit ‚Schande‘ ausgewertet wie der finanzielle⁶⁹. Gerade hinsichtlich der Beteiligung von Freunden an finanziellen Gewinnen ist der Begriff immer wieder zu hören. Es geht dabei um das eigene finanzielle Interesse, das möglichst diskret gewahrt werden muss, damit weder die eigene Ehre noch die des Freundes Abbruch erleidet. Es ist ein ausgeklügeltes System, bei dem Verhandlungsgeschick gefragt ist, und stark davon abhängig ist, wie die Beteiligten ihre Freundschaft definieren. Es erinnert an das, was Bourdieu als Isotomie-Prinzip bezeichnet (vgl. Kapitel 2. 2.): So wie es eine Herausforderung nur verdient, angenommen zu werden, wenn sie von einem an Ehre ebenbürtigen Mann ausgesprochen wird, müssen sich auch die an einer Kaufhandlung Beteiligten als gleich an Ehre betrachten, d. h. sich über ihre Absichten Klarheit verschaffen, damit eine Kaufhandlung reibungslos ablaufen kann. Andernfalls kommt es leicht zu Diskussionen und Auseinandersetzung um den Preis oder eben um die Provision. Die jungen Männer stellen dabei zu einem gewissen Grad ihre Ehre aufs Spiel: So musste Jamil lange Spott von seinen Freunden ertragen, weil er sich von Freunden ausbeuten liess. Und Karim hat sich zum Aussenseiter gemacht, weil er zu eigennützig war.

⁶⁹ Schande wird auch häufig in Bezug auf Beziehungen zu Frauen verwendet. Doch wird dieser Bereich weniger häufig thematisiert als der finanzielle.

6. 7. Freundschaften: für und gegen die Familie

Rafiqs Lebensentwurf

Rafiq ist 28-jährig und seit sechs Jahren verheiratet. Er hat eine fünfjährige Tochter und einen dreijährigen Sohn. Die Familie lebt im Haus seines verstorbenen Vaters. Im gleichen Haus, allerdings in einer eigenen Wohnung, wohnen seine Mutter und sein jüngerer, geistig behinderter Bruder. Die beiden Familien leben getrennt, weil es schon früh nach Rafiqs Heirat zu Problemen zwischen Rafiqs Mutter und Frau kam. Rafiq versuchte, in den Konflikten zu vermitteln, doch inzwischen sind alle der Ansicht, dass es am besten ist, wenn sie eher getrennt lebten. Rafiqs Mutter ist finanziell eigenständig, weil sie eine Rente von ihrem verstorbenen Mann und eine für ihren behinderten Sohn bekommt.

Rafiq kommt finanziell für seine Frau und die Kinder auf. Rafiqs Frau arbeitet nicht, weil sie sich um die Kinder kümmert. Rafiq arbeitet jeden Morgen und selten am Nachmittag an der öffentlichen Universität als Ausweiskontrolleur vor den Hörsälen. Er studierte selbst ein Jahr Geschichte, doch brach er sein Studium ab, als er heiratete. Für Rafiq waren die grössten Veränderungen nach der Heirat, dass er weniger Zeit mit seinen Freunden auf der Strasse verbringen kann und mehr arbeiten muss. Nach der Heirat arbeitete Rafiq zusätzlich an drei Nachmittagen pro Woche als Wächter in einem Museum, doch gab er die Arbeit vor drei Jahren auf, kurz nachdem sein Vater starb. Grund dafür war die langweilige und schlecht bezahlte Arbeit dort. Die Arbeit an der Universität gefällt ihm sehr, weil er gut verdient.

Wenn Rafiq am Nachmittag nicht arbeitet, verbringt er die Zeit qatend mit Freunden: er findet seinen Qatkonsum allerdings problematisch. Von allen seinen Ausgaben fließen die meisten in den Qatkonsum, doch ist es ihm nicht möglich, eine andere Arbeit zu finden. Es stört ihn, dass sein um 15 Jahre älterer Bruder, der Professor an der Universität ist, ihm nicht hilft, eine Stelle zu finden, obwohl dieser viele einflussreiche Leute kennt. Er seinerseits muss aber oft für seinen Bruder in dessen Villa Gegenstände reparieren, die Frauen irgendwohin begleiten etc. Sein Bruder erinnere sich nur an ihn, wenn er seine Hilfe brauche. Rafiq denkt immer wieder daran, sämtliche Kontakte zu seinem Bruder abubrechen.

Studieren oder sich anderweitig weiterzubilden, mag Rafiq nicht, weil es zu teuer ist und ihm trotzdem nicht helfen würde, eine andere Stelle zu finden, da eine solche sowieso nur durch ‚*fitāmīn wāw*‘ gefunden werden könne. Früher ging Rafiq oft mit Freunden spazieren oder besuchte den Polizei-offizierclub, um Tischtennis oder Billard zu spielen, doch findet er dies inzwischen langweilig. Überhaupt ist es für einen verheirateten Mann eine Schande, spazieren zu gehen, weil es viele Frauen in engen Kleidern gibt.

Rafiq liebt seine Kinder über alles: Er findet es sehr schön, wenn er nach Hause zurückkehrt und sie ihm ‚*bābā*‘ rufend entgegenkommen. Er hätte gerne mehr Kinder, aber dies wird erst möglich sein, wenn sich seine finanzielle Situation verbessert.

Rafiq beteiligt sich an der Erziehung der Kinder: beim Mittagessen zeigt er ihnen, wie man anständig isst. Doch bald nach dem Mittagessen verlässt er sie wieder, um mit seinen Freunden zu qaten. Erst nach Einbruch der Dämmerung kehrt er nach Hause zu-

rück, um den Abend mit der Familie zu verbringen. Rafiq verrät mir, dass er Probleme mit seiner Mutter und seiner Frau hat, weil diese seinen Qatkonsum nicht gut finden. Vor einigen Jahren verliess ihn seine Frau für mehrere Wochen, weil er ihr keinen Schmuck für das Fest des Fastenbrechens kaufen konnte.

Einmal beim Qat Kaufen sagt mir Rafiq, es sei unverständlich, dass Männer verschiedene Märkte aufsuchen, um guten, aber billigen Qat zu finden, der dennoch sehr teuer sei. Wenn es aber darum gehe, für die Kinder Schulmaterial zu kaufen, wären viele weit weniger hartnäckig oder würden es ganz sein lassen, auch weil das Geld dafür – wegen des Qatkonsums – nicht ausreicht.

Er qatet jeweils mit den gleichen Freunden. Von diesen sind einige in seinem Alter oder jünger, andere aber um zehn bis zwanzig Jahre älter. Die jüngeren sind nicht verheiratet, die älteren schon, mit zum Teil schon erwachsenen Kindern, und beziehen eine Rente.

Rafiq hat sich ihnen angeschlossen, als er aufhörte, im Museum zu arbeiten. In den Qatrunden diskutieren sie über verschiedene Themen, wie Politik und Religion, über die Arbeit, Freunde. Neuigkeiten werden ausgetauscht, alte Geschichten in Erinnerung gerufen. Ein Thema lassen sie beiseite: ihre Familien. Rafiq berichtet mir, dass er mit niemandem über familiäre Probleme sprechen könne, allenfalls mit einer Schwester.

Bei seinen Freunden ist es Rafiq wichtig, dass sie untereinander grosszügig sind. Es versteht sich von selbst, dass einer, der keinen Qat kaufen kann, diesen von den anderen geschenkt bekommt.

Rafiqs Schwiegervater hat einen Kleinbus gekauft und sucht jemanden, der mit diesem Bus fahren würde. Seine Idee besteht darin, den Gewinn, der durch die Fahrten erzielt wird, je zur Hälfte dem Fahrer und zur Hälfte sich selbst als Besitzer zukommen zu lassen. Einer der Freunde Rafiqs ist erwerbslos. So ist es für Rafiq selbstverständlich, seinen Freund und seinen Schwiegervater in Kontakt zu bringen. Für Rafiq ist aber klar, dass er keine Provision erhalten möchte, da es normal ist, Freunden und Familienangehörigen zu helfen. Rafiqs Freund erhält dann den Bus und mehrere Tausend Rial von Rafiqs Schwiegervater, um eine Reparatur vorzunehmen. Rafiqs Freund unternimmt jedoch lange nichts, so dass Rafiq von seinem Schwiegervater mehrmals aufgefordert wird, den Freund dazu zu bringen, den Bus reparieren zu lassen und mit der Arbeit zu beginnen. Der Freund fängt aber an, Rafiq aus dem Weg zu gehen. So kommt Rafiq der Verdacht auf, der Freund könnte das Geld für andere Zwecke gebraucht haben.

Er sollte Recht behalten – der Freund hat das Geld für etwas Dringenderes gebraucht. Er will dann den Bus doch noch reparieren lassen, aber die Geduld und das Vertrauen des Schwiegervaters sind zu Ende, so dass er das Geld und den Bus zurückfordert. Rafiqs Freund kann das Geld aufreiben und gibt beides zurück. Rafiq belastete diese Geschichte lange, und er war letztlich froh, dass er sich mit beiden versöhnen konnte.

Mit einem anderen, langjährigen und damit engen Freund hat sich Rafiq hingegen zerstritten, und der gegenseitige Kontakt ist dadurch sehr oberflächlich geworden. Rafiq gibt an, dass sie sich zerstritten, weil sein Freund, da er keine Arbeit hatte, immer Geld von ihm brauchte, er für ihn Qat und andere Dinge kaufen musste, was er auch gern tat.

Doch hätte er beobachtet, dass sein Freund, wenn er ab und zu Geld hatte, dieses für sich behielt. Einmal als er Geld hatte, meinte er, dieses Geld gehöre seinem Vater. Später konnte Rafiq aber herausfinden, dass dies eine Lüge war. Er stellte seinen Freund zur Rede, worauf jener zugab, dass er gelogen hätte. Rafiq meinte dann nur „gut“ und machte sich davon. Seither ist ihr Kontakt viel distanzierter.

Rafiqs Freund sieht für ihr Zerwürfnis ganz andere Gründe: es störe ihn, dass Rafiq so viel qate, früher hätten sie viel zusammen unternommen, doch nun sitze Rafiq nur noch mit den immer gleichen Freunden zusammen. Dies sei nicht gut, weil Rafiq verheiratet sei und eine Familie hätte. Sogar Rafiqs Mutter hätte sich bei ihm beklagt und ihn gebeten, so auf Rafiq einzuwirken, dass dieser weniger qaten würde. Doch es liesse sich nichts machen, Rafiq sei vom Qaten nicht abzubringen.

Rafiq beurteilt seinen Qatkonsum als problematisch. Er reflektiert ihn stark, sieht aber keine Möglichkeit, von diesem abzulassen. Er findet aus moralischen und ökonomischen Überlegungen keine alternativen Freizeitbeschäftigungen.

Sich weiterzubilden zieht er nicht in Betracht, weil Kurse in privaten Bildungszentren zu teuer sind und ihm nicht helfen, eine Arbeit zu finden. Seine Möglichkeiten im Hinblick auf eine andere Stelle empfindet er sowieso als beschränkt, weil ihn sein älterer Bruder dabei nicht unterstützt.

Rafiq möchte aber am Nachmittag arbeiten. Immerhin ergeben sich in den Qatrunden Möglichkeiten für *'amal*, wie seine Vermittlertätigkeit zwischen seinem Schwiegervater und dem erwerbslosen Freund. Allerdings ist es Rafiq klar, dass er keine Provision annehmen würde. Das Zusammensein mit seinen Freunden ist für Rafiq also nicht an ein unmittelbares finanzielles Interesse gekoppelt. Rafiq geht aber davon aus, dass seine Freunde ihm in einer ähnlichen Situation auch helfen würden, bezeichnet er doch die gegenseitige Grosszügigkeit als eine der Qualitäten ihrer Freundschaft. Rafiq glaubt also an eine generalisierte Reziprozität in seinen Freundschaften.

Obwohl Rafiq unumwunden zugibt, dass sein Qatkonsum viel Geld verschlingt und dies zu familiären Problemen führt, nimmt er keine Verhaltensänderung vor. Dass er seinen Qatkonsum drosseln und vermehrt den Nachmittag mit seiner Familie verbringen würde, stellt für ihn keine Alternative dar, er bezieht dies nicht einmal in seine Überlegungen mit ein. Für ihn ist klar, dass er als Mann den Tag ausser Haus verbringt. Wenn er nicht arbeiten kann, dann verbringt er den Tag ausser Haus, indem er Freunde trifft.

Rafiq bezeichnet es als die grösste Veränderung nach seiner Heirat, dass er viel arbeiten musste. Doch als sein Vater starb, gab er die Arbeit im Museum auf, weil sie ihm zu langweilig war und er dabei nicht genug verdiente. Wahrscheinlich konnte er erst kündigen, nachdem sein Vater starb, weil jener dies nicht zugelassen hätte. Rafiqs Frau und Mutter sind Ra-

fiqs Qatkonsum gegenüber ebenfalls sehr negativ eingestellt, was unter anderem dazu führte, dass Rafiq von seiner Frau zwischenzeitlich verlassen wurde, als er kein Geld für neue Kleider hatte.

Dass Rafiqs Mutter sogar einen Freund Rafiqs einschaltet, zeugt davon, dass sie die Problematik als schwerwiegend erachtet. Bei diesem Freund handelt es sich um einen sehr engen Freund von Rafiq, weil jener und Rafiqs Mutter sich kennen. Der Verlust dieser Freundschaft ist für Rafiq gewichtig, weil er jetzt niemanden mehr hat, mit dem er über familiäre Probleme sprechen kann. Die Freundschaft zu seinen neuen Freunden ist zu jung, als dass ein Vertrauensverhältnis aufgebaut werden könnte, das solche Gespräche ermöglichte.

Sowohl Rafiqs Mutter und Frau als auch sein enger Freund lehnen sich gegen ihn auf, weil sie die Ansicht vertreten, dass Rafiqs Qatkonsum auf Kosten der Familie erfolgt. Auch auf andere verheiratete Männer wird von vielen Seiten eingewirkt, nicht zu viel Zeit mit Freunden zu verbringen und durch übermässigen Qatkonsum Geld zu verschwenden.

Obwohl Rafiq seinen Qatkonsum ebenfalls problematisch findet, familiäre Probleme heraufbeschwört und langjährige Freundschaften verwirkt, lässt er nicht davon ab. Rafiqs Zusammensein mit seinen Freunden kann als Kompensation dafür verstanden werden, dass er am Nachmittag nicht arbeitet (vgl. Kandioty 1994: 209). Da er das wichtigste Kriterium von Männlichkeit, die Erwerbstätigkeit, nur beschränkt erfüllt, versucht er, Männlichkeit in anderen Bereichen zu erreichen: mit Geselligkeit und Grosszügigkeit. Im Jemen werden gesellig (*ğitimāʾ*) und grosszügig (*karīm*) als positive männliche Charakterzüge betrachtet. Wer diese Kriterien erfüllt, kann sich eines guten Rufes sicher sein. Die Arbeitstätigkeit hat dennoch Priorität vor der Geselligkeit. Dies zeigt sich daran, dass man Einladungen diskussionslos ablehnen kann, indem man darauf verweist, dass man einer Arbeit nachgeht (vgl. Kapitel 5. 1.). Rafiq hätte auch kein Problem, den Kontakt zu seinen Freunden weniger intensiv zu pflegen, was unweigerlich geschehen würde, wenn er am Nachmittag ebenfalls arbeiten würde.

Dass Rafiq sehr viel Zeit mit seinen Freunden verbringt, verstehe ich – in Abgrenzung zu Kandioty (1994: 209) – nicht nur als Kompensation. Vielmehr ist Rafiq, da er kein ökonomisches Kapital erwerben kann, bemüht, zumindest soziales Kapital zu erlangen, in der Hoffnung, dieses später in ökonomisches umwandeln zu können. Er lässt sich zwar die Möglichkeit, eine Provision einzustecken, ‚entgehen‘. Nichtsdestoweniger ist die Pflege der Freundschaften sehr wichtig: wäre Rafiq nur zu Hause, könnte er Qualitäten der Grosszügigkeit und Geselligkeit nicht unter Beweis stellen. Dies würde ihn leicht zum Aussenseiter machen, was ihn von jeglichem sozialen Kapital ausschliessen würde.

Bei der Pflege des sozialen Kapitals muss jedoch in ökonomisches Kapital investiert werden:

Für die Reproduktion von Sozialkapital ist eine unaufhörliche Beziehungsarbeit in Form von ständigen Austauschakten erforderlich, durch die sich die gegenseitige Anerkennung immer wieder neu bestätigt. Bei der Beziehungsarbeit wird Zeit und Geld und damit, direkt oder indirekt, auch ökonomisches Kapital verausgabt. (Bourdieu 1997: 67)

Gerade verheiratete Männer, wie Rafiq, müssen also bedacht sein, die Kapitalumwandlungskosten möglichst gering zu halten. Sind letztere zu hoch, bekommen dies die Familien am stärksten zu spüren, weshalb sie auf die Männer einwirken, nicht zu viel zu qaten. Rafiq und andere Männer erkennen durchaus die problematischen Seiten ihres Qatkonsums. Allerdings gehen sie davon aus, dass die ökonomische Verbesserung ihrer Situation nur über Beziehungen möglich ist.

6. 8. Jugendfreunde als Investition in die Zukunft

Die Männer, die regelmässig mit Rafiq qaten, sind entweder jünger als er und unverheiratet oder älter als er und verheiratet. Die Kinder letzterer sind schon erwachsen. Rafiq seinerseits ist der einzige seines Alterssegments, der verheiratet ist und kleine Kinder hat. Dass Rafiq seine Freizeit mit mehrheitlich nicht gleichaltrigen Freunden verbringt, widerspricht der Tendenz junger Männer in der Altstadt von Sana'a, dies mit gleichaltrigen Freunden zu tun (vgl. Kapitel 6. 5.).

Dies hängt damit zusammen, dass die meisten jungen, verheirateten Männer den ganzen Tag arbeiten und so wenig Zeit zum Qaten haben. Andere verheiratete Regierungsangestellte gehen am Nachmittag einer anderen Beschäftigung nach, wie dies auch Rafiq tun möchte.

Rafiq bezeichnet es als wichtige Veränderung seit seiner Heirat, dass er weniger Zeit mit seinen Freunden auf der Strasse verbringen kann. Dies ist nicht mehr möglich, weil es für einen verheirateten Mann eine Schande ist, wenn er spazieren geht, wie Rafiq erwähnt. Es kommt für ihn ebenfalls nicht in Frage, untätig in der Strasse zu verweilen, weil dies ihm Kritik eintragen würde. Infolgedessen ist für ihn klar, dass er nach der Qatrunde nach Hause geht, um mit seiner Familie das Abendessen einzunehmen und den Abend zu Hause zu verbringen. Überhaupt sind am Abend in den Strassen nur junge, unverheiratete Männer oder ältere Männer, die pensioniert sind und erwachsenen Kinder haben, anzutreffen. Die verheirateten Männer mit Kindern sind zu Hause. Die Öffentlichkeit im Sinne vom öffentlichen Raum wird von zwei Segmenten von Männern dominiert: junge unverheiratete Männern und alte, pensionierte Männern. Junge, unverheiratete Männer empfinden zudem den Aufenthalt in der Strasse in gewissen Situationen als einen Ausschluss vom Haus. Sie ersehen ihre Heirat, die auch eine Legitimation ist, drinnen zu sein.

Die Zuschreibung der Öffentlichkeit zu den Männern und der Frau zum Häuslichen (vgl. Yanagisako/Collier 2001: 32; vgl. Gerholm 1977: 165) muss also eingeschränkt werden. Einerseits gibt es für Frauen ebenfalls eine Öffentlichkeit, die für den Erwerb von sozialem Kapital wichtig ist (vgl. Meneley 1996; Makhoulf 1979); andererseits ist es nicht so, dass Männer als homogene Gruppe die Öffentlichkeit dominieren, sondern nur Männer, die wenig in Verantwortungen gegenüber der Kernfamilie eingebunden sind.

Da verheiratete Männer wenig Zeit haben, die sie mit ihren Freunden verbringen, und noch weniger Zeit, um neue Freundschaften zu knüpfen, ist es wichtig, dass letzteres geschieht, bevor sie verheiratet sind. Dementsprechend verfügen junge Männer über Kontakte zu vielen Freunden und sind neugierig, zu welchen anderen Männern ihre Freunde Freundschaften pflegen. Das Netz an Freunden, das sich junge unverheiratete Männer dadurch aufbauen, muss zwar später gepflegt werden, wozu aber Qatunden am Wochenende genügen. Diese Beziehungen ermöglichen weiterhin, Anschaffungen für ihre Familien kostengünstiger zu tätigen oder selbst durch Vermittlertätigkeiten Provisionen zu verdienen.

Langjährige Freundschaften schaffen zudem das nötige Vertrauen, um sich bedingungslos für den anderen einzusetzen. So sind es Jugendfreunde von Tawfiqs Vater, die jenem bei der Stellensuche am meisten helfen können. Gleichermassen kann das in der Jugend erworbene soziale Kapital jungen Männern wie Tawfiq oder Rafiq in Zukunft nützen, beispielsweise Stellen für ihre Söhne zu finden. Höchstwahrscheinlich werden sie Freunde in einflussreichen Positionen der Ministerien haben.

Der frühe Aufbau von Freundschaftsnetzen ist also eine Investition in die Zukunft und kann im Zusammenhang mit den Verantwortungen des Mannes gegenüber der Familie gesehen werden, weil er auf dieses Freundesnetz zurückgreifen kann, um Anschaffungen für die Familie zu tätigen oder Stellen für Söhne zu finden.

Es muss infolgedessen festgehalten werden, dass die Pflege von Freundschaften durch Männer nicht unbedingt auf Kosten der Familie geschieht, sondern mitunter zu deren Unterstützung. Ein grosses Netz an Freunden und somit soziales Kapital bildet die wichtigste Voraussetzung zur Erlangung ökonomischen Kapitals. Und die Idee des Mannes als Ernährer wiederum entspricht in erster Linie dem zur Verfügung Stellen von ökonomischem Kapital.

Epilog

Es ist Abend in der Altstadt von Sana'a. Nach einem warmen Tag breitet sich Kälte in den Strassen aus. Ein paar Kinder gehen noch schnell Süssigkeiten in einem 'Kiosk' einkaufen. Ein Junge sammelt in den verschiedenen Geschäften die leeren Teegläser ein, um sie abwaschen zu gehen. Bald werden auch die letzten offenen Geschäfte verriegelt, bis nur noch wenige Männer übrig bleiben und die Strassenhunde sich allmählich aus ihren Verstecken wagen.

Mit ein paar Freunden sitze ich auf einer flach gedrückten Kartonschachtel auf einem Trottoirabsatz. Wir lassen unsere Blicke über den Platz wandern. Auch an anderen Rändern des Platzes sind noch kleiner Gruppen von Männern versammelt.

Mohammed verlässt seine Garküche, durchquert den Platz, um nach Hause zu gehen. Kurz wechselt er noch ein paar Worte mit uns, wünscht uns eine gute Nacht und geht nach Hause.

Ein Freund sagt mir kurz darauf: „Schau, es gibt einen Unterschied zwischen euch Europäern und uns Jemeniten: Ihr habt vielleicht eine Freundin, aber ihr habt keine Freunde. Wir hingegen haben zuerst die Freunde und dann die Frau.“ Ich schweige, überlege und erwidere dann: „Aber schau, jetzt war gerade Mohammed hier und der ist verheiratet. Aber er spricht kaum mehr mit euch – wie kannst du sagen, dass ihr Freunde seid?!“ „Wir sprechen vielleicht nicht mehr so viel, aber wir werden immer Freunde bleiben“, erwidert mein Freund und schaut zum Haus, in dem Mohammed verschwunden ist.

7. Schlussfolgerungen

7.1. Yanagisakos und Colliers Ansatz

Öffentlicher Diskurs

In der Altstadt von Sana'a werden viele Handlungen von verschiedenen Menschen mit dem Wort ‚ayb‘ (Schande) bezeichnet und ausgewertet. Dieses erfährt eine besondere Tragweite, wenn es um Handlungen von Personen geht, die einem nahe stehen. Das Wort findet gerade in Bezug auf Geschlechterrollen und -beziehungen eine grosse Verwendung. Was dem Ideal der geschlechtersegregierten Gesellschaft entgegenläuft, wird schnell als ‚ayb‘ bezeichnet. Darunter fallen beispielsweise voreheliche Kontakte zwischen den Geschlechtern, aber auch die Berufstätigkeit der Frau, insbesondere in männlich dominierten Berufen.

Entsprechend werden von vielen jungen Männern in der Altstadt von Sana'a klare Zuständigkeitsbereiche von Männern und Frauen geschaffen. „Der Mann ist draussen verantwortlich, die Frau im Haus“, wird oft betont. Die Verantwortung des Mannes draussen wird primär so verstanden, dass er einer Erwerbsarbeit nachgeht, um finanziell für die Familie aufzukommen. Die Versorgungsverpflichtung der Männer richtet sich aber nicht nur an die eigene Kernfamilie, sondern auch an die Herkunftsfamilie.

Selbst bei Arbeiten, die von beiden Geschlechtern übernommen werden, wie dem Einkaufen auf dem Markt oder der Erziehung sowie Aufgabenhilfe der Kinder, wird daran festgehalten, dass erstere Verantwortung des Mannes und letztere Verantwortung der Frau sei. Erst durch Nachfragen wird zum Teil eingeschränkt, dass es schon vorkommen kann, dass die Frau einkaufen geht und dass der Mann ebenfalls die Kinder erzieht, aber erst, wenn sie älter werden und prioritär die Knaben.

Auf die Verantwortungen von Frauen angesprochen, reagieren viele Gesprächspartner sehr emotional und nehmen auf Koran und Aussagen des Propheten Mohammed Bezug. Die Frauen werden somit zu den Garantinnen kultureller Identität und Kontinuität. Emotional argumentieren junge Männer auch bezüglich der Versorgungsverpflichtung gegenüber ihren Eltern.

Ihre eigenen Verantwortungen schildern junge Männer hingegen sehr sachlich. Die Verantwortungen werden oft mit einer Aura des Faktischen und Unabwendbaren versehen und bedürfen keiner Legitimation. Es gilt, diese wahrzunehmen und sich dabei zu behaupten.

Systemische Modelle von Ungleichheit

Junge Männer in der Altstadt von Sana'a weisen gerne darauf hin, dass die Arbeiten von Mann und Frau gleichwertig sind, weil sie sich ergänzen. Junge Männer verstehen die Beziehung zwischen Männer und Frauen als durch eine balancierte Reziprozität bestimmt. Oft erwähnen sie allerdings speziell, dass der Mann für die Frau aufkommt, indem er für sie Lebensmittel auf dem Markt einkauft. Sie wird somit von ihm abhängig. Allerdings wird auch

explizit das Einkufen von Kleidern erwähnt, was als Belastung empfunden wird. Die Versorgungsverpflichtung des Mannes ist also durch eine Ambiguität gekennzeichnet.

Junge Männer erledigen häufig Einkäufe für die Frauen ihrer Familien oder tätigen andere Besorgungen für jene. Gerade junge Männer, die keiner festen Erwerbsarbeit (*šugl*) nachgehen, entlasten durch das Ausführen solcher Tätigkeiten (*'amal*) ihre Familie. Auffallend ist dabei, dass viele unverheiratete Männer *'amal* für ihre Schwestern erledigen, während diese ihnen die Kleider waschen und für sie kochen. Die Zeit vor der Heirat dient auch der Aneignung von geschlechterspezifischen Qualitäten.

Oft wird indessen betont, dass die Männer gegenüber ihren Familien für alles verantwortlich sind und die Frauen es im Jemen schön haben. Gerade in der Altstadt von Sana'a, in der die patriokale Mehrgenerationenfamilie weit verbreiteter ist als die Kernfamilie mit neolokaler Wohnform, scheinen Konflikte zwischen Frauen und deren Schwiegermuttern verbreitet zu sein. Junge Frauen übernehmen zu Hause viel Arbeit und entlasten dadurch ihre Schwiegermutter, erhalten dafür aber keine Gegenleistung. So ist dies die einzige wichtige Beziehung in jemenitischen (Mehrgenerationen-)Familien, die nicht durch eine Form von Reziprozität bestimmt ist, wodurch sich die verbreiteten Konflikte erklären lassen. Junge Männer in der Altstadt von Sana'a verstehen es als männliche Verantwortung, in solchen Konflikten schlichtend einzugreifen, weshalb sie die Zuständigkeitsbereiche der Frauen im Auge behalten müssen. Infolgedessen erleben junge, verheiratete Männer ihre Position zwischen Herkunftsfamilie und eigener Kernfamilie in gewissen Situationen als Belastung. Dennoch halten sie, wenn möglich, an der patrilokalen Mehrgenerationenfamilie fest.

In den Konflikten zwischen Mutter und Frau ergreifen verheiratete Männer oft Partei für ihre Mutter und nicht für die Ehefrau, weil sie sich der Mutter gegenüber zur Erwidern einer generalisierten Reziprozität verpflichtet fühlen. Es wird häufig darauf verwiesen, dass letztere es schwer hatte, als sie sie während der neun Schwangerschaftsmonate tragen musste. Auch in Bezug auf die Väter fühlen junge Männer sich zur Erwidern einer generalisierten Reziprozität verpflichtet. „Ich will meinen Eltern helfen, wenn sie alt und schwach sind, so wie sie mir geholfen haben, als ich klein und schwach war“, ist ein oft gehörter Satz. In Bezug auf die Versorgungsverpflichtung und den absoluten Gehorsam gegenüber dem Vater (und – in beschränkterem Ausmass – gegenüber den älteren Brüdern) wird weiter darauf hingewiesen, dass diese ihnen Arbeitsstellen organisierten. Es wird also zusätzlich eine balancierte Reziprozität erkannt.

Junge Männer streben vor allem Stellen in der Administration an, weil diese ihnen als Arbeitnehmer grosse Sicherheit garantieren und ihnen dadurch ermöglichen, ihre Verantwortung als Ernährer wahrzunehmen. So erreichen die jungen Männer ebenfalls eine höhere Sicherheit bezüglich ihrer männlichen Identität, die im Wesentlichen durch die Erwerbstätigkeit bestimmt ist. Stellen in der Administration können tatsächlich am besten über Beziehungen

(*fitāmīn wāw*) gefunden werden. Dazu aktivieren junge Männer ihr eigenes Freundschaftsnetz. Besonders Erfolg versprechend sind aber die langjährigen Freundschaftsbeziehungen ihrer Väter. Diese reichen mitunter bis in Kaderpositionen innerhalb der verschiedenen Ministerien. Alle Regierungsangestellte, die ich kennen lernte, hatten ihre Stellen durch Beziehungen der Väter erhalten. Diese Freundschaftsnetze, die man als soziales Kapital bezeichnen kann, sind somit Voraussetzung für die Erlangung ökonomischen Kapitals.

In den Mehrgenerationenhaushalten der Altstadt von Sana'a bildet die Gütergemeinschaft oft die Norm. Erwerbstätige junge Männer geben dabei ihren Verdienst den Vätern ab. Gerade in Fällen, in denen die Väter selbst nicht arbeiten, erschien mir dies als Ausnützung. Für junge Männer ist der Gehorsam, den sie den Vätern leisten, aber selbstverständlich, weil sie auf die Idee der generalisierten Reziprozität verweisen. Zudem bildet das soziale Kapital, das ihnen ihre Väter erschliessen, die Gegenleistung für die ökonomische Abgabe, im Sinne einer balancierten Reziprozität.

Oft hatte ich den Eindruck, dass die Ungleichheiten zwischen Alt und Jung grösser sind als diejenigen zwischen Männern und Frauen. Auch werden in der Praxis in Bezug auf die Geschlechterrollen eher Abweichungen vom Ideal geduldet als hinsichtlich der Versorgungsverpflichtung gegenüber den Eltern. Mit anderen Worten: in vielen Situationen erfährt das Ideal der Seniorität eine höhere Verbindlichkeit als das der Geschlechterkomplementarität.

Die jemenitische Brautgabegesellschaft ist stark durch finanzielle Abgaben, die Männer Frauen erbringen, bestimmt. Die Brautgabe ist dabei nur der Anfang, sie setzen sich in der Versorgungsverpflichtung hinsichtlich des Lebensunterhalts fort und selbst Feste sind dadurch bestimmt, da Männer Frauen Geld schenken. Dadurch lässt sich erklären, dass oft die beginnende Erwerbstätigkeit als Zeitpunkt bestimmt wird, der den Übergang von einem Jungen zum Mann markiert.

Die Gegenleistung der Frau für diese Versorgung ist der absolute Gehorsam, der von ihr erwartet wird. Der Wunsch von Frauen nach einem selbstbestimmteren Leben kann von Männern als Anmassung empfunden werden, weil sie finden, die Frauen sollten die von ihnen erbrachte Versorgung geniessen. Weiss eine Frau, das nicht zu schätzen, stellt dies die Tätigkeit des Mannes und dessen männliche Identität in Frage.

Gerade die Mehrgenerationenfamilie perpetuiert dieses System, weil sie die Bezahlung der Brautgabe und die Versorgungsleistung durch den Mann erleichtert und Modelle hin zu paritätischeren Eheformen durch die ausgeübte Kontrolle in Schranken weist.

Historische Analyse

Fast alle jungen Männer in der Altstadt von Sana'a streben das Ideal der 'islamischen Familie' an. Diese ist durch die Idee der Gütertrennung, bei der der Mann als alleiniger Ernährer

der Familie vorgesehen ist, und den absoluten Gehorsam der Ehefrau bestimmt. Die Dominanz der ‚islamischen Familie‘ ist im Jemen relativ neu, wurde erst nach der Revolution von 1962 für breitere Bevölkerungsschichten erstrebenswert und realisierbar. Die ‚islamische Familie‘ muss also im Zusammenhang mit dem Fortschrittsgedanken gesehen werden. Auch heute gibt es jedoch Familien, die das Ideal aus wirtschaftlichen Gründen nicht verwirklichen können, weil sie auf zwei oder mehrere Einkommen angewiesen sind. Zudem gibt es Tendenzen hin zu eher paritätischen Familienformen. Dies ist bezeichnenderweise vor allem in den Familien der Fall, in denen sich die beiden Ehepartner selbst kennen lernten.

In der Altstadt von Sana'a sind die meisten Familien ökonomisch gerade stark genug, um das Ideal der islamischen Familie realisieren zu können. Dazu trägt bei, dass es sich meist um Mehrgenerationenfamilien handelt.

Alle meine Gesprächspartner haben vor, auf dem ‚Weg der Familie‘ zu heiraten, dass also ihre Mutter die Partnerin für sie auswählt und der Vater die Heiratsverhandlungen führt und die Brautgabe bezahlt. Selbst junge Männer, die eine ‚Freundin‘ haben, sprechen sich für die Heiratsanbahnung auf dem ‚Weg der Familie‘ aus. Das Beispiel ihrer eigenen Eltern und vieler anderer Ehepaare jener Generation zeigten ihnen, dass dieser Weg der richtige ist. So erstaunt es nicht, dass viele junge Männer in der Altstadt von Sana'a bekräftigen, dass es zwischen ihnen und ihren Eltern keine Probleme gibt. Kulturelle Kontinuität wird also gutgeheissen und angestrebt.

7. 2. ‚Zuerst die Freunde, dann die Frau‘

Hier soll kurz die Wahl des Titels dieser Arbeit erklärt und eine Kontextualisierung des Ansatzes von Yanagisako und Collier vorgenommen werden.

‚Zuerst die Freunde, dann die Frau‘ – Aspekt des Zeitumfangs

Die meisten jungen Männer in der Altstadt von Sana'a verbringen viel Zeit mit ihren Freunden. Dabei fällt auf, dass die Freundesgruppen altersmässig sehr homogen sind und dass versucht wird, Finanzielles aus den Freundschaften herauszuhalten. Die beiden Aspekte, die die Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern dominieren – Seniorität und Geld –, sollen Freundschaften nicht belasten.

Dennoch kann Freundschaften nicht jeglicher Anti-Instrumentalismus abgesprochen werden. Das soziale Kapital der Freundschaftsnetze bildet nämlich oft die Voraussetzung zum Erwerb von ökonomischem Kapital. Die Versorgungsverpflichtung von Männern gegenüber ihren Familien wiederum ist nichts anderen als das zur Verfügung Stellen von ökonomischem Kapital. Die Pflege von Freundschaften kann deshalb als eine Verantwortung des Mannes gegenüber der Familie verstanden werden. Wenn ein Mann mehr Zeit mit seinen Freunden verbringt als mit seiner Frau, kann sich dies für jene und die Familie positiv auswirken. Die

Pflege von Freundschaften erfolgt nicht unbedingt auf Kosten, sondern mitunter zur Unterstützung der Familie.

Nichtsdestoweniger ist die Arbeitstätigkeit als männliche Qualität höher angesehen als die Geselligkeit und Grosszügigkeit im Freundeskreis. So versuchen die Männer gerade, durch Investitionen ins soziale Kapital der Freundschaftsnetze ökonomisches Kapital zu erlangen. Dabei müssen sie allerdings aufpassen, dass dies nicht zu grosse Kapitalumwandlungskosten nach sich zieht. Sonst sind Konflikte mit der Familie vorprogrammiert. Gerade auf verheiratete Männer wird deshalb stark eingewirkt, dass sie ihren Qatkonsum drosseln.

Zuerst die Freunde, dann die Frau' – Aspekt des Zeitpunkts

Es fällt auf, dass vor allem junge, unverheiratete Männer und ältere, verheiratete Männer, die zum Teil erwachsene Kinder haben, viel Zeit mit ihren Freunden verbringen und qaten. Die beiden Gruppen sind es auch, die spät am Abend in den Strassen verweilen, weil sie keine familiären Verpflichtungen haben.

Verheiratete Männer mit Kindern verbringen deutlich weniger Zeit mit ihren Freunden und qaten weniger, einerseits weil dies auf Kosten der Familie geschieht, andererseits weil sie weniger zeitliche Ressourcen haben. Sie sind mit der Arbeitstätigkeit unter Tags und dem Zusammensein mit der Familie am Abend voll ausgelastet. Die Pflege der Freundschaften, die nichtsdestoweniger sehr wichtig ist, erfolgt aber vor allem am Wochenende.

Der Aufbau von Freundschaften geschieht daher in jungen Jahren, vor der Heirat. Langjährige Freundschaften garantieren dabei gegenseitige Hilfe und ermöglichen, über persönliche und familiäre Probleme sprechen zu können.

Junge Männer investieren also stark ins soziale Kapital; das Zusammensein mit Freunden darf nicht nur als Kompensation für nicht erfolgende ökonomische Tätigkeit verstanden werden. Auf das in der Jugend erworbene soziale Kapital kann später zurückgegriffen werden. Es kann Männern beispielsweise dienen, später eine Stelle für ihre Söhne zu finden, weil sie wahrscheinlich Freunde in Kaderpositionen der Ministerien haben werden.

Anhang: Fragen des semistrukturierten Interviews

1. **Welches sind die Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien?**
2. *Beschreibe kurz deine Familie! Welches sind deine Verantwortungen? Wie verteilt ihr die Aufgaben?*
3. **Warum sind die Aufgaben von Männern und Frauen derart unterschiedlich? Welche Aufgaben teilen sich Männer und Frauen bei dir? (Einkaufen, Erziehung)**
4. **Welches sind die Verantwortungen von Frauen? In deiner Familie? Wäre es möglich, dass eine Frau arbeitet? Könnte sie das Geld für sich allein behalten?**
5. **Worin unterscheiden sich die Generationen? In welchen Punkten unterscheidest du dich von deinem Vater?**
6. **Welcher Weg ist besser, um Frauen kennen zu lernen: *ḥarīq al-usra* (der Weg der Familie) oder *ḥarīq ar-raḡul* (der Weg des Mannes)? Wie hast du deine Frau kennen gelernt, wie möchtest du sie kennen lernen?**
7. **Was ist die Bedeutung des Wortes ‚ayb‘ (Schande)? Gibt es Unterschiede im Hinblick auf Männer und Frauen? Hast du ein Beispiel?**



Bibliographie

- Abou-Zeid, Ahmed 1966: Honour and Shame among the Bedouins of Egypt. In: Peristiany, J. G. (ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press. 243-259.
- Barcellos Rezende, Claudia 1999: Building Affinity through Friendship. In: Bell, Sandra, Simon Coleman (eds.): The Anthropology of Friendship. Oxford and New York: Berg. 79-97.
- Bell, Sandra, Simon Coleman (eds.) 1999: The Anthropology of Friendship. Oxford and New York: Berg.
- Bell, Sandra, Simon Coleman 1999: The Anthropology of Friendship: Enduring Themes and Future Possibilities. In Bell, Sandra, Simon Coleman (eds.): The Anthropology of Friendship. Oxford and New York: Berg. 1-19.
- Borneman, John 2001: Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender, and Sexuality. In: Faubion, James D. (ed.): The Ethics of Kinship. Ethnographic Inquiries. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. 29-46.
- Bouhdiba, Abdelwahab 2000: Sexuality in Islam. In: Ghousseub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.): Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London. 20-29.
- Bourdieu, Pierre 1998: Die männliche Herrschaft. In: Döllig, Irene (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 153-217.
- Bourdieu, Pierre 1997: Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: Bourdieu, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1. Hamburg: VSA-Verlag. 49-79.
- Bourdieu, Pierre 1966: The Sentiment of Honour in Kabyle Society. In: Peristiany, J. G. (ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press. 191-241.
- Boxberger, Linda 1998: From Two States to One. Women's lives in Transformation of Yemen. In: Bodman, Herbert L., Nayereh Tohidi (eds.): Women in Muslim Societies. Diversity Within Unity. London: Lynne Rienner Publishers. 119-133.
- Campbell, J. K. 1966: Honour and the Devil. In: Peristiany, J. G. (ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press. 139-170.
- Carapico, Sheila 1996: Gender and Status Inequalities in Yemen. Honour, Economics, and Politics. In: Moghadam, Valentine M. (ed.): Patriarchy and Development. Oxford: Clarendon Press. 80-98.
- Caro Baroja, Julio 1966: Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts. In: Peristiany, J. G. (ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press. 79-137.
- Comwall, Andrea, Nancy Lindisfarne 1994: Introduction. In: Comwall, Andrea, Nancy Lindisfarne (eds.): Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies. London. 1-10.

- Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne 1994: Dislocating masculinity: gender, power and anthropology. In: Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne (eds.): Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies. London. 11-47.
- Daoud, Hassan 2000: Those Two Heavy Wings of Manhood: On Moustaches. In: Ghossoub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.): Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London. 273-280.
- De Jong, Willemijn 2001: Soziale Ganzheiten im Blickfeld ethnologischer Gender-Studien. In: Davis-Slikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger et al. (Hg.): Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt/ New York: Campus Verlag. 75-104.
- ~~XXXX~~ Dresch, Paul 2002 [2000]: A History of Modern Yemen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elwert, Georg 1991: Gabe, Reziprozität und Warentausch. Überlegungen zu einigen Ausdrücken und Begriffen. In: Berg, Eberhard, Jutta Lauth et al. (Hg.): Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. München: Trickster. 159-177.
- Farhi, Moris 2000: Lentils in Paradise. In: Ghossoub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.): Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London. 251-262.
- Faubion, James D. 2001: Introduction: Toward an Anthropology of the Ethics of Kinship. In: Faubion, James D. (ed.): The Ethics of Kinship. Ethnographic Inquiries. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. 1-28.
- Foner, Nancy 1984: Ages in Conflict. A Cross-Cultural Perspective on Inequality Between Old and Young. New York: Columbia University Press.
- [Gerholm, Thomas 1977: Market, mosque and mafradj. Social inequality in a Yemeni town. Stockholm: University of Stockholm.
- ~~XX~~ Ghossoub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.) 2000: Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London.
- Gilmore, David D. 1991 [1990]: Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder. München: Artemis & Winkler Verlag.
- Gingrich, Andre 2001: Ehre, Raum und Körper. Zur sozialen Konstruktion der Geschlechter im Nordjemen. In: Davis-Slikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger et al. (Hg.): Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt/ New York: Campus Verlag. 221-293.
- Gutmann, Matthew C. 1997: Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Anthropology Review* 26: 385-409.
- Haddad, Yvonne Yazbeck 1998: Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World. In: Haddad, Yvonne Yazbeck, John L. Esposito (eds.): Islam, Gender and Social Change. New York: Oxford University Press. 3-29.
- Joseph, Suad 1994: Brother/sister relationships: connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist* 21 (1): 50-73.

- Kandiotti, Deniz 1994: The paradoxes of masculinity. Some thoughts on segregated societies. In: Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne (eds.): *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London. 197-213.
- Keller, Ursula 2002: "Wie willst du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?!" Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kennedy, John G. 1987: *The Flower of Paradise. The Institutionalized Use of the Drug Qat in North Yemen*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Khal, Abdu 2000: Mudun ta'qulu al-'ishb. (Cities that devour grass). In: Ghoussoub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.): *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London. 29-32.
- Lindisfarne, Nancy 1994: Variant masculinities, variant virginites. Rethinking 'honour and shame'. In: Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne (eds.): *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London. 82-96.
- Makhlouf, Carla 1979: *Changing Veils. Women and Modernisation in North Yemen*. London: Croom Helm.
- Meneley, Anne 1996: *Tournaments of Value. Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Moghadam, Valentine M. (ed.) 1993: *Modernizing Women. Gender & Social Change in the Middle East*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Morris, Rosalind C. 1995: All made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. *Annual Anthropology Review* 24: 567-592.
- Mundy, Marta 1983: San'a' Dress, 1920-1975. In: Serjeant R. B., Ronald Lewcock (eds.): *San'a'. An Arabian Islamic City*. London: The World of Islam Festival Trust. 529-541.
- Myntti, Cynthia 1984: Yemeni Workers Abroad. The Impact on Women. *Merip Reports* (June): 11-16.
- Nippa, Annegret 1991: *Haus und Familie in arabischen Ländern. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Nohl, Arnd-Michael 2003: Adoleszenz und Arbeit. Soziale Beziehungen bei männlichen Jugendlichen in der Türkei. In: Luig, Ute, Jochen Seebode (Hg.): *Ethnologie der Jugend. Soziale Praxis, moralische Diskurse und inszenierte Körperlichkeit*. Münster: Lit Verlag. 71-96.
- Ortner, Sherry B. 1974: "Is Female to Male as Nature is to Culture?". In: Rosaldo, Michelle Z., Louise Lamphere (eds.): *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. 67-87.
- Paine, Robert 1999: Friendship: The Hazard of an Ideal Relationship. In: Bell, Sandra, Simon Coleman (eds.): *The Anthropology of Friendship*. Oxford and New York: Berg. 39-58.
- Peletz, Michael G. 1994: Neither Reasonable nor Responsible: Contrasting Representations of Masculinity in a Malay Society. *Cultural Anthropology* 9: 135-178.
- Peristiany, J. G. 1966 (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Peristiany, J. G. 1966: Introduction. In: Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press. 9-18.
- Peristiany, J. G. 1966: Honour and Shame in Cypriot Highland Village. In: Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press. 171-190.
- Pitt-Rivers, Julian 1966: Honour and Social Status. In: Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press. 19-77.
- Riphenburg, Carol J. 2000: Changing Gender Relations and Development in the Yemen. Education, Family, Health and Fertility, Cultural Expression. *Southeastern Political Review* 28 (4): 715-743.
- Riphenburg, Carol J 1999: Gender Relations and Development in the Yemen: Political Participation and Employment. *Peacekeeping and International Relations* 28 (3): 5-17.
- Sahlins, Marshall 1972: On the Sociology of Primitive Exchange. In: Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter. 185-230.
- Said, Edward 1978: *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schönig, Hanne 2004: Heirat und Ehe in Zeiten der Globalisierung. „Married friends“ (zawāğ frīnd) und „Secret marriage“ (az- zawāğ as-sirrī). In: *Jemen-Report* 35 (1): 10-13.
- Scott, Joan W. 2001: Die Zukunft von ‚Gender‘. Fantasien zur Jahrtausendwende. In: Honnegger, Claudia, Caroline Ami et al. (Hg.): *Gender – die Tücken einer Kategorie*. Zürich: Chronos Verlag. 39-63.
- Sinclair-Webb, Emma 2000: Preface. In: Ghoussoub, Mai, Emma Sinclair-Webb (eds.): *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London. 7-16.
- Tucker, Judith 1993: The Arab Family in History. „Otherness“ and the Study of the Family. In: Tucker, Judith (ed.): *Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press. 195-207.
- Vom Bruck, Gabriele 1993: Männlichkeit und Feminisierung im Jemen. *Sprache, Symbole und Symbolverwendung in der Ethnologie, Kulturanthropologie, Religion und Recht*. Festschrift Rüdiger Schrott. Berlin. 3-12.
- Vom Bruck, Gabriele 1987: Identität und Wandel. Frauen in Sana'a. In: Daum, Werner (Hg.): *Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur im glücklichen Arabien*. Innsbruck: Pinguin-Verlag. 397-410.
- Weintritt, Otfried 2002: *Familie im Islam*. Stuttgart: Breuninger Stiftung.
- Werenfels, Isabelle 2000: Männlichkeiten im arabisch-muslimischen Raum. In: de Jong, Willemijn, Ilona Möwe et al. (Hg.): *Bilder und Realitäten der Geschlechter. Fallstudien zur Sozialanthropologie*. Zürich: Agronaut-Verlag. 287-313.
- Wikan, Unni 1984: Shame and Honour. A Contestable Pair. *Man* 19 (4): 635-651.

Würth, Anna 2000: Aš-Šarī'a fī Bāb al-Yaman. Recht, Richter und Rechtspraxis an der familienrechtlichen Kammer des Gerichts Süd-Sana'a, (Republik Jemen) 1983-1995. Berlin: Duncker & Humblot.

Yanagisako, Sylvia Junko, Jane Fishburne Collier 2001 [1987]: Für eine gemeinsame Analyse von Geschlecht und Verwandtschaft. In: Davis-Slikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger et al. (Hg.): Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt/ New York: Campus Verlag. 31-73.

STUDIES ON MODERN YEMEN

Muhammad Ahmad Al-Saidi (ed.):
The Cooperative Movement of Yemen and Issues of Regional Development.
1992. 113 S., 4 Abb., Pb., 3-87997-211-7

J. Brian D. Robinson:
Coffee in Yemen.
A Practical Guide.
1993. 104 S., 32 Abb., Pb., 3-87997-214-1

Amat al-Alim as-Suswa (ed.):
Democratic Developments in Yemen.
1994. 182 S., Pb., 3-87997-228-1

Ursula Keller:
„Wie willst du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?!“
Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen.
2002. 165 S. Pb., 3-87997-299-0

Jens Willhardt:
Kulturbegegnung mit dem Orient.
Eine Untersuchung historischer Reiseberichte
sowie der Berichte von Touristen und Auslandsentsandten
am Beispiel des Jemen.
2004. 346 S. Pb., 3-87997-318-0

Markus Wachowski:
Sada in Sana'a.
Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung der Prophetennachkommen
in der Republik Jemen.
2004. 174 S., Pb., 3-87997-320-2

Jens Winter (Übers.):
„Der Stein ist aus gefrorenen Wolken.“
Eine Auswahl zeitgenössischer jemenitischer Literatur
in Deutsch und Arabisch.
2004. 96 S. (dtsh.) + 84 S. (arab.), Pb.,
3-87997-321-0

Günther Orth:
„Die Farbe des Regens“
Entstehung und Entwicklung der modernen jemenitischen Kurzgeschichte.
Muhammad 'Abdalwali, Zaid Muti' Dammag
und Ahmad Mahfuz 'Umar.
1997. 248 S. Pb. 1 Karte, 2 Abb., 3-87997-261-3



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

STUDIEN ZUM MODERNEN ISLAMISCHEN ORIENT

Ahmed Kaid Al-Saidi:
Die Oppositionsbewegung im Jemen
zur Zeit Imam Yahyas und der Putsch von 1948.
1981. 272 S., Pb. 3-87997-613-9

Tawfiq Dawani:
Jemen
Zwischen Reisebeschreibung
und Feldforschung.
1987. 158 S., Pb. 3-87997-615-5



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Klaus Schwarz Verlag GmbH • PoB 41 02 40 • D-12112 Berlin

Tel +49-30-792 29 44 • Fax +49-30-695 09 926

www.klaus-schwarz-verlag.com

eMail: info@klaus-schwarz-verlag.com



KLAUS SCHWARZ
UNIVERSITÄT ZÜRICH
KLAUS SCHWARZ
UNIVERSITÄT ZÜRICH



05 SA 7468

ULB Halle 3/1
000 261 564



✓



< SMY 7 >

Gegenstand dieser Untersuchung bilden die Verantwortungen jemenitischer Männer gegenüber ihren Familien. Erforscht wurde die Thematik in der Altstadt von Sana'a in einer Gruppe von fünfzehn jungen Männern, die mehrheitlich unverheiratet sind.

Diese Männer tragen große Verantwortung gegenüber ihrer Familie. Insbesondere fühlen sie sich verpflichtet, zum Lebensunterhalt beizutragen, um so ihren Eltern die erwiesene Unterstützung zu erwidern. Daher wird die beginnende Erwerbstätigkeit oft als der Zeitpunkt angegeben, zu dem aus einem Jungen ein Mann wird. Sie ist die Voraussetzung, dass junge Männer heiraten können, gilt es doch, eine hohe Brautgabe zu bezahlen und später die eigene Kernfamilie zu ernähren. Überhaupt sind Beziehungen zu Frauen stark durch finanzielle Leistungen seitens des Mannes definiert.

Obwohl der Ernähreraspekt immer wieder hervorgehoben ist, fällt auf, dass junge Männer viel Zeit Qat kauend mit Freunden verbringen, was Unsummen verschlingt. Hierbei werden allerdings auch persönliche Kontakte hergestellt, die wirtschaftliche Vorteile erbringen können.

Der zeitweilig bevorzugte Umgang mit Freunden kann demzufolge von Nutzen für die Familie sein – sofern das soziale Kapital in ökonomisches umgewandelt wird.

ISBN 3-87997-327-X



9 783879 973279

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

