STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 4

Ursula Keller

„Wie willst du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?!“

Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen

2003
SA
406

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2002

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000001

Ursula Keller
Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen

KS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000003

Ursula Keller ·
Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000005

STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 4

Ursula Keller

„Wie willst du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?!“

Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a, Jemen

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2002

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000007

Universitäts- und Landesbibliothek
Halle
Zweigbibl.
Ha 1
Vorderer Orient

03 SA 406

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.

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 2002.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-299-0
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000008

Vorwort

Diese Arbeit basiert auf einer Feldforschung, die ich im Herbst 1994 - Frühling 1995 in Sana'a, der Hauptstadt der Republik Jemen, durchgeführt habe. Mein grösster Dank geht an all diejenigen Frauen (und Männer), die mir ihre Zeit zur Verfügung stellten, ihre Freundschaft anboten und mir bereitwillig auf meine vielen Fragen Auskunft gaben und so meine Forschung überhaupt erst ermöglicht haben. Die Namen aller Personen, die in der Studie aufgeführt werden, sind geändert. Ich hoffe, die Anonymität meiner InformantInnen so genügend zu wahren.

Bedanken für ihre Unterstützung möchte ich mich bei Lina al-Iriyani vom Yemen Center for Studies and Research (YCSR), David Warburton und Noah Sadek vom American Institute for Yemeni Studies (AIYS) und Jürg Schneider, Leiter des schweizerischen UNESCO-Projektes zur Altstadtsanierung. Raufa al-Sharki, Professorin für Soziologie und (damalige) Leiterin der Unit for Social Research and Women Studies, Abdou Ali Othman, Professor für Soziologie an der Universität Sana'a, Franck Mermier vom Centre Français d'Etudes Yéménites (C.F.E.Y.) sowie Anna Würth und Iris Glosemeyer danke ich für die vielen Hinweise und Denkanstösse und nicht zuletzt auch für die moralische Unterstützung während meines Forschungsaufenthaltes. Ganz besonderer Dank geht an meine Betreuerin Ilona Möwe, die mit ihren kritischen Anregungen bei der Abfassung der Arbeit eine grosse Hilfe war.

Die Umschrift arabischer Ausdrücke orientiert sich an den Normen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Gewisse Begriffe und Namen, die im deutschen Sprachgebrauch bekannt sind, wurden unverändert übernommen (z.B. Sana'a, Scheich, Eigennamen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000009

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Erster Teil

I. Traditionelle Sozialstruktur, Urbanität und Bildung 9

1. Traditionelle Sozialstruktur 9
2. Stadtentwicklung und Urbanisierung 12
3. Bildungssituation der Frauen 16
4. Frauen in der Öffentlichkeit 21

II. Heiratsstrategien: Theoretische Annäherung 25

1. Das Problem der FBD Heirat in der ethnologischen Theoriediskussion 25
2. FBD Heirat als Kontext: Nah, gleich, loyal 27
   - 2.1. Nähe und Ferne 28
   - 2.2. Status und Hierarchie 33
   - 2.3. Heirat, Ehre und Verantwortung 39
   - 2.4. Nah, gleich und loyal im urbanen Kontext 42
3. Heirat als Strategie 43

III. Die arrangierte Heirat 45

1. Zur Rolle der Frauen bei der Heirat 45
2. Die arrangierte Heirat und die Frage der individuellen Partnerwahl 50

Zweiter Teil

IV. Heirat als soziale Praxis 55

1. Heiratsanbahnung, Heiratsverhandlungen und Eheschliessung 56
2. Heiratsgeschichten 1-9 60
   - 2.1. Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-'usra* 60
     - Zusammenfassung: Nahe, ferne und gewöhnliche Heiraten 67
   - 2.2. Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-bint* 68
     - Zusammenfassung: Strategien individueller Partnerwahl 82
   - 2.3. Heiratsanbahnung aus der Sicht des Bräutigams 83

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000010

Zusammenfassung: Zur Handlungsautonomie des Bräutigams 86
2.4. Heiratsgeschichten: Soziale Praxis im Wandel 87

V. Materielle Bedingungen der Heirat 91
1. *mahr* und andere finanzielle Transaktionen 92
2. Zur Finanzierung der Heirat 99
3. Tendenzen und Entwicklungen im urbanen Kontext 103

VI. Aspekte der Partnerwahl gebildeter Frauen 106
1. Kriterien der Partnerwahl 106
1.1. Persönliche Qualitäten des Bräutigams und Heiratsbedingungen 107
1.2. Herkunft und sozialer Status der Familie 111
2. Individuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre 114
2.1. Aufhebung der räumlichen Geschlechtersegregation 115
2.2. Zur (Un)Vereinbarkeit und von Ehre und Liebe 117
2.3. Beziehungsformen während den offiziellen Heiratsphasen 120
3. Das Dilemma gebildeter Frauen 123
3.1. Ablehnungen:Warum Frauen Heiratsanträge zurückweisen 123
3.2. Bildung u. Alter: Die Schwierigkeit, einen passenden Ehemann zu finden 125

VII. Schlussfolgerungen 129
(1) Bildung vor Verwandtschaft: Statusinkonsistenzen und die Frage von Nähe und Gleichheit 130
(2) Wer soll wählen, Vater oder Tochter? Die Frage von Ehre und Verantwortung bei der Heiratswahl 132

Anhang I: Interview-Leitfaden 137
Anhang II: Personenregister 141
Anhang III: Materielle Bedingungen der Heirat 145
Bibliographie 149

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000011

Einleitung

Im Saal herrscht eine angeregte Atmosphäre. Gelächter und Geplauder der Frauen mischen sich mit den Trommelklängen und der durchdringenden Stimme der Sängerin. Die Frauen, in glitzernden Gewändern und gewagten Kleidern der neuesten Mode, sitzen eng gedrängt am Boden, und einige jüngere Mädchen tanzen zu den Rhythmen der Musik. Plötzlich kommt Hektik in den Saal: Braut und Bräutigam sind im geschmückten Wagen vorgefahren. Die Frauen raffen ihre schwarzen Umhänge und hüllen sich in ihre Schleier. Der Saal wird nun vom Schwarz der Schleier beherrscht, doch der erste Schein trügt. Schaut man genauer hin, so zeigt sich da eine zerzauste Strähne unter dem Schal und leuchtet dort der Ärmel eines bunten Kleides. Die meisten Frauen verschleiern sich gar nur nachlässig und werfen ihren Schal achtlos über Kopf und Schultern: Sie sind viele, der Bräutigam aber wird den Frauen im Saal ganz allein gegenüberstehen. Mit Trommeln und Freudentrillern wird das Brautpaar, Arm in Arm - sie im strahlend weissen Brautkleid, er im dunklen Anzug - von den Gästen und den Musikerinnen begrüsst und zu den beiden mit Blumen geschmückten Sesseln auf dem Podest begleitet. Leila und Ahmed nehmen ihre Plätze ein, plaudern und scherzen miteinander und schauen dem lebhaften Treiben im Saal zu. Sie posieren für die Hochzeitsfotos und lassen sich bereitwillig filmen, um die aufregenden Momente für das Erinnerungsvideo festzuhalten. Der sechsstöckige Hochzeitskuchen wird aufgetragen und das Brautpaar, Hand in Hand, schneidet ihn an. Gegen Mitternacht verabschiedet sich der Bräutigam von der Brautmutter. Begleitet von den lauten Freudentrillern der Frauen verlassen Leila und Ahmed das Fest. Die letzte Einstellung im Video zeigt das Brautpaar im Schlafzimmer der neuen Wohnung vor dem grossen Ehebett.

Forschungsfrage und theoretischer Rahmen

Bevor Hochzeit gefeiert werden kann, muss eine Heirat erfolgreich angebahnt werden. Nicht die Hochzeit, sondern die Frage, wie es zur Hochzeit gekommen ist, steht im Zentrum dieser Arbeit. 'Nahe Heiraten', im speziellen die Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine, galten in der ethnologischen Forschung lange Zeit als charakteristisches Merkmal der Heirat in arabischen Gesellschaften. Demgegenüber machte Bourdieu in seinem Artikel 'Sozialer Nutzen der Verwandtschaft' (1987) deutlich, dass eine Heirat nicht aufgrund von Normen und genealogischen Regeln allein verstanden werden könne[1]. Die Heiratsanbahnung, so Bourdieu, ist vielmehr eine soziale Strategie, die auf eine Maximierung des politischen, ökonomischen und symbolischen Kapitals von Familien abzielt. Eine Heirat ist deshalb eine Transaktion zwischen Familien, wobei die einzelnen Familienmitglieder durchaus unterschiedliche

1 Der Artikel "Sozialer Nutzen der Verwandtschaft" untersucht das Heiratsverhalten in der kabylischen Gesellschaft und ist eine Neubearbeitung des Kapitels "Verwandtschaft als Vorstellung und Wille" aus Entwurf einer Theorie der Praxis (1976).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000013

Interessen verfolgen können. Die innerfamiliären Macht- und Besitzverhältnisse führen allerdings dazu, dass die Möglichkeiten der Einflussnahme sehr ungleich sind. Bourdieus Analyse der kabylischen Heiratsstrategien inspirierte mich für mein eigenes Forschungsvorhaben und bildet den theoretischen Rahmen dafür.

Das Ziel meiner Studie besteht darin, Heiratsstrategien von Frauen mit höherer Bildung in Sana'a zu untersuchen. Die Heirat im Jemen wird allgemein als Angelegenheit zwischen Familien beschrieben, als arrangierte Heirat, bei der die Brautleute jung verheiratet werden und insbesondere die Braut kaum Möglichkeiten der Mitbestimmung hat. Inwiefern dies nun für gebildete Frauen im urbanen Kontext zutrifft, soll in dieser Arbeit untersucht werden. Es muss dabei nach den weiblichen Handlungsspielräumen und den individuellen Handlungsstrategien von Frauen gefragt werden: Wie heiraten gebildete Frauen und welche Rolle spielen sie dabei? Wieviel Einfluss haben sie auf die Wahl und Entscheidung ihrer Heirat? Welche Strategien und Interessen verfolgen sie? Wie beeinflusst Bildung das Heiratsverhalten der Frauen? Trifft es zu, dass ein hoher Bildungsstand die Möglichkeiten der Mitsprache verbessert und dass gebildete Frauen ihre Partner vermehrt selber wählen? Die Klärung dieser Fragen erlaubt schliesslich, verschiedene Heiratsformen in der städtischen Gesellschaft zu beschreiben, eine differenziertere Sichtweise der weiblichen Handlungsspielräume zu erlangen und Frauen als selbstbestimmende Akteurinnen zu begreifen. Das Ergebnis dürfte auch das im Westen vorherrschende Bild über die Unterdrückung und Rechtlosigkeit arabisch-muslimischer Frauen relativieren.

Forschungskontext: Neuere politische Entwicklungen im Jemen

Als ich Ende September 1994 nach Sana'a kam, stand das Land noch ganz im Zeichen der 'nochmaligen Vereinigung' nach dem Ende des sogenannten 'Bürgerkrieges'[2] zwischen dem ehemaligen Nord- und Südjemen vom Mai bis Ende Juli 1994. Sana'a war nur kurz Schauplatz des Krieges gewesen, die Situation nach Kriegsende normalisierte sich rasch. Für mein Forschungsvorhaben boten sich deshalb entgegen meinen Befürchtungen keine Hindernisse.

Die jüngsten Ereignisse müssen vor dem Hintergrund der neueren politischen Entwicklungen im Jemen gesehen werden: Bis 1962 regierten im Nordjemen zayditische Imame als weltliche und geistige Herrscher, die das Land von allen westlichen bzw. modernen Einflüssen abschirmten. Beeinflusst vom arabischen Nationalismus Nassers stürzte eine Gruppe freier

2 Das in den Medien gebräuchliche Wort 'Bürgerkrieg' für die Ereignisse im Sommer 1994 scheint mir eine falsche Vorstellung zu vermitteln. Es handelte sich nicht um einen Krieg, der von verschiedenen Bevölkerungsgruppen ausgetragen wurde, sondern um eine kriegerische Auseinandersetzung zwischen den Armeen der beiden ehemaligen jemenitischen Staaten. Vgl. dazu Glosemeyer (1995:12) und Carapico (1996).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000014

Offiziere den Imam während der Revolution von 1962 und rief die Arabische Republik Jemen aus. In einem mehrjährigen Bürgerkrieg kämpften Anhänger des Imams als sogenannte Royalisten mit der Unterstützung Saudi Arabiens gegen die republikanischen Kräfte, die von Ägypten unterstützt wurden und sich schliesslich durchsetzen konnten. Sie etablierten ein modernes Staatswesen nach ägyptischem Vorbild und bemühten sich, mit massiver ausländischer Hilfe, die Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft voranzutreiben. Die Südjemeniten hingegen fochten einen erfolgreichen Befreiungskrieg gegen die Briten aus, welche seit 1839 Aden zum britischen Protektorat erklärt hatten, und verkündeten 1967 die Demokratische Volksrepublik Südjemen. Während im Süden eine sozialistische Radikalisierung unter dem Einfluss der Ex-UdSSR stattfand, stand die nordjemenitische Politik im Zeichen eines bis heute andauernden Machtkampfes zwischen der Zentralregierung und den mächtigen Stammeskonföderationen im Norden des Landes.

Wenig beachtet von der Weltöffentlichkeit und noch vor der spektakulären Wiedervereinigung Deuschlands vereinigten sich der Nord-und Südjemen im Mai 1990 zur Jemenitischen Republik. Der rasche Einigungsprozess der beiden Staaten, deren Beziehung vormalig äusserst konfliktiv war, muss zum einen im Zusammenhang mit den veränderten globalen Rahmenbedingungen nach dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion gesehen werden. Zum anderen spielten Ölfunde im Grenzgebiet der beiden Staaten, deren Nutzung eine kooperative Strategie verlangte, eine zentrale Rolle. Im Frühling 1993 wurden die ersten freien Wahlen als hoffnungsvoller Beginn eines Demokratisierungsprozesses gefeiert. Die drei führenden politischen Kräfte des Landes, der Allgemeine Volkskongress (AVK) des Präsidenten Ali Abdallah Saleh, die islamistische Islah Partei von Scheich Abdallah ibn Hussein al-Ahmar, Scheich der mächtigsten Stammeskonföderation (Hashed) und Parlamentssprecher, und die sozialistische Partei (SPJ) der ehemaligen Demokratischen Volksrepublik Südjemen unter der Führung von Ali Salem al-Beidh, dem früheren Präsidenten des Südjemen, konnten ihre Legitimität an der Urne bestätigen lassen. Neuerliche Spannungen zwischen den ehemaligen Machthabern des Nordens und des Südens eskalierten schliesslich zu den kriegerischen Auseinandersetzungen im Sommer 1994, aus dem der Norden und damit der vormalige und jetzige Präsident Ali Abdallah Saleh als Sieger hervorging und dabei die sozialistische Partei zur politischen Bedeutungslosigkeit degradierte. Politische Beobachter (vgl. Glosemeyer) sind der Ansicht, dass mit dieser jüngsten Konfrontation der durch die Wahlen initiierte Demokratisierungsprozess vorläufig zum Stillstand gebracht worden ist. Nach dem Krieg hat sich eine Koalitionsregierung unter Führung des Volkskongresses (AVK) von Saleh mit der Islah-Partei etabliert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000015

Für eine ausführlichere Darstellung der neueren Geschichte und den politischen Entwicklungen des Jemens verweise ich auf die Literatur[3].

Methodische Anmerkungen

Meine Studie beruht in erster Linie auf Gesprächen, die ich im Rahmen von semistrukturierten Interviews geführt habe, sowie auf weiteren Daten, die mit teilnehmender Beobachtung erhoben wurden. Der *Forschungsprozess* kann grob in drei Phasen unterteilt werden: Die ersten zwei Monate nach meiner Ankunft besuchte ich einen Sprachkurs, um meine Arabischkenntnisse zu verbessern. Ich nutzte diese Zeitspanne, um erste und unverbindliche Kontakte zu Frauen zu knüpfen und ein soziales Netz aufzubauen: Ich nahm an nachmittäglichen Zusammenkünften von Frauen teil, wo ich Mütter, Schwestern und Freundinnen, seltener auch Brüder und Väter kennenlernte. Manche Frauen besuchte ich an ihrem Arbeitsplatz, in Schulen und Ministerien, oder begleitete sie an die Universität und in Sprachinstitute, um einen Einblick in ihre alltägliche Lebensbedingungen zu erhalten. Diese ersten Begegnungen boten eine ideale Möglichkeit, das Thema 'Heirat' in seinen verschiedenen Aspekten auf informelle Weise zur Sprache zu bringen. Auf der Basis dieses ersten 'Wissens', gemeinsam mit meinem vorbestehenden Konzept, erarbeitete ich schliesslich einen semistrukturierten Fragekatalog (vgl. Anhang I), um in der zweiten Forschungsphase gezielt Informationen zu sammeln und die geplanten Interviews durchführen zu können. Im letzten und dritten Abschnitt meines Aufenthaltes versuchte ich, mir einen Überblick über das gesammelte Datenmaterial zu verschaffen und eine erste Analyse zu erarbeiten, solange noch die Gelegenheit bestand, fehlende Informationen, Unklarheiten und neue Fragen bei den InformantInnen nachzufragen.

Mein ursprüngliches Vorhaben, in einer Familie zu wohnen, erwies sich angesichts der eher engen städtischen Wohnverhältnisse als schwierig. Ich hätte keinerlei Privatsphäre beanspruchen können. Diese erachtete ich jedoch sowohl für meine Arbeit als auch für mein psychisches Befinden als unabdingbar. Zudem hätte mich die Bindung an eine Familie in meiner Freiheit eingeschränkt, verschiedene Beziehungen zu pflegen und meine InformantInnen selbst auszuwählen. Ich entschloss mich deshalb, alleine zu wohnen und bezog ein kleines Haus in der Altstadt von Sana'a. Dies hatte zudem den Vorteil, dass ich selber in der Lage war, Besucherinnen zu empfangen und die grosszügig erfahrene Gastfreundschaft zu erwidern.

---

3 Burrowes (1987 und 1991), Dresch (1989), Wenner (1991), Carapico (1991;1993;1996), Detalle (1993), Dunbar (1992), Braun (1992), Glosemeyer (1995) u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000016

Die *Wahl der Untersuchungsgruppe*, gebildete Frauen, ergibt sich aus meiner Fragestellung. Ich möchte dennoch einige Anmerkungen hinzufügen und die Umschreibung 'gebildete Frauen' präzisieren. Mein ursprüngliches Vorhaben bestand darin, Heiratsstrategien von Frauen der gebildeten Mittelschicht zu untersuchen. Ich realisierte bald, dass ich dabei zwischen zwei Gruppen von Frauen zu unterscheiden habe: Die eine Gruppe besteht aus ungebildeten oder wenig gebildeten Frauen, die mit gebildeten Männern verheiratet sind. Ich lernte sie durch ihre Ehemänner kennen, die mich zu sich nach Hause einluden; sie sind Mütter und Hausfrauen. Die andere Gruppe von Frauen konnte ich hingegen selber treffen und kennenlernen, da sie sich in der (mir zugänglichen) Öffentlichkeit aufhielten: Es sind Studentinnen an der Universität und an Sprachinstituten, Lehrerinnen in Schulen, Angestellte in den Büros der öffentlichen Verwaltung oder in Bibliotheken. Ich habe mich schliesslich entschlossen, mich auf diese zweite Gruppe von Frauen zu konzentrieren. Dies aus zwei Gründen: Erstens sind gebildete und arbeitende Frauen eine neue Erscheinung in der jemenitischen Gesellschaft und stellen diese vor grosse Herausforderungen. Sie sind ein sichtbares Zeichen eines sozialen Wandels und ein wichtiges Element in der neuen städtischen Gesellschaft. Mein Interesse wuchs, welche Rolle diese oft sehr ehrgeizigen und selbstbewussten Frauen bei ihrer Heirat spielen. Der zweite Grund für die Wahl meiner Untersuchungsgruppe ist mehr praktischer Natur. Da gebildete Frauen sich regelmässig ausser Hause aufhalten, war es leicht, sie zu treffen und kennenzulernen. Arbeit und Studium boten eine gemeinsame Basis für die gegenseitige Kommunikation; die Frauen waren mindestens so neugierig, etwas über mich zu erfahren wie umgekehrt. 'Forschen' und 'Informationen sammeln' war deshalb oft ein gegenseitiger Austausch.
Spreche ich in der Folge von 'gebildeten Frauen', so beziehe ich mich deshalb ausschliesslich auf Frauen mit höherer Bildung, die an der Universität studieren oder das Studium schon absolviert haben und nun einer Erwerbstätigkeit nachgehen.

Zur Datenerhebung: Das Ziel der Interviews bestand darin, Daten zu verschiedenen Phasen und Bereichen einer Heirat zu erfassen. Ich war deshalb bestrebt, sowohl verheiratete als auch ledige InformantInnen zu befragen. Den Schwerpunkt meiner Untersuchung bildete die Welt der Frauen. Mein Interesse galt aber auch den Interessensunterschieden innerhalb von Familien, zwischen den Generationen und den Geschlechtern. Ich bemühte mich deshalb, allfällige Gelegenheiten wahrzunehmen, auch mit Müttern und Vätern, Ehemännern und anderen Männern ins Gespräch zu kommen und deren Ansichten und Geschichten in Erfahrung zu bringen. Innerhalb der stark segregierten Gesellschaft waren Kontakte zu Männern zwar nur begrenzt möglich, als Ausländerin nahm ich jedoch eine Art 'Zwitterposition' ein und verfügte über einen gewissen Freiraum, der mir auch Zugang zu Männern ermöglichte. Meistens handelte es sich dabei um informelle Gespräche, mit einigen Männern konnte ich aber auch ein Interview durchführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000017

Die konkrete Wahl der InformantInnen habe ich nach dem Schneeballprinzip vorgenommen und basierte auf den unverbindlichen Kontakten mit Frauen, die ich in der ersten Phase meiner Forschung kennengelernt habe. Ich habe mit insgesamt 25 InformantInnen Interviews durchgeführt, davon waren 20 Frauen und 5 Männer. Meine wichtigsten Informantinnen waren 17 Frauen im Alter zwischen 18 und 33 Jahren. Sie waren Studentinnen, Lehrerinnen, Angestellte in der öffentlichen Verwaltung und eine Frau ist Krankenschwester. Drei Frauen absolvieren ein Nachdiplomstudium (Diplom, Magister). Von diesen Frauen waren 10 unverheiratet, 5 verheiratet (2 davon zum zweitenmal) und 2 geschieden. Zusätzlich führte ich mit 3 Müttern, 1 Ehemann und 1 Vater dieser Frauen - allerdings kürzere - Interviews durch. Von den 5 Männern waren 3 verheiratet, 1 verlobt und 1 polygam verheiratet. Mit den meisten Informantinnen pflegte ich während der ganzen Dauer meines Aufenthaltes eine mehr oder weniger enge Beziehung und wurde zum Teil auch in deren Familien herzlich aufgenommen. Bei einigen anderen beschränkte sich der Kontakt vorwiegend auf das Interview.

Alle Informantinnen kommen aus den neuen Stadtvierteln von Sana'a. Die unverheirateten Frauen leben mit ihren Familien, d.h. mit Eltern und Geschwistern und manchmal der Frau und den Kindern eines Bruders. Zwei Frauen wohnen im Studentinnenheim, da ihre Familien in Taiz und Hodeida ansässig sind. Die verheirateten Frauen wohnen alle mit dem Ehemann und den Kindern und führen einen eigenen Haushalt. Alle Informantinnen der jungen Generation sind in der Stadt aufgewachsen, ihre Familien leben also seit mindestens einer Generation in der Stadt. In der Regel haben sie aber Verwandte in ihrem Herkunftsdorf auf dem Lande, mit denen unterschiedlich intensive Beziehungen gepflegt werden. Die meisten Väter dieser Frauen sind Beamte oder Kaufleute, die im Zuge der wirtschaftlichen Modernisierung des Landes nach der Revolution von den neuen Bildungs-und Berufsmöglichkeiten profitiert haben. Die Familien können deshalb insgesamt dem neuen, aufstrebenden Mittelstand zugerechnet werden[4].

Pro Interview benötigte ich zwischen 1-4 Sitzungen. Von 6 Informantinnen hatte ich die Erlaubnis, die Gespräche auf Band aufzunehmen. Die meisten InformantInnen wünschten jedoch, dass ich während des Interviews nur schriftliche Notizen mache. Die Themenbereiche der Befragung habe ich je nach Alter bzw. Generation, Geschlecht und Zivilstand modifiziert. Die Gespräche wurden auf arabisch geführt. Dies hatte zur Folge, dass wegen meiner zwar brauchbaren, aber dennoch begrenzten Arabischkenntnisse häufige Verständnisfragen der Klärung bedurften, was den Fluss der Gespräche beeinträchtigte. Die Interviews fanden je nach Situation und zeitlicher Verfügbarkeit der InformantInnen bei ihnen oder mir zu Hause,

4 Zu denjenigen InformantInnen, auf die im Rahmen von Fallgeschichten während der Arbeit eingegangen wird, werden im Anhang II nähere Angaben gemacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000018

an ihrem Arbeitsplatz oder an der Universität statt. Da Frauen, die studieren und arbeiten, durch Stundenpläne und Arbeitszeiten zeitlich oft stark beansprucht sind, war es nicht immer ganz einfach, freie Zeit und Termine für die Interviews zu finden. Dasselbe galt auch für informelle Besuche. Fast jede Begegnung musste telefonisch vereinbart werden, sodass Abmachungen treffen und Kontakte pflegen organisatorisch und energiemässig oft sehr anspruchsvoll war. Für meine Arbeit sehr willkommen war deshalb die Zeit des Fastenmonats Ramadan, da in den langen Nächten sehr geruhsame 'Sitzungen', frei von der alltäglichen Hektik, möglich waren.

Zum Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil befasst sich mit Hintergrundinformationen zum Setting und einigen theoretischen Aspekten zum Thema, während im zweiten Teil der Arbeit die soziale Praxis, basierend auf dem empirischen Material aus meiner Feldforschung, im Vordergrund steht.

Im ersten Kapitel sollen charakteristische Merkmale der städtischen Gesellschaft und der für gebildete Frauen relevante soziale Kontext beschrieben werden, da dieser für das Verständnis der Heiratspraxis gebildeter Frauen zentral ist. Im zweiten Kapitel geht es um eine theoretische Annäherung zum Thema 'Heiratsstrategien'. Ausgehend von der Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine, dem Klassiker der ethnologischen Forschung über arabische Verwandtschaftssysteme, sollen drei neuere Ansätze vorgestellt werden, die je verschiedene Aspekte der Heirat in arabischen Gesellschaften hervorheben und gemeinsam einen sinnvollen Rahmen für eine Analyse bilden. Es werden dabei unterschiedliche Formen von nahen und fernen Heiraten beschrieben, die Bedeutung von Status bei der Heiratswahl diskutiert und die Frage der Verantwortlichkeit und Kontrolle von Männern über Frauen im Zusammenhang mit agnatischen Ehrvorstellungen bei der Heirat erörtert. Eine Heirat ist eine soziale Strategie, bei der Frauen und Männer in der Regel ungleiche Möglichkeiten der Einflussnahme haben. Im letzten Kapitel des ersten Teils soll deshalb der weibliche Handlungsspielraum bei der Heirat in Bezug auf den jemenitischen Kontext definiert werden. Anhand der ethnographischen Literatur zum Jemen wird die Rolle von Frauen bei der Heirat diskutiert und die Frage nach Möglichkeiten individueller Mitbestimmung von Frauen im Rahmen von arrangierten Heiraten gestellt.

Im Zweiten Teil der Arbeit ist die soziale Praxis, das tatsächliche Vorgehen von Frauen also und ihre Erfahrungen bei ihrer Heirat von Interesse. Bei jeder Heirat können grundsätzlich zwei Phasen unterschieden werden, die Heiratsanbahnung und die offizielle Phase der Heirat, die die Verlobung und Eheschliessung einschliesst. Die verschiedenen Heiratsphasen werden im vierten Kapitel einführend kurz beschrieben. Ein besonderes Augenmerk wird auf die verschiedenen Wege der Heiratsanbahnung gelegt. Diese stellen verschiedene Heiratsformen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000019

dar, welche sich im Hinblick auf die Mitbestimmungsmöglichkeiten der Braut grundsätzlich unterscheiden. Im folgenden, längeren Kapitel werden deshalb Heiratsgeschichten geschildert, die über mögliche Handlungsstrategien von gebildeten Frauen bei ihrer Heirat Aufschluss geben und zentrale Fragen zur Rolle der Frauen bei ihrer Heirat thematisieren. Im fünften Kapitel werden die materiellen Bedingungen einer Heirat behandelt, da diese in den Heiratsgeschichten nur am Rande erwähnt sind. Die rituellen Aspekte der Heirat hingegen, die Hochzeitszeremonien, werden in dieser Arbeit nicht zur Sprache kommen. Im sechsten Kapitel werden ausgewählte Aspekte der Partnerwahl diskutiert, die im Zusammenhang mit gebildeten Frauen von besonderem Interesse sind. Von Bedeutung sind dabei die Kriterien der Partnerwahl, die Frage von vorehelichen Bekanntschaften zwischen Männern und Frauen in einer geschlechtersegregierten Gesellschaft sowie das Dilemma gebildeter Frauen, die hohe Ansprüche an eine Heiratswahl stellen, deren Heiratschancen jedoch mit zunehmendem Alter und Bildung sinken.

In den Schlussfolgerungen soll schliesslich gezeigt werden, inwiefern sich die strukturellen Bedingungen der Heirat in arabischen Gesellschaften, die im theoretischen Teil diskutiert worden sind, und die individuellen Handlungsstrategien gebildeter Frauen bei ihrer Heirat gegenseitig beeinflussen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000020

I. Traditionelle Sozialstruktur, Urbanität und Bildung

Als bei einem Ausflug mit Frauen und Lehrerinnen des Alphabetisierungskurses[5] in die Umgebung von Sana'a oberhalb des Rastplatzes junge Männer vom naheliegenden Dorf auftauchen und gebannt auf die Schar junger Frauen starren, die, mehr oder weniger ordentlich in ihre schwarzen *šaršaf* gehüllt, die Gesichtsschleier zurückgeschlagen und vergnügt lachend und scherzend das mitgebrachte Mahl geniessen, da kommentiert Nabila nur verächtlich: *qabīlī!* und zieht ihren Umhang etwas fester über die Schultern, lässt sich aber keinesfalls beim Essen stören. *qabīlī,* in wörtlicher Übersetzung 'Stammesangehöriger', hat in der Umgangssprache der Städterinnen eine abschätzige Bedeutung: *qabīlī* steht für einen ungebildeten und rückständigen Bauerntölpel vom Lande. Für Nabila, eine *šarīfa* (vgl. unten), ist zudem ein *qabīlī* nach traditionellem Verständnis ein 'nicht-heiratbarer' Mann, sich zu verschleiern daher müssig.

Der verächtliche Ausruf *qabīlī!* beinhaltet eine klare Abgrenzung gleich auf drei Ebenen: Ein *qabīlī* ist erstens vom Lande, zweitens ungebildet und drittens (dies im speziellen Falle einer *šarīfa*) in der sozialen Hierarchie tiefer gestellt. Der Gegensatz städtisch/ländlich wird dabei fast synonym zu gebildet/ungebildet und übergeordnet/untergeordnet verwendet. Sozialer Status, Urbanität und Bildung erachte ich daher als zentrale Elemente eines gesellschaftlichen Selbstverständnisses gebildeter Frauen, das in vielen Wertungen und Handlungen zum Ausdruck kommt und gerade im Zusammenhang mit Heirat und Partnerwahl vorrangige Bedeutung erlangt. Um das zu verstehen, sollen in diesem Kapitel einige Hintergrundinformationen zum städtischen Kontext erläutert werden. Dabei gehe ich auf die traditionelle Sozialstruktur im Jemen, den städtischen Lebensstil im Zusammenhang mit der neueren Stadtentwicklung von Sana'a und die Bildungssituation der Frauen ein und weise schliesslich auf die Besonderheiten im Alltag gebildeter Frauen hin.

1. Traditionelle Sozialstruktur[6]

Die traditionelle jemenitische Sozialstruktur gründet auf einer hierarchisch gegliederten Ordnung, die auf eng verflochtenen Merkmalen wie Abstammung, berufliche Tätigkeiten und Moral beruht. Abstammung und Beruf waren also gleichermassen Wertekategorien, die verschiedene 'Qualitäten' von Abstammung und Beruf implizierten (vom Bruck 1993:4).

---

5 Alphabetisierungszentren bieten dreijährige Kurse für erwachsene Frauen an, die das Pensum der Grundschule (6 Jahre) beinhalten.

6 Die traditionelle jemenitische Sozialstruktur wurde in der Literatur ausführlich diskutiert. Vgl. Chelhod (1970); Gerholm (1977); Stevenson (1985); Dresch (1989); Vom Bruck (1989, 1992/3, 1993, 1996); Gingrich (1996) u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000021

Gingrich (1996:8) bezeichnet die traditionelle soziale Ordnung dementsprechend als hierarchische Arbeitsteilung zwischen der städtisch religiösen Oberschicht der *sāda* und *quḍāt*, den autonomen Stammesgruppen auf dem Lande *(qabā'il)* und untergeordneten Spezialisten verschiedenster Berufssparten (*banī al-ḫums, mazāīna*). Die soziale Differenzierung wurde durch strenge Heiratsregeln aufrechterhalten, welche Heiratsbeziehungen nur zwischen Angehörigen der gleichen sozialen Schicht erlaubten, eine Regel, die auch heute noch gewisse Gültigkeit besitzt[7].
Die traditionelle Statusordnung wird gewöhnlich mit der imamitischen Herrschaft identifiziert, welche von zayditischen *sāda* im 9.Jh (AD) im nördlichen Jemen etabliert wurde. Der imamitische Staat konnte sich bis ins 20. Jh. an der Macht halten. Erst mit der Revolution von 1962 wurde der Imam gestürzt und die soziale und politische Vormachtstellung der *sāda* beendet. Träger des revolutionären Umsturzes und der neuen politischen Elite sind die *qabā'il*, die *sāda* haben im neuen Staate jedoch nach wie vor Schlüsselstellungen inne.

sāda und qudāt: Männer der Religion
Die *sāda* (sg.*sayyid*, weibliche Form: *šarīfa*) verstehen sich als Nachfahren des Propheten Mohammed über seine Tochter Fatima und dessen Schwiegersohn Ali bin Talib. *sāda* oder *ašraf* und Haschemiten, wie sie anderswo genannt werden, sind in der ganzen muslimischen Welt präsent. Im Jemen sind die *sāda* Anhänger der zayditischen oder schafiitischen Lehre des Islam[8]. Das Oberhaupt des im 9. Jh. gegründeten imamitischen Staates, der Imam, rekrutierte sich aus der Schicht der *sāda* und war geistlicher und weltlicher Herrscher. Die *sāda* galten als Spezialisten für islamisches Recht und Wissen. Sie repräsentierten die Ideale der Gelehrtheit, der Frömmigkeit und der reinen Herkunft und hatten Funktionen im Staatsdienst inne oder waren als Rechtsgelehrte und Lehrer tätig, manche waren aber auch nur Bauern. Aus den unterschiedlichen beruflichen und politischen Positionen resultierten interne Rangdifferenzierungen unter den *sāda*. Die Frauen der *sāda* lebten in strenger Seklusion und verschleierten sich. Damit wurde soziale Distanz und ein vornehmer, geschützter Lebenstil markiert. Verschleierung war deshalb ein Symbol für die Zugehörigkeit zu einer privilegierten, religiösen Oberschicht in der Stadt (Gingrich 1996:8f; Dresch 1989:143; Vom Bruck 1989:272; Mundy 1983:534f).

---

7 Vgl. dazu Kapitel II. 2. 2. 'Status und Hierarchie' und Kapitel VI. 1.'Partnerwahlkriterien'

8 Abgesehen von wenigen Juden und Ismailiten lässt sich die jemenitische Bevölkerung zwei islamischen Glaubensrichtungen zuordnen. Im nördlichen Hochland dominiert die Zaydia, der ca. 35% der jemenitischen Bevölkerung angehört. Die Zaydia ist ein Zweig der Schia, der aber wenig Gemeinsamkeit mit den übrigen schiitischen Glaubensrichtungen hat. In den südlichen Teilen des Landes leben vorwiegend Schafiiten (Sunniten) (Vom Bruck 1989:272). Die legalen Differenzen zwischen den beiden Glaubensrichtungen sind allerdings gering, die Abgrenzung äussert sich allenfalls hinsichtlich der regionalen Identität.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000022

Die *quḍāt* (sg.*qāḍī*) sind Rechtsgelehrte, wie die *sāda*. Sie führen ihre Herkunft auf den Stamm des Propheten (al-quraīš) oder auf sich religiöser Gelehrtheit rühmende Familien innerhalb des Jemens zurück. Die *quḍāt* unterschieden sich von den *qabā'il* nicht durch ihre Abstammung, sondern durch Gelehrtheit und ihre Kenntnisse des islamischen Gesetzes. Theoretisch konnte jeder *qabīlī* durch Studium ein *qāḍī* werden, praktisch war der Status jedoch auch erblich, denn gewisse *qāḍī* Familien haben seit Jahrhunderten zentrale Positionen in der staatlichen Verwaltung eingenommen. Die *sāda* und die *quḍāt* wurden gemeinsam als Leute (Männer) der Religion bezeichnet (Dresch 1989:138f). Sie stellten eine städtische Elite dar, deren Lebenstil ein religiöses Ideal verkörperte und so auch für andere Bevölkerungsgruppen Bedeutung erlangte (Gingrich 1996:33). *sāda* und *quḍāt* lebten in geschützten Enklaven, meistens Städte, innerhalb der Stammesgebiete, sogenannte *ḥiğrāt*. Das Konzept der *ḥiğra* beruht auf einer Schutzverpflichtung der Stämme für alle nichttribalen Gruppen innerhalb ihres Territoriums. Dies waren einerseits die Männer der Religion, *sāda* und *quḍāt,* und andererseits die *ḍu'afā',* die ‚Schwachen' (vgl. unten). Auch Städte und Märkte standen unter tribalem Schutz[9].

qabā'il (sg. qabīlī): Männer des Schwertes und des Pflugs

Die Stämme verstehen sich als patrilineare Gemeinschaften, die ihre Abstammung auf gemeinsame Vorfahren zurückführen. Die Mehrheit der Stammesbevölkerung siedelte im nördlichen Hochland und bestand aus sesshaften Bauern. Stammesleute, die in der Stadt lebten, wurden demgegenüber *'arab* genannt und waren Handwerker oder Kaufleute. Die tribale Ehre der Stammesleute gründet neben der Vorstellung einer reinen Abstammung auf politischer Autonomie und einer kriegerischen Tradition. Letztere sicherte ihnen grossen politischen Einfluss, stellten sie ihre militärische Stärke doch in den Dienst der imamitischen Herrscher und boten diesen militärischen Schutz. Das Tragen von Waffen war denn auch das äussere Symbol der tribalen Zugehörigkeit (Dresch 1989:10f, 38ff).

Die Beziehung zwischen den religiösen Herrschern und den Stämmen war durch eine gegenseitige Abhängigkeit gekennzeichnet. Die *qabā'il* anerkannten das religiöse Schrifttum der *sāda* und *quḍāt* und benötigten deren Dienste in religiösen und rechtlichen Angelegenheiten. Die ‚Männer der Religion' ihrerseits waren auf den militärischen Schutz der *qabā'il* angewiesen (vgl. *ḥiğra*). Die ambivalente Beziehung äusserte sich in konkurrierendem Anspruch auf einen noblen Status: Die ‚Männer der Religion' begründeten ihre Superiorität mit ihrem privilegierten Zugang zum islamischen Schrifttum, während die Stämme die tribale Ehre betonten (Mundy 1983:531).

---

9 Für eine ausführliche Darstellung des *ḥiğra* Konzeptes, vgl. Dresch (1989:145-150)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000023

banī al-ḥums und *mazāīna* [10]: Männer des Marktes und des Dienstes

Zur dritten Kategorie sind all jene zu zählen, die weder den ‚Männern der Religion' noch den ‚Männern des Pflugs und des Schwertes' angehören. Es sind die Männer des Marktes und des Dienstes. Sie übten untergeordnete und als unrein klassifizierte Berufe aus und standen, wie die ‚Männer der Religion', unter tribalem Schutz. Man bezeichnete sie als Leute mit ‚unvollständiger Abstammung' (*'aṣl nāqiṣ)* oder als ‚Männer ohne Abstammung' *(bi-lā 'aṣl*). Sie hatten demzufolge auch keine Ehre ('arḍ = Ehre, aber auch Verwundbarkeit), trugen keine Waffen und wurden darum auch *ḍu'afā'* – ‚Schwache'- genannt (Dresch 1989:118f)[11].

Die *ḍu'afā'* bildeten keine homogene Kategorie. Der ideale Typ der ‚Schwachen', die *mazāīna,* waren Bedienstete, die während ritueller Anlässe assistierten, Barbiere und Beschneider. Weitere berufliche Spezialisten wurden den *mazāīna* rangmässig gleichgestellt: Musikanten, Weber, Gerber, Färber, Schmiede, Qat-Verkäufer, Kaffehausbesitzer, Gemüsehändler, Ausrufer, Badewärter. Auch Metzger (*ǧazzārūn)* gehörten dieser Kategorie an, deren Status war aber etwas höher, da manche von ihnen wohlhabend waren. Ebenfalls zu den ‚Schwachen' gehörten die Juden, denen zwar eine authentische Genealogie nachgesagt wurde, die aber als Nicht-Muslime in der sozialen Hierarchie dem unteren Drittel zugeteilt waren (Vom Bruck 1993:7ff;1996:158).

2. Stadtentwicklung und Urbanisierung[12]

Zur Zeit des zayditischen Staates war Sana'a als Herrschaftssitz oft umstritten und wurde erst im 20. Jahrhundert permanenter Sitz der politischen Macht. Umrahmt von festungsähnlichen Stadtmauern lag die Stadt am Schneidepunkt von sieben Stammesterritorien und stand unter dem Schutz der angrenzenden Stämme (vgl. *ḥiǧra*). Die sana'anische Gesellschaft konstituierte sich als autonome sozio-politische Einheit mit einer exklusiv städtischen

10 Je nach Region existierten unterschiedliche Bezeichnungen für die dritte Gruppe, die *mazāīna* gelten oft als Idealtyp. Weitere Bezeichnungen für niedrigrangige Berufsstände sind: *ahl al-ṭuḷṭ, masākin, nuqqaṣ, dawwašān,* manchmal auch *aulād as-sūq* oder *ahl al-madīna* (Gingrich 1996; Mundy 1995:214; Vom Bruck 1993:7; Stevenson 1985:93f). Die *aḫdām* hingegen werden als eigene Gruppe wahrgenommen. Es sind Leute, denen schwarzafrikanische Herkunft nachgesagt wird. Eine ausführliche Darstellung zur Frage der Identität der *aḫdām* bietet die Studie von Dolores Walther (1987).

11 Nach Vom Bruck (1993:3-13;1996:146f) wurden die *ḍu'afā'* durch angeborene Schwäche definiert und wie die Frauen als schutzbedürftig erachtet. Die *ḍu'afā'* wurden so symbolisch der weiblichen Geschlechtskategorie zugeordnet.

12 Einblick in verschiedenste Aspekte des traditionellen Sana'a (Sana'a intra muros) gibt das Buch "Sana'a. An Arabian Islamic City", hg. von Serjeant/Lewcock (1983). Zur traditionellen städtischen Gesellschaft, vgl. Mermier (1989) "De l'usage d'un concept: la citadinité à Sana'a". Darstellungen zur neueren Stadtgeographie, vgl. Kopp/Wirth (1990) und zur modernen Stadtentwicklung, vgl. Grandguillaume/Mermier/Troin (1995) "Sana'a hors les murs".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000024

Identität gegenüber dem tribalen ländlichen Umfeld (Mermier 1989:31). Die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen der Stadt und dem tribalen Umfeld spiegelten nach Kopp/Wirth (1990:38f) eine nach innen gewandte städtische Lebensweise wider und waren Ausdruck der 'typisch jemenitischen Antinomie zwischen Stadt und Land'[13].

Sana'a extra muros

Die Revolution von 1962 bewirkte tiefgreifende politische, ökonomische und soziale Veränderungen und hatte in allen Bereichen ein Aufbrechen traditioneller Strukturen und Wertesysteme zur Folge. Mit der Proklamation der Republik und dem Ende des Bürgerkrieges setzte ab 1970 eine rasche Modernisierung der Wirtschaft und der Aufbau moderner Verwaltungsstrukturen ein. Sana'a etablierte sich als politisches und ökonomisches Zentrum des neuen Staates und behauptete seine Stellung als Hauptstadt auch nach der Vereinigung des Nord- und Südjemens im Jahre 1990.

Die Zuwanderung vom Lande führte zu einem enormen Bevölkerungszuwachs: 1968, nach dem Ende des Bürgerkriegs, lebten in Sana'a 56'000 Einwohner, 1986 waren es 420'000, heute sind es annähernd eine Million[14]. Dabei sind, laut einer kürzlich erhobenen Bestandesaufnahme 81% der Bevölkerung ruraler Herkunft; 42,1% davon wohnen seit 10-24 Jahren in Sana'a und nur 22,1% leben seit mehr als 25 Jahren in der Hauptstadt (Al-Khameeri 1992:105). Neben der Migration vom Lande wies Sana'a auch eine erhebliche intraurbane Mobilität auf. Oberschichtsfamilien verliessen in zunehmendem Masse ihre Turmhäuser in der Altstadt und siedelten in flächigen Neubau-Villen in den neuen Vorstadtgebieten. Altstadtquartiere wurden als schmutzig und rückständig empfunden: Altstadthäuser eignen sich wenig für modernen Wohnkomfort (Möbel, Kühlschränke, Schlafzimmer etc.) und die Häuser in den engen Gassen der Altstadt sind mit dem Auto nicht erreichbar. Nach Al-Khameeri (1992:229), der Siedlungspräferenzen innerhalb des Stadtgebietes untersuchte, gehört die Altstadt zum unbeliebtesten Wohngebiet überhaupt. Die leerstehenden Altstadthäuser werden teilweise an Zuwanderer vom Lande vermietet (Kopp/Wirth 1990:55)[15]. Getragen von der städtischen Oberschicht und einer breiten Mittelschicht setzte in

---

13 Die städtische Gesellschaft war bestrebt, sich weitgehend selbst zu versorgen. So waren 1929 ca. 43% der Fläche des Stadtgebietes (intra muros) Nutzgärten, die die Versorgung der Bevölkerung mit Frischgemüse, Milch und Obst sicherten. Die aus anderen orientalischen Städten bekannten Märkte vor den Haupttoren fehlten (ebd.).

14 Zensus 1994: 953'000 (Troin 1995:17). Die gesamtjemenitische Bevölkerungszahl beträgt nach den neuesten Zensusangaben ca. 15 Mio.

15 Die Altstadt wurde 1984 von der UNESCO als 'kulturelles Erbe der Menschheit' deklariert. Seither haben internationale Organisationen in Zusammenarbeit mit den Jemeniten verschiedene Projekte lanciert, um die Altstadt vor dem Zerfall zu bewahren und zu sanieren (vgl. dazu das Schweizer Projekt unter der Leitung von Dr. J. Schneider, das im Frühling1996 abgeschlossen wurde). Erst das internationale Interesse hat den Jemeniten die Besonderheit und den Wert 'ihrer' Stadt in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000025

den neuen Wohnvierteln ausserhalb der Stadtmauern eine massive Bautätigkeit ein und führte zu einer unkontrollierten Ausdehnung der Neustadtgebiete. Sowohl Kapital wie auch 'know how' dafür wurde aus der Arbeitsmigration in die Golfstaaten mitgebracht. Der Jemen profitierte indirekt vom Ölboom der benachbarten Golfstaaten: Seit den 70er Jahren migrierten mehrere Hunderttausend Jemeniten als Arbeiter in die Golfstaaten (zeitweise arbeiteten bis zu einem Drittel der jemenitischen Männer im Ausland (Stevenson 1993:15) und transferierten ihre Einkünfte und viele neue Importgüter in ihre Heimat, sodass das Land eine Phase relativen Wohlstandes erlebte. Der dadurch ausgelöste Wirtschaftsaufschwung beruhte somit weniger auf der effizienten Entwicklung einer industriellen Ökonomie oder einer landwirtschaftlichen Produktionssteigerung, sondern kann insgesamt auf die Geldüberweisungen der Arbeitsmigranten sowie internationale Entwicklungshilfe zurückgeführt werden (Myntti/Carapico 1985:41)[16].

Städtischer Lebensstil

Der massive Bevölkerungszustrom vom Lande und die intraurbane Mobilität von der Altstadt in die neuen Viertel ausserhalb der Mauern führten zur Desintegration der traditionellen städtischen Gesellschaftsstruktur. Die neue städtische Gesellschaft zeichnet sich durch eine kulturelle, soziale und regionale Heterogenität aus, was eine Diversivizierung sozialer Beziehungen und familiärer Strukturen zur Folge hat. Zugleich bewirkte der Zugang einer breiten Bevölkerungsschicht zu staatlichen Institutionen wie Schule, öffentliche Verwaltung und Militär eine Homogenisierung zwischen alten und neuen Städtern verschiedener sozialer Kategorien und regionaler Herkunft. Insbesondere die junge, in der Stadt aufgewachsene Generation adaptierte rasch einen modernen Lebensstil: Dazu gehören materielle Errungenschaften wie der grossflächige Baustil der neuen Villas in der Neustadt, Autos, Fernseher und Videos und andere Konsumgüter. Einen Wandel hat auch die zeitliche und räumliche Organisation des städtischen Alltags unter dem Einfluss von Lohnarbeit, Stundenplänen und zunehmender Mobilität erfahren. Städtischer Lebensstil ist zum Synonym für Modernität und Fortschrittlichkeit geworden (Mermier1989:44;1995:38-40; Depaule 1995:145) und repräsentiert das gesellschaftliche Ideal einer sich neu formierenden Mittelschicht in

---

Erinnerung gerufen. Einige wohlhabende Familien kehren denn auch in die (nun sanierte!) Altstadt zurück.

16 Eine Situation, die sich nach der Golfkrise von 1990 rächte: Da die jemenitische Regierung die amerikanische Intervention im zweiten Golfkrieg abgelehnt hatte, wies Saudi Arabien über 800'000 jemenitische Arbeiter aus (vgl. dazu Stevenson (1993) "Yemeni workers come home. Reabsorbing one million migrants"). Heute wird der Jemen von Wirtschaftsfachleuten als 'hoffnungsloser Fall' eingestuft: Massive Inflation (nach Angaben des IMF stieg die Inflation von 35% im Jahre 1990 auf 50% 1993 (Würth 1995:326), das monatliche Pro Kopf Einkommen sank von 541 US$ im Jahre 1990 auf 217 US$ im Jahre 1995 (Statistical Yearbook 1995), eine grosse Arbeitslosigkeit und nicht zuletzt der Schock des neuerlichen Krieges im Sommer 1994 verschlechterten die wirtschaftliche Situation und führten zu einer spürbaren Senkung des Lebensstandards.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000026

Abgrenzung zur rückständigen ländlichen Lebensweise: "*fī-r-rīf taḥalluf* (auf dem Lande herrscht Rückständigkeit)" ist ein beliebter Allgemeinplatz. Die abschätzige Bemerkung *qabīlī!* findet darin ihre Entsprechung[17]. Trotz der Modernisierung der urbanen Lebensformen werden auch gewisse Merkmale und soziale Praktiken der traditionellen städtischen und tribalen Kultur beibehalten und in modernisierter Form integriert. So hat zum Beispiel die Qatsitzung (*maqīl)*[18], eine traditionelle, institutionalisierte Form der städtischen 'sociabilité' ihre zentrale Funktion beibehalten, zeigt sich nun aber in vielfältiger Ausgestaltung, die Ausdruck neuer Lebensformen und sozialer Beziehungen ist. Ein anderes Beispiel ist die *ǧanbīya*, der legendäre Krummdolch, Symbol tribaler Ehre, der trotz westlicher Kleidungsgewohnheiten seinen Platz behaupten kann (Lambert 1995:127; Depaule 1995:148)[19].

Soziale Mobilität

In der neuen städtischen Gesellschaft haben traditionelle Status- und Unterscheidungsmerkmale zumindest im öffentlichen Leben ihre Wirksamkeit verloren. Im Rahmen der Modernisierung von Staat und Gesellschaft wurden Möglichkeiten geschaffen, sich durch moderne Bildung in neuen, nicht-stigmatisierten und prestigereichen Berufen (wie Arzt, Ingenieur, Lehrer, Funktionär in der öffentlichen Verwaltung etc.) zu etablieren oder in Politik, Polizei und Militär wichtige Positionen zu besetzen. Es ist eine Klassenstruktur im Entstehen, die sich an neuen Kriterien wie Reichtum und Bildung orientiert und die alte Statusordnung, auf Abstammung und erblich übertragenem Berufsstand basierend, zu überwinden scheint.

Mit dem Aufkommen neuer Berufsmöglichkeiten und Wertvorstellungen hat sich die implizite Bindung von sozialem Status durch Abstammung an spezifische politische und ökonomische Institutionen gelöst. Die deszendenzbegründete Hierarchie korreliert nicht mehr automatisch mit den effektiven Machtverhältnissen, der Status durch Abstammung hat

---

17 Der Begriff *qabīlī* kann sich in anderem Kontext aber auch auf positive Werte wie Mut und Ehre, patrilineare Solidarität und eine reine Genealogie beziehen. Insofern ist *qabīlī* immer auch ein ambivalenter Begriff, der die zwiespältige Beziehung zwischen städtischer und ländlicher Welt zum Ausdruck bringt (Mermier 1985 und 1989:44).

18 *qāt* (catha edulis) ist ein Strauch, dessen Blätter eine stimulierende Wirkung haben. *qāt* wird von vielen Jemeniten und, in geringerem Masse, auch von Jemenitinnen an nachmittäglichen Zusammenkünften gekaut.

19 Während früher äusserlich sichtbare Zeichen wie Kleidung oder das Tragen von Waffen genauen Vorschriften unterlag und deshalb eine eindeutige Statuszuordnung erlaubten, besitzen diese Merkmale heute nur noch bedingt Gültigkeit. So durften die *ḍu'afā'* keine Waffen tragen, die *qabā'il* hatten ihren Krummdolch in der Mitte, die *quḍāt* und *sāda* einen nur leicht gebogenen Dolch (*ṯūma)* auf der rechten Seite. Insbesondere jüngere Männer tragen heute jedoch ungeachtet ihrer sozialen Herkunft eine *ǧanbīya* und gürten diese in der Regel in der Mitte. Demgegenüber halten ältere, statusbewusste *sāda* weiterhin an der rechtsgegürteten *ṯūma* fest (Mundy 1983:38). Zur Bedeutung und Entwicklung von Kleidungstraditionen und -vorschriften im Zusammenhang mit sozialer Stratifikation, vgl. Mundy (1983) "Sana'a Dress, 1920-1975".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000027

deshalb an Wirksamkeit im ökonomischen und politischen Bereich eingebüsst, allerdings seine Bedeutung nicht ganz verloren. Ein *sayyid* hat noch immer gewisses Ansehen als Nachfahre des Propheten, dies garantiert ihm nun aber keine politische Macht mehr. Umgekehrt kann der Sohn eines Metzgers einen prestigereichen Beruf, Reichtum oder gar politische Macht erlangen, seine Inferiorität aufgrund mangelnder Abstammung bleibt jedoch an ihm haften. Ich spreche daher von einer *selektiven Gültigkeit der sozialen Mobilität*, die insbesondere bei Heiratsbeziehungen zum Ausdruck kommt[20].

Das Bildungsideal der urbanen Gesellschaft

Bemühungen von staatlicher Seite um nationale Entwicklung eröffneten breiten Bevölkerungskreisen Zugang zu formaler Bildung. Zeugnisse und Diplome werden als Schlüssel zu höherem Status und besseren Lebensumständen angesehen. Zwar hatte Bildung im Jemen schon immer zum Prestige von Familien beigetragen und war insofern ein bedeutendes Statussymbol, Gelehrtheit war jedoch das Privileg der herrschenden Elite (Vom Bruck 1987:398). Heute haben die Werte dieser Bildungselite - Lernen und Wissen - insbesondere in der städtischen Gesellschaft allgemeine Gültigkeit bekommen. Moderne Bildung ist deshalb zur wichtigsten Trägerin sozialer Mobilität geworden[21]. Das Bildungsideal, früher ein Privileg der religiösen Elite, ist zum Ideal der 'gewöhnlichen' Leute geworden und hat sich als gesellschaftliche Norm und integrativer Bestandteil eines aufstrebenden Mittelstandes der neuen städtischen Gesellschaft etabliert.

3. Bildungssitation der Frauen[22]

Im vorrevolutionären Staat hatte die grosse Mehrheit der Bevölkerung im nördlichen Jemen keinen Zugang zu formaler Bildung. Es gab Koranschulen für Männer, das Angebot an höheren Schulen war jedoch sehr limitiert, und Bildungsmöglichkeiten für Frauen gab es keine. Töchter von Richtern und hohen Beamten des imamitischen Staates wurden allenfalls in privatem Rahmen in Koranlehre und arabischer Sprache unterrichtet. Erste Ansätze eines formalen Bildungswesens für Frauen lassen sich allerdings noch während der

---

20 vgl. Kapitel II. 2. 2. 'Status und Hierarchie' und Kapitel VI. 1.'Partnerwahlkriterien'

21 Für die ehemalige Elite muss Bildung hingegen auch bzw. vielmehr als ein Bemühen um *Statuserhalt und Erhalt der Konkurrenzfähigkeit* gesehen werden. Formale Bildung ist notwendig, um den sozialen Abstieg zu verhindern und ist eine Art kompensatorische Spezialisierung, um den politischen Machtverlust wettzumachen. In der neuen Bildungselite sind denn auch *sāda* und *quḍāt* überdurchschnittlich vertreten.

22 Zur allgemeinen Entwicklung des jemenitischen Bildungsystems, vgl. Al-Iriyani (1987). Zur Bildungssituation von Frauen im Yemen, vgl. Myntti (1985), Ghamess (1985), Al-Basha (1987), Vom Bruck (1987), Destremau (1990), Women In Development Report (WID) (1991) , Al-Aghbari (1993), Al- Maytami (1993).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000028

Imamsherrschaft erkennen: 1950 wurde in Sana'a die erste Mädchenschule eröffnet, und 1957 wurden zwei Krankenpflegeschulen (in Taiz und Sana'a) gegründet.
Nach der Revolution wurde der Kampf gegen den Analphabetismus zum prioritären Ziel der neuen Regierung erklärt. Ein modernes Bildungssystem nach ägyptischem Modell wurde aufgebaut. Die Universität Sana'a wurde 1970 gegründet, 1974 traten die ersten 170 Studentinnen ein.

Entwicklungen in der Frauenbildung[23]

Die Analphabetenrate beträgt im Landesdurchschnitt bei den Frauen noch immer 76,2% (städtische Bevölkerung 48%, Sana'a 41%) und bei den Männern 36,5% (städtische Bevölkerung 23%, Sana'a 19%). Dementsprechend tief ist die durchschnittliche Einschulungsquote der Frauen: Nur 37,5% der Mädchen gegenüber 70,8% der Knaben besuchen eine Schule, obwohl das Gesetz eine Grundausbildung von 9 Jahren (6 Jahre Primar- und 3 Jahre Sekundarschule) für alle Mädchen und Knaben vorsieht.

Tabelle 1: Einschulungsquoten (Schuljahr 1994/5)

	Rural	Urban	Sana'a	Total
Männer	67,5%	84%	90%	70,8%
Frauen	27,3%	74,6%	82%	37,5%

Trotz tiefer Einschulungsquoten sind die Zuwachsraten insgesamt spektakulär: Seit 1970 hat sich die Zahl der Mädchen in der Grundschule ca. alle vier Jahre verdoppelt, wobei enorme Zuwachsraten in den Städten auffallen. In der städtischen Bevölkerung geniessen deshalb bedeutend mehr Mädchen eine Schulbildung: In Sana'a stellen Mädchen in der Grundschule annähernd die Hälfte der Schülerschaft (42%, bei einer Einschulungsquote von 90%). Im Unterschied dazu ist in ländlichen Regionen der Mädchenanteil in den Schulen nach wie vor sehr tief (z.B. Sada 14%). Auf dem Lande herrscht wenig Akzeptanz für Mädchenbildung. Eine grosse Arbeitsbelastung für junge Mädchen im Haushalt und auf dem Feld, beschwerliche Schulwege sowie frühe Heiraten, gefolgt von häufigen Schwangerschaften, sind oft Gründe für einen vorzeitigen Schulabgang. Viele Eltern stellen zudem die Bedingung, dass Mädchen- und Knabenschulen getrennt sind und dass Mädchen von Lehrerinnen unterrichtet werden - Voraussetzungen, die auf dem Lande nur selten gegeben sind. In der Stadt ist die Situation diesbezüglich bessser: Städtische Haushalte sind weniger

23 Wenn nicht anders vermerkt, sind Zahlen und statistische Angaben dem Statistischen Jahrbuch 1995, dem *General Report of the Results of the Population, Housing and Establishments Census, December 1994* und dem Report *Status of Women in Yemen* (1996) entnommen und beziehen sich auf das Schuljahr 1994/5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000029

arbeitsintensiv, so dass die Arbeitskraft der Mädchen entbehrt werden kann. Schulen sind leicht erreichbar und mit Ausnahme der Universität sind Schulen auf allen Stufen geschlechtergetrennt. Es unterrichten zudem mehr Lehrerinnen, da sich diese mehrheitlich aus der städtischen Mittelschicht rekrutieren und nach der Ausbildung eine Arbeit in der Stadt suchen (WID Report 1991:36,47).

Vorzeitige Schulabgänge sind ein generelles Problem, das Knaben und Mädchen während der Primarschule gleicherweise betrifft (über 50%). Mit zunehmendem Alter nehmen allerdings verfrühte Schulabgänge von Mädchen überpropertional zu. Beenden die jungen Frauen hingegen die Sekundarschule und treten in die Mittelschule (3 Jahre) ein, scheint es wahrscheinlicher, dass sie mit der Ausbildung weiterfahren. Der Frauenanteil in der Mittelschule liegt im Landesdurchschnitt zwar nur noch bei 19%, bleibt aber relativ stabil. In Sana'a sind immerhin 30% (und in Aden gar 50%) der MittelschülerInnen Frauen, wobei der Anteil im letzten Schuljahr wiederum leicht abnimmt.

Tabelle 2: (a) Anzahl Schülerinnen und Schüler in der Primar-, Sekundar- und Mittelschule (ganzer Jemen) (Schuljahr 1994/5)

	Primarschule		Sekundarschule			Mittelschule		
	1.Kl.	6.Kl.	7.Kl.	9.Kl.	1.-9.Kl.	10.Kl.	12.Kl.	10.-12.Kl.
Mädchen	130'960	66'470	50'500	29'270	716'740	19'900	12'010	45'070
Knaben	256'530	189'590	170'480	119'090	1'776'270	82'380	48'700	187'430

(b) Prozentualer Mädchenanteil in der Primar-, Sekundar- und Mittelschule (ganzer Jemen und Sana'a) (Schuljahr 1994/5)

	Primarschule		Sekundarschule			Mittelschule		
	1.Kl.	6.Kl.	7.Kl.	9.Kl.	1.-9.Kl.	10.Kl.	12.Kl.	10.-12.Kl.
Jemen	33,8%	30%	23%	20%	30%	19,5%	18%	19%
Sana'a	46,2%	41%	38%	37,5%	42%	33%	36,5%	30%

Nach Abschluss der Mittelschule nimmt die Zahl der Schülerinnen und Schüler, die ihre Ausbildung an der Universität fortsetzen, erwartungsgemäss ab. Im Studienjahr 1994/5 haben dennoch beinahe die Hälfte der Mittelschulabgängerinnen ein Studium begonnen (45% gegenüber 60% der Männer). Die Zahl der Studierenden an der Universität Sana'a hat sich seit 1990 etwa verdreifacht. Frauen stellen knapp 15% der Studierenden, ihr prozentualer Anteil ist aber leicht rückläufig. Dasselbe gilt für die Universität Aden, obwohl der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000030

Frauenanteil insgesamt markant höher ist als an der Universität Sana'a (ca. 35%)[24] [25]. Die Zahl studierender Frauen im Vergleich zur gesamten weiblichen Bevölkerung in der Alterskategorie zwischen 20-21 Jahre entspricht einem prozentualen Anteil von 1,3% (gegenüber 4,8% bei den Männern).

Tabelle 3: Zahl der Studierenden und Anteil der Frauen an den Universitäten Sana'a und Aden[26]

	Männer		Frauen		Anteil Frauen	
Studienjahr	Sana'a	Aden	Sana'a	Aden	Sana'a	Aden
1989/90	23'500	2265	3970	1575	14,5%	41%
1992/3	53'630	4650	9175	2875	14,6%	38.2%
1994/5	70'170	6610	10'430	3610	13%	35,3%

Frauen und Hochschulbildung

In der städtischen Bevölkerung ist das Recht auf Bildung für Mädchen und Frauen grundsätzlich unbestritten und wird oft mit religiösen Argumenten bekräftigt[27]. Ansprüche auf *höhere* Bildung müssen viele Frauen jedoch nachdrücklich geltend machen und gegen Vorurteile und Widerstände in Familie und Gesellschaft verteidigen. Das Bildungsideal der städtischen Gesellschaft gilt zuerst einmal für Männer, Bildungsambitionen gelten den Söhnen. Lesen und schreiben, das genüge für Mädchen, zuviel Bildung aber, das sei unnütz für Mädchen, beschreibt eine Medizinstudentin die Haltung ihrer Verwandten: "Zuerst studieren, studieren,

---

24 Interessant ist hierzu auch ein Vergleich mit Saudi Arabien. Wie in Sana'a wurde auch in Saudi Arabien die Universität erst 1970 für Frauen geöffnet. 1986/7 betrug der Anteil der Studentinnen jedoch, ähnlich wie in Aden, bereits 43% aller Studierenden (Vagt 1992:84).

25 Ghamess (1985:153) ist der Ansicht, dass vermehrter Druck von religiöser Seite eine Verminderung des prozentualen Frauenanteils in den öffentlichen Bildungsinstituten, insbesondere auf Hochschulniveau bewirkt habe: Auf Druck der *'ulamā'* (religiöse Schriftgelehrte) haben sich während den 80er Jahren parallel zu den öffentlichen Schulen religiöse Bildungsinstitute etabliert, in deren Lehrplänen die islamische Erziehung den Schwerpunkt bildet (vom Bruck 1987:399). Diese Schulen werden von der Regierung und ausländischen Geldgebern (v.a. Saudi Arabien) finanziert. Nach Ghamess (ebd.) wiesen in den 80er Jahren religiöse Schulen höhere Schülerinnenzahlen auf als die öffentlichen Schulen.

26 Alle Angaben zu den Zahlen Studierender schliessen AbsolventInnen der LehrerInnenausbildung (an die Universität Sana'a angegliederte Fakultäten in Sana'a und anderen Städten) mit ein.
Angaben für das Studienjahr 1989/90 sind aus Al-Aghbari (1993:205); für 1992/3 aus dem Statistical Yearbook 1993.

27 Im *ḥadīṯ* (mündliche Überlieferung der Prophetenaussprüche) wird das Recht auf Bildung ausdrücklich auch für Frauen genannt: "Nach Bildung zu trachten ist eine religiöse Pflicht für alle Muslime, Männer und Frauen (ṭalab al-'ilm farīḍa 'ala kulli muslim wa muslima)" (Al-Aghbari 1993:197). Zur religiösen Legitimation des Rechts auf Bildung für Frauen, vgl. Al-Aghbari (1993:202); Al-Basha (1987:393); Al-Haziazi (1992:54-60)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000031

um dann zu Hause zu sitzen?!" Frauen mit Hochschulbildung bleiben daher noch immer eine kleine Minderheit und gehören, ungeachtet ihres sozialen Hintergrundes, fast immer der ersten weiblichen Bildungsgeneration an: Mütter, manchmal auch die älteren Schwestern sind Analphabetinnen oder haben einige Jahre die Grundschule besucht.

Trotz vieler Hindernisse auf dem Bildungsweg für Mädchen nimmt die Zahl studierender Frauen kontinuierlich zu, immer mehr Familien haben Bildungsambitionen auch für ihre Töchter: Nach der Vorstellung der Mutter soll die kleine Tochter einmal Ärztin oder Lehrerin werden. Frauen wählen denn auch typischerweise Studienrichtungen, die auf Berufe im Erziehungs-oder Gesundheitsbereich ausgerichtet sind. Diese sind nach islamischen Vorstellungen mit der 'natürlichen Bestimmung' der Frau vereinbar und finden darum eine relativ grosse gesellschaftliche Akzeptanz (Al-Haziazi 1992:31,58ff). Dass Frauen auf ihrem Bildungsweg auch von Vätern unterstützt werden, soll nicht erstaunen. Mancher Vater erhofft sich einen sozialen Aufstieg durch die Heirat seiner gebildeten Tochter, oder bemüht sich, seinen Status angesichts neuer gesellschaftlicher Erfordernisse zu verteidigen[28].
Von vielen Familien wird Bildung jedoch zuerst einmal als sinnvolle Beschäftigung zur Überbrückung der Wartezeit bis zu einer Heirat gesehen. Eltern wie Töchter sind der Ansicht, dass Bildung eine wichtige Voraussetzung ist, um die späteren Aufgaben der Frau als Ehefrau und in der Kindererziehung gut erfüllen zu können. Die traditionelle Rollenverteilung wird damit nicht in Frage gestellt, sondern eher noch bestärkt, indem die Rolle der Mutter und Hausfrau aufgewertet wird. Das Interesse der Familie an einer gebildeten Tochter kann aber auch von konkreten materiellen Überlegungen beeinflusst sein. Die Investition in Bildung wird als mögliche Einkommensquelle in einer unsicheren Zukunft erkannt. Frauen betrachten Bildung deshalb als 'Waffe der Frau' (*silāḥ al-bint)*, die ihnen im Hinblick auf eine mögliche Arbeitstätigkeit und ein eigenes Einkommen eine gewisse Sicherheit und Unabhängigkeit bieten kann. Die aktuelle wirtschaftliche Lage wird realistisch eingeschätzt, viele Frauen sind sich bewusst, dass ein einziges Einkommen nicht mehr genügt, um den Lebensunterhalt einer Familie zu bewältigen und sind bereit, ihren Anteil dazu beizutragen. Sie sehen dies auch als eine Art Versicherung für den schlimmsten Fall, 'sollte die Ehe in die Brüche gehen, oder der Vater und der Bruder sterben, dann könne die Frau arbeiten, sich und ihre Familie versorgen'. Insbesondere Frauen, die schon etwas älter sind, unverheiratet oder geschieden, übernehmen durchaus Verantwortung für den Unterhalt ihrer Familie. Die Möglichkeit, durch Bildung materielle Unabhängigkeit zu erreichen, ist daher für Frauen sehr wichtig und wird gerade im Zusammenhang von gescheiterten Ehen hervorgehoben.
Neben materiellen Vorteilen sind für alle Frauen auch soziale und persönliche Aspekte der Bildung zentral. Ausbildung und Studium ermöglichen mehr Mobilität und soziale Kontakte

28 Vgl. dazu Schlussfolgerungen (1) *Bildung vor Verwandtschaft*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000032

im Alltag und eröffnen Frauen ein soziales Netz ausserhalb von Familie und Nachbarschaft, das sich über die ganze Stadt und quer durch verschiedene soziale Schichten erstreckt. Die traditionelle *tafriṭa*[29] wird kaum mehr besucht, gebildete Frauen haben keine Zeit und Lust dazu. Lieber treffen sie sich am Wochenende mit einigen Freundinnen im kleinen Kreise, schauen eine der beliebten ägyptischen Serien im Fernsehen, machen einen Ausflug, gehen zum Einkaufen in den *sūq* oder lernen gemeinsam für Prüfungen. Sie haben Ambitionen in Bezug auf Studium und Arbeit, können sich am öffentlichen Leben aktiv beteiligen und erlangen dadurch mehr Selbstvertrauen. Bildung bedeutet für viele Frauen daher eine Form der ‚Selbstverwirklichung' und bietet Möglichkeiten einer sowohl sozialen wie materiellen 'Emanzipation' innerhalb eines gesellschaftlich akzeptierten Rahmens.

4. Frauen in der Öffentlichkeit

Geschlechtersegregation und Verschleierung[30]

Die Regeln der Geschlechtersegregation schreiben vor, dass Kontakte zwischen Frauen und Männern idealerweise nur innerhalb des familiären Rahmens stattzufinden haben: Zwischen Ehepartnern oder zwischen einer Frau und einem Mann, der *maḥram* ist, also nach den Vorschriften des Korans nicht heiratbar[31]. Der traditionelle Lebensbereich der Frauen ist der beschützte Raum des Hauses. Die Trennung weiblicher und männlicher Lebensräume innerhalb des Hauses äussert sich in der Architektur der traditionellen Turmhäuser in der Altstadt von Sana'a, die Frauen- und Männerräume auf verschiedenen Stockwerken anordnen. Durch diese grosszügige Aufteilung besitzen Frauen eine relativ grosse Beweglichkeit innerhalb des beschützten Raumes des Hauses. In den modernen, flächigen Häusern in der Neustadt wird diese Unterteilung zum Teil beibehalten, indem z.B. der Empfangsraum für

---

29 *tafriṭa* ist eine nachmittägliche Frauenzusammenkunft, bei denen sich zahlreiche Frauen verschiedener Generationen aus Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft eng gedrängt in einem Raum versammeln. Es wird Tee oder *qišr* (Kaffeschalenaufguss) getrunken, *qāt* gekaut, Wasserpfeife geraucht, und viel geschwatzt und getratscht. Ist eine Sängerin dabei, so wird manchmal auch getanzt. *tafriṭāt* werden gewöhnlich für formale Anlässe wie zur Feier einer Geburt oder Heirat organisiert, oft dienen sie aber auch nur dem geselligen Beisammensein.

30 Die Normen der Geschlechtersegregation und Verschleierung als kulturelle Ideologie basieren zum einen auf der Schutz- und Kontrollbedürftigkeit agnatischer Ehre, die durch die weibliche Sexualität verkörpert wird, zum anderen auf der Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung durch die sexuelle Anziehungskraft des weiblichen Körpers, welche unkontrolliert zu *fitna* (Unordnung, Chaos) führen würde und deshalb auch verhüllt werden muss. Zur Frage der Geschlechtersegregation und Verschleierung in islamischen Gesellschaften existiert eine umfassende Literatur, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte. Vgl. z.B. Makhlouf (1979) "Women's Seperate Sphere" und "The Veil: Social Reality and Symbolism" (Ch.II +III, pp. 21-38), oder auch Papanek (1973) "Purdah: seperate worlds and symbolic shelter"; Mernissi (1975) *Beyond the veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (dt. *Geschlecht, Ideologie, Islam* (1991) ; Wikan (1984) "Shame and Honour, A Contestable Pair".

31 Koran Sure 4,23

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000033

Männer (*mafrağ*) durch einen separaten Eingang von draussen betreten werden kann. In engeren Wohnverhältnissen hingegen (z.B. Mietwohnungen) lassen sich Frauen- und Männerräume kaum mehr baulich separieren, was eine klare Aufteilung der Raumordnung zwischen Frauen und Männern des Haushaltes verhindert und den weiblichen Bewegungsradius insgesamt verkleinert. Verlassen Frauen den häuslichen Bereich und begeben sich in die Öffentlichkeit, so haben sie sich zu verschleiern. Die Verschleierung ist eine Art Weiterführung der räumlichen Trennung im öffentlichen Raum, der üblicherweise von den Männern dominiert wird. Strikte Geschlechtersegregation und strenge Verschleierungsgebote für Frauen sind vor allem ein städtisches Phänomen und gehören in Sana'a zum Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit.

Unter jungen Frauen in Sana'a sind zwei Arten von Verschleierung üblich, der *šaršaf* und der *bāḷṭū,* mit. Der *šaršaf* ist ein dreiteiliges schwarzes Gewand, bestehend aus einem Rock (*fūṭa),* einem Umhang, der um den Kopf gebunden wird, den Oberkörper bedeckt und bis über die Hüfte reicht *ǧināḥ* = Flügel) und einem Gesichtsschleier (*qinā'a*) der nach vorne geschlagen das Gesicht ganz verdeckt, der Frau aber die Sicht durch das feine Gewebe erlaubt. Unter der *qinā'a*, die meist über den Kopf nach hinten gelegt wird, ist ein schwarzes Baumwolltuch (*liṭma*) eng anliegend um den Kopf geschlungen, so dass nur die Augen frei bleiben, der Teil, der die untere Gesichtshälfte verdeckt aber nach Belieben nach unten oder wieder über den Mund und die Nase nach oben gezogen werden kann. Der *bāḷṭū* , ist ein geradegeschnittenes, mantelartiges Gewand mit langen Ärmeln, das bis an die Knöchel reicht und entspricht dem modernen ägyptischen Stil. Dazu wird ein weisses oder farbiges Kopftuch *(ḥiǧāb)* getragen, das mit einer Sicherheitsnadel unter dem Kinn straff gezogen wird. Die spitzen Enden werden nach hinten über die Schultern geschlagen, während das Gesicht frei bleibt.

Der dreiteilige schwarze *šaršaf* war ursprünglich von den türkischen Frauen im Jemen getragen worden. Erst nach 1962 begannen Städterinnen den *šaršaf* zu übernehmen (Mundy 1983:539). Heute ist es die übliche Verschleierung der Mehrheit der Frauen in Sana'a. *bāḷṭū* und *ḥiǧāb* werden demgegenüber eher von Frauen aus den südlichen Landesteilen (Aden, Taiz) getragen. Beide Verschleierungsarten bewirken eine vollständige Verhüllung des Körpers, die Frauen tragen darunter beliebige Kleider, auch 'westlichen Stils', Röcke oder Jeans[32].

Zum Alltag gebildeter Frauen: Geschlechtervermischung und Mobilität

---

32 Weitere Verschleierungsarten existieren, z.B. die saudische *'abāya*; oder der *bāḷṭū* wird mit unterschiedlichen Formen von Kopfbedeckungen kombiniert. Ältere Fraue benützen statt des *šaršaf* oder des *bāḷṭū,* oft ein grosses farbiges Baumwolltuch (*sitāra*), mit dem sie den Kopf bedecken und den ganzen Körper umhüllen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000034

Frauen, die studieren oder einer Erwerbstätigkeit nachgehen, sind nun viel unterwegs; sie halten sich an der Universität, am Arbeitsplatz, in Schulen und Sprachinstituten auf, an Orten, wo die räumliche Geschlechtersegregation nicht aufrechterhalten werden kann. In Banken und Ministerien sind die weiblichen Angestellten eine Minderheit, an Schulen ist die Lehrerschaft meistens gemischt und an der Universität herrscht Koedukation (mit Ausnahme der medizinischen Fakultät, die seit ihrer Gründung getrennte Lehrbetriebe anbietet und wo Frauen beinahe die Hälfte der Studierenden stellen)[33]. Die einzigen Orte an der Universität, die einen exklusiv weiblichen Raum bilden, sind ein separater Raum in der Universitätsmoschee und eine kleine Frauenmensa, ein barackenähnlicher Bau, wo Frauen, von Männerblicken ungestört, sich zurückziehen und essen können. Die Geschlechtervermischung an der Universität und am Arbeitsplatz veranlasst viele Frauen, sich bewusst islamischen Kleidungsvorschriften zu unterwerfen und sich strenge Verhaltensregeln im Kontakt mit männlichen Kollegen aufzuerlegen. Sie versuchen damit, moralischen Vorbehalten gegen ein Studium oder eine Erwerbstätigkeit für Frauen entgegenzuwirken. Insofern muss der Schleier auch als adaptative Strategie gebildeter und arbeitender Frauen verstanden werden.

Gebildete Frauen benötigen im Alltag zudem eine beträchtliche Mobilität, um Lohnarbeit, Stundenpläne und Kindererziehung vereinbaren zu können: Manche Frauen gehen morgens einer Arbeit nach, sind am Nachmittag an der Universität und besuchen abends vielleicht einen Sprachkurs; einige Frauen arbeiten an verschiedenen Orten morgens und nachmittags, wieder andere arbeiten oder studieren und haben Kinder, die sie am Nachmittag versorgen müssen. Um den Tagesablauf reibungslos zu gestalten, müssen die Frauen mobil sein und das Transportproblem auf effiziente, aber auch akzeptable Weise lösen. Busse sind zwar billig, aber oft überfüllt und deshalb bei vielen Frauen unbeliebt. Einige Frauen werden von Ehemännern, Brüdern, Vätern oder anderen männlichen Verwandten herumchauffiert. Andere handeln ein Arrangement mit einem Taxifahrer aus, der sie dann, gegen monatliche Bezahlung, regelmässig von zu Hause an die Universität oder an den Arbeitsplatz und wieder zurück fährt. Diese Lösung ist nicht ganz billig und wird oft unter mehreren Frauen

33 Von islamischen Kreisen wird die Koedukation an der Universität immer wieder beanstandet, getrennte Lehrbetriebe für Frauen und Männer konnten bis anhin jedoch nicht durchgesetzt werden, was nicht zuletzt auf fehlende finanzielle Mittel zurückzuführen ist.
Interessant ist diesbezüglich ein Vergleich zu Saudi Arabien: Saudi Arabien nämlich kann es sich leisten, die Geschlechtersegregation auch in öffentlichen Bereichen wie Wirtschaft, Arbeit und Bildung weitgehend weiterzuführen und gewissermassen zu 'institutionalisieren', indem parallele Institutionen für Männer und Frauen bereitgestellt oder moderne Technologien genutzt werden. So werden z.B. Vorlesungen von männlichen Dozenten an der Universität per Video in die Klassenräume der Frauen übertragen und über eine Gegensprechanlage oder per Telefon Fragen diskutiert. Es gibt Krankenhäuser und Banken, Bibliotheken und Einkaufszentren speziell für Frauen. Vgl. dazu Vagt (1992:43, 89).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000035

koordiniert. Einige wenige Frauen können autofahren und sind unabhängig von Brüdern, Bus und Taxi. Für Frauen, deren Familien nicht aus Sana'a sind, stellt sich zudem das Wohnproblem. Manchmal besteht die Möglichkeit, bei Verwandten zu wohnen. Seit einigen Jahren gibt es ein Wohnheim für auswärtige Studentinnen an der Universität in Sana'a. Es herrscht eine strenge Hausordnung, alle Frauen müssen abends spätestens um 18.00 Uhr zu Hause sein, Besuche, auch von anderen Frauen, sind nicht erlaubt. Damit erhofft man sich, auswärtigen Studentinnen eine vertrauenswürdige Wohnmöglichkeit anbieten zu können und Bedenken ihrer Familien entgegenzutreten.

Die Sichtbarkeit von Frauen in der Öffentlichkeit und ihre zunehmende Mobilität erachte ich als wichtige Merkmale im Alltag gebildeter Frauen, die im Zusammenhang mit Heirat und Partnerwahl eine zentrale Bedeutung erlangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000036

II. Heiratsstrategien: Theoretische Annäherungen

1. Das Problem der FBD Heirat in der ethnologischen Theoriediskussion

Die Heirat eines Mannes mit der Tochter des Bruders seines Vaters, die patrilaterale Parallelcousinenen Heirat (FBD marriage) galt lange Zeit als Prototyp der Heirat im arabischen Raum. Die FBD Heirat gehörte zu den ersten und beliebtesten Themen der ethnologischen Forschung in arabischen Gesellschaften und wurde als Schlüsselproblem arabischer Verwandtschaftssysteme diskutiert. Als typische Merkmale der FBD Heirat galten eine explizite Präferenz für die Heirat zwischen Kindern zweier Brüder oder anderen agnatischen Verwandten, die zur selben genealogischen Kategorie gezählt werden (klassifikatorische FBD Heirat) und das Heiratsvorrecht eines Mannes auf seine *bint al-'amm* (Cousine väterlicherseits), das manchmal auch eine Pflicht sein konnte (Holy 1989:6; Tapper 1993:5; Chelhod 1973:57).

Aus strukturalistischer Sicht ist die Praxis der FBD Heirat ein 'legitimer Inzest', da die Differenz zwischen Deszendenz- und affinaler Gruppe negiert wird und somit eine Ausnahme zum Exogamieprinzip darstellt: Sie vereint Menschen, die schon vereint sind und ignoriert damit das Allianzpotential einer Heirat, das auf dem Brauttausch zwischen exogamen Deszendenzeinheiten basiert (Holy 1989:1; Bourdieu 1987:288f; Gingrich 1995:163).

Funktionalistische Ansätze versuchten, die 'strukturalistisch sinnlose' FBD Heirat aufgrund pragmatischer Funktionen zu erklären. Die FBD Heirat ermögliche, das gemeinsame Familienerbe zusammenzuhalten und die Aufsplitterung und Entfremdung von Besitz durch eine exogame Heirat der Tochter oder Schwester zu verhindern (Granquist 1931:78; Holy 1989:112; Bourdieu 1987:291). Einige Autoren argumentierten, dass die FBD Heirat die Einheit und Geschlossenheit der Patrilinie stärke und so eine politische Funktion habe. Neuere Kritiken bezweifeln, dass die FBD Heirat für das Verständnis arabischer Verwandtschaftssysteme und der Heirat im arabischen Raum hilfreich ist. Ethnographische Studien zeigen nämlich, dass die soziale Bedeutung der FBD Heirat in verschiedenen Gesellschaften sehr unterschiedlich sein kann und die statistische Relevanz von FBD Heiraten im Vergleich zu anderen Heiratsformen eine grosse Varianz aufweist. Eine eindeutige Präferenz oder gar Regel der FBD Heirat ist kaum zu bestätigen. Die Gemeinsamkeit der verschiedenen Heiratspraktiken wurde lediglich in einer generellen Präferenz für endogame bzw. 'nahe' Heiraten gesehen (Tapper 1993:8,10; Mundy 1995:169; Holy 1989:6).

Offizielle und praktische Verwandtschaft

In seinem Artikel 'Sozialer Nutzen der Verwandtschaft' (1987) kritisiert Bourdieu, dass der Begriff der präferentiellen Heirat mit der Parallelcousine nun durch die diffuse Annahme einer "Endogamie der Linie" ersetzt wird, ohne dass genauer nach den Bedingungen von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000037

Verwandtschaft und Nähe gefragt werde (ebd. 297ff). Nach Bourdieu ist Verwandtschaft nicht durch die genealogische Beziehung allein definiert. Verwandtschaftsbeziehungen sind vielmehr Interessensverhältnisse, die aufgrund von Funktion und Nützlichkeit strukturiert werden. Analytisch unterscheidet Bourdieu zwischen der praktischen und der Vorzeige-verwandtschaft: Die *praktische Verwandtschaft* ist Teil eines Netzes praktischer Beziehungen, das räumliche und soziale Nähe voraussetzt und im Alltag für die gewöhnlichen Daseinsbedürfnisse mobilisiert werden kann. Mundy (1995:197) beschreibt Verwandtschaft sinngemäss als intensive Tauschbeziehungen zwischen Personen: "it is the intense material and moral exchanges that render particular men and women "close" to one another". *qarāba,* der geläufige Begriff für Verwandtschaft im Jemen, bedeutet wörtlich übersetzt 'Nähe' und kann agnatische und affinale, aber auch lokale und soziale Nähe beinhalten[34]. Die praktische Verwandtschaft existiert nur durch den tatsächlichen Gebrauch ihrer Beziehungen. Die *Vorzeigeverwandtschaft* ist die Selbstdarstellung einer Gruppe durch ihre genealogischen Beziehungen. Die Vorzeigeverwandtschaft hat primär symbolischen Wert und ist in offiziellen Situationen von Bedeutung[35]. Die unterschiedliche Funktion der offiziellen und praktischen Verwandtschaft beschreibt Bourdieu (1987:300) sehr treffend am Beispiel der Heiratsanbahnung, in dem er zeigt, dass "Ehen von der praktischen Verwandtschaft angebahnt, Hochzeiten von der offiziellen Verwandtschaft gefeiert werden".

Die Konformität mit dem Ideal

Die offizielle (Vorzeige-) und die praktische Verwandtschaft lassen sich in Wirklichkeit nicht immer eindeutig unterscheiden, da praktische Beziehungsnähe mit genealogischer Nähe einhergehen kann und letztere durch eine gewisse Beliebigkeit in der genealogischen Lesart manipulierbar ist. Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Eheleuten werden gewöhnlich über die väterliche Linie beschrieben, auch wenn die Beziehung über die mütterliche Linie näher und direkter ist. Eine Heirat mit der MBD wird demzufolge als FBD Heirat (wenn auch zweiten oder mehreren Grades) beschrieben. Die agnatische Lesart wird insbesondere unter Männern und in offiziellen Situationen gepflegt, währenddem Frauen im privaten Rahmen die kognatische Version bevorzugen. Der verwandtschaftlichen Beziehung wird so ein offizieller Charakter verliehen und die Übereinstimmung mit dem agnatischen Ideal hergestellt. Die Konformität mit dem agnatischen Ideal darf nun nach Bourdieu keinesfalls mit regelkonformem Verhalten im strukturalistischen Sinne verwechselt werden. Indem scheinbar

---

34 Ebenso bezeichnet *nasab* (Abstammung, Herkunft) sowohl Deszendenz- wie Affinalbeziehungen, nur durch den Kontext wird ersichtlich, ob die Deszendenzlinie oder der Status als Angeheirateter gemeint ist (Mundy 1995:236 (Fussnote 50); Vom Bruck 1989:273)

35 Mundy (1995:197) erinnert jedoch daran, dass die Erbfolgeregelung und das Heiratsverbot genealogisch festgelegt sind, die offizielle genealogische Benennung in der Praxis daher sehr praktische Bedeutung erlangt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000038

Heiratsregeln befolgt werden, wird nämlich die Tatsache verschleiert, dass genealogisch identische Heiraten sehr verschiedene Bedeutungen und Funktionen haben können. Fragt man, ungeachtet der genealogischen Bezeichnung, nach den effektiven Beweggründen, die hinter einer Heirat stehen, "so stellt man fest", so Bourdieus Schlussfolgerung, "dass zwei Heiraten zwischen parallelen Vettern und Basen womöglich nichts miteinander gemein haben" (ebd. 308). Es brauche keine genealogisch definierten Heiratsregeln, so Bourdieu, um eine Praxis zu erklären, die das Resultat eines Strebens nach spezifischen materiellen oder symbolischen Interessen ist.

Bourdieu löst das 'Problem der FBD Heirat', indem er es als gegenstandslos entlarvt. Statistische Heiratsmuster und Heiratspräferenzen, sei es das Ideal der FBD Heirat oder eine generelle Tendenz zu 'nahen Heiraten' sind nicht primär das Resultat kategorischer Zwänge einer patrilinearen Deszendenzideologie, sondern auf interessengeleitete Strategien zurückzuführen. Die genealogische Beschreibung einer Heirat sagt deshalb nichts aus über die tatsächlichen Absichten, die zur Eheschliessung geführt haben.
Bourdieus Ansatz beruht auf der Annahme, dass mit jeder Heirat gewisse Interessen, materieller oder symbolischer Art, verfolgt werden. Dies darf meines Erachtens nun nicht als eine grundsätzliche Stellungnahme gegen eine normative Interpretation der Heiratsstrategien verstanden werden. Bourdieu behauptet vielmehr, und darin stimme ich mit seiner Argumentation überein, dass normatives Handeln nicht frei von je individuellen Interessen der Akteure im jeweiligen Kontext steht und daher immer auch interessengeleitetes Handeln ist. Es stellt sich hingegen die Frage, welches die grundlegenden normativen Werte sind, die das Heiratsverhalten beeinflussen und welche Bedeutung der patrilinearen Deszendenzideologie dabei zukommt. Diese Fragen möchte im folgenden Kapitel zur Diskussion stellen.

2. Die FBD Heirat als Kontext: Nah, gleich und loyal

Die Analyse der FBD Heirat mittels genealogischer Regeln und Muster hat sich als unbrauchbar erwiesen. Im folgenden sollen drei neuere Ansätze vorgestellt werden, die sich zwar teilweise überschneiden, aber je verschiedene Aspekte der Heirat in arabischen Gesellschaften hervorheben und gemeinsam einen sinnvollen Rahmen für die Analyse bieten. Die Bedeutung der FBD Heirat in der Praxis steht nicht mehr im Zentrum der Diskussion. Gemeinsam ist diesen Ansätzen jedoch, dass die genealogische Struktur der FBD Heirat als eine 'ideale Heiratsform' angenommen wird, die Hinweise auf strukturelle Eigenschaften und normative Werte in der arabischen Verwandtschaftskonzeption geben kann. Die FBD Heirat hat insofern Modellcharakter und dient lediglich als Ausgangspunkt, um die Logik der Argumentation zu veranschaulichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000039

2.1. Die meisten neueren Arbeiten zur arabischen Heirat unterstützen Bourdieus Ansicht, dass die FBD Heirat nicht als Resultat der Priorität patrilinearer Deszendenz verstanden werden kann. Die FBD Heirat wird vielmehr als eine mögliche Form einer 'nahen Heirat' betrachtet, die notwendigerweise zusammen mit anderen nahen und fernen Heiratsformen existiert, da jede Heirat grundsätzlich als Resultat einer 'inward-plus-outward' Allianzstrategie betrachtet werden kann (Bourdieu 1987; Bonte 1994; Mundy 1995; Holy 1989).

2.2. In seiner Arbeit 'épouser au plus proche' (1994; vgl. Rezension Gingrich 1995) fügt Bonte ein weiteres Element an, indem er die FBD Heirat als expliziten Ausdruck eines isogamen Ideals versteht, als eine Heirat unter Gleichen innerhalb hierarchischer Strukturen. Die FBD Heirat entspricht somit der Heirat, die genealogische Nähe und Statusgleichheit in sich vereint; eine Allianz unter Nahestehenden und Gleichen, die die weibliche Statusvermittlung ignorieren kann. Bonte ist der Ansicht, dass der hohe normative Wert dieser Heiratsform insbesondere darauf zurückzuführen ist, und die Rolle der patrilinearen Deszendenz bis anhin überbewertet wurde. Statusbetrachtungen sollen darum als zentrales Element jeder Heiratswahl ins Zentrum gerückt werden.

2.3. Tappers (1993) schliesslich weisen darauf hin, dass die Praxis der FBD Heirat nicht nur in arabischen, sondern auch in anderen islamischen und sogar einigen nicht-muslimischen Gesellschaften existiert, daher kaum als 'Arab model' bezeichnet werden kann. Sie stellen dem 'Arab Model' zwei kontrastierende Modelle gegenüber, die sich in der Frage der männlichen Kontrolle, der Verantwortung und Zuständigkeit für Frauen vor und nach ihrer Heirat unterscheiden. Ihr Ausgangspunkt ist die geteilte Loyalität einer Tochter, wenn sie einmal verheiratet ist und Söhne für die Familie ihres Mannes aufzieht; ein Problem, das mit der FBD Heirat gelöst werden kann (vgl. auch Tapper 1991:14-18; Holy 1989:120-127; Gingrich 1995:165f; Mundy 1995:170).

Es stellt sich schliesslich die Frage, inwiefern die Aspekte von Nähe und Ferne, Statusgleichheit und Hierarchie sowie die Frage der Verantwortlichkeit und Kontrolle von Männern über die Frauen im urbanen Kontext relevant sind und wie sich diese im Heiratsverhalten gebildeter Frauen äussern.

2.1. Nähe und Ferne

Die Differenzierung zwischen praktischer und offizieller Verwandtschaft zeigt, dass verschiedene Dimensionen von Nähe und Ferne existieren: Die praktische Nähe, die als praktische Verwandtschaft bzw. *qarāba* neben verwandtschaftlicher (agnatische und affinale) auch lokale und soziale Beziehungsnähe einschliesst und die rein genealogisch definierte Nähe, die sich am patrilinearen Verständnis von Abstammung orientiert. Bourdieu (1987:317-331) unterscheidet nun zwischen *gewöhnlichen* und *aussergewöhnlichen* Heiraten, eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000040

Terminologie, die ich im Zusammenhang mit nahen und fernen Heiraten übernehmen werde. Gewöhnliche Heiraten werden meistens von den Frauen innerhalb der praktischen Verwandtschaft vereinbart. Zu den aussergewöhnlichen Heiraten zählt Bourdieu zwei unterschiedliche Formen, die auf einer Heiratswertskala an zwei gegensätzlichen Polen angeordnet werden: Die Heirat mit 'Fremden' in die Ferne und die Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine. Gemeinsam ist den aussergewöhnlichen Heiraten, dass es männlich dominierte Heiraten sind, mit denen Frauen nichts zu tun haben[36].

Praktische Nähe und gewöhnliche Heiraten

Die gewöhnliche Heirat ist die häufigste Heiratsform. Es sind Heiraten in der praktischen Verwandtschaft: Mit Verwandten (agnatischen und affinalen), innerhalb der lokalen Gemeinschaft oder mit Nachbarn. Die gewöhnliche Heirat ist alltäglich, unspektakulär und billig. Die Heiratsanbahnung ist eine Domäne der Frauen und basiert auf einem engmaschigen lokalen Beziehungsnetz, welche das politische, ökonomische und soziale Leben einer Gemeinschaft widerspiegelt. Die zentrale Funktion gewöhnlicher Heiraten liegt denn auch darin, bestehende soziale Verhältnisse zu reproduzieren. Die gewöhnliche Heirat ist beliebt bei Frauen, da sie in ihrem Einflussbereich stehen und die verheirateten Töchter in der Nähe ihrer Familie bleiben.

Genealogische Nähe als aussergewöhnliche Heirat: ḫāluhu 'ammuhu [37]

Die FBD Heirat als nahe agnatische Heirat ist ein 'Sonderfall' einer gewöhnlichen Heirat und ist oft eine von Männern gemachte Heirat. Sie besitzt grossen symbolischen Wert und wird mythisch idealisiert, da die Reinheit des Blutes und der Abstammung hervorgehoben und die Geschlossenheit der agnatischen Gruppe betont wird: Die Kinder, die daraus hervorgehen, können ihre Abstammung sowohl über den Vater wie über die Mutter auf die gleiche Patrilinie zurückverfolgen. Die *bint al-'amm* ist die ‚männlichste' aller Frauen, da sie von agnatischen Verwandten abstammt. Die agnatische Beziehung zwischen den Eheleuten steht im Einklang mit der patrilinearen Ideologie, gemäss derer agnatische Bande höher und genealogisch 'näher' bewertet werden als affinale. Die FBD Heirat als Heirat mit dem nächsten Verwandten ausserhalb des Inzestverbotes wird so zur idealen Heirat in einer

---

36 Granquist (1931:67), die Heiratsbeziehungen in einem palästinensischen Dorf untersuchte, hat eine ähnliche Unterteilung vorgenommen. Sie beschreibt drei Kreise, aus denen eine Braut gewählt werden kann: Aus dem *clan* des Bräutigams (*clan* bzw. *ḥamūle marriage*), wobei die FBD Heirat eine spezielle Form der *clan* Heirat darstellt; aus einem anderen *clan*, aber innerhalb des Dorfes (*village marriage*); oder eine Braut wird ausserhalb des Dorfes gesucht (*a marriage with a stranger*). Die Dorf und *clan* Heirat wären demzufolge die gewöhnlichen Heiraten, die FBD Heirat als besondere *clan* Heirat und die Heirat mit Fremden die aussergewöhnlichen Heiraten.

37 Ein arabisches Sprichwort, das die FBD Heirat genealogisch umschreibt: 'sein Onkel mütterlicherseits ist sein Onkel väterlicherseits' (Bourdieu 1987:326).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000041

Gesellschaft, die die agnatische Solidarität als kulturelles Ideal konstituiert (vgl. dazu Holy 1989:112)[38]. Bourdieu ist der Ansicht, dass die Idealisierung der FBD Heirat vor dem Hintergrund einer ambivalenten Bruderbeziehung zu verstehen sei. Die Betonung der agnatischen Solidarität verdecke, dass rein ökonomische Interessen zu Konkurrenz um den gemeinsamen Besitz und Spaltungstendenzen zwischen Brüdern führen kann. Die FBD Heirat diene der Neutralisierung dieses der Bruderbeziehung inhärenten Spannungspotentials. Trotz eines grossen symbolischen Wertes ist eine FBD Heirat wie andere nahe Heiraten ökonomisch sehr vorteilhaft: Unter Nahestehenden werden in der Regel keine hohen Brautpreise bezahlt und Hochzeitsfeierlichkeiten sind einfach gehalten, da der Aufwand an Kosten für die Heirat dem gemeinsamen Besitz und Erbe abginge. Weil die FBD Heirat einerseits vornehm und aussergewöhnlich und andererseits nur mit geringen Kosten verbunden ist, hat diese Heirat die Rolle einer Edelhochzeit für die Armen, wobei aus der Not eine Tugend gemacht werden kann[39].

Ferne und aussergewöhnliche Heiraten

Die Heirat in die Ferne hat zumeist politische Funktionen, geht es doch darum, prestigereiche Allianzen zwischen bedeutenden Familien zu bilden. Heiratsanbahnung und Verhandlungen haben offiziellen Charakter und sind fest in den Händen der Männer. Eine Heirat in die Ferne ist mit hohen Kosten und einigem Risiko verbunden und bedingt deshalb, dass eine Familie über beträchtliches ökonomisches Potential und weitreichende Beziehungen verfügt, welche wichtige Informationen liefern und Vermittlerdienste ermöglichen. Der Brautpreis ist sehr hoch und Hochzeitsfeiern aufwendig, da sich die neuen Allianzpartner gegenseitig zu übertrumpfen hoffen und die Wertschätzung der neuen Verbindung zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Heirat in die Ferne ist eine ausgesprochen männliche Angelegenheit. Bei Frauen ist diese Heirat unbeliebt, da sie kaum Möglichkeiten der Einflussnahme besitzen und der Mutter der Gedanke widerstrebt, die Tochter in die Ferne zu schicken und der Schutzlosigkeit in einer fremden Familie auszusetzen.

Jede Heirat, nah oder fern, gewöhnlich oder aussergewöhnlich, hat unterschiedliche Funktionen, dient verschiedenen Interessen und hofft spezifische Ressourcen zu

---

38 Holy (ebd.) äussert diesbezüglich Kritik an Bourdieus provokativer Behauptung, 'keine FBD Heirat sei gleich'. Holy ist nämlich der Ansicht, dass unabhängig von den praktischen Funktionen, die mit einer FBD Heirat verbunden sein können, eine FBD Heirat immer auch ein Ausdruck dieser kulturellen Ideologie sei, eine kulturelle Norm, die jeder praktischen Funktion zugrunde liege. Für Bourdieu hingegen ist eine kulturelle Norm keine unabhängig existierende Grösse, sondern ist zu einem gewissen Grade zweckgebunden.

39 Tucker (1993:201), die das Heiratsverhalten in Nablus im 19.Jh. untersuchte, stellt allerdings fest, dass in noblen Familien eine FBD Heirat durchaus mit sehr hohen Brautpreisen entgolten wurden:"(...) such marriage (FBD) was highly valued and the cousin brides received *mahrs* that were among the highest of the time."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000042

akkumulieren. Bourdieu nennt diese Ressourcen *Kapitalien*[40]. Der Wert der gewöhnlichen Heiraten in der praktischen Verwandtschaft liegt in der Alltäglichkeit, die erlaubt unmittelbare (und auch individuelle) Interessen ökonomischer, politischer und sozialer Art zu befriedigen. Die zwei Formen der aussergewöhnlichen Heirat stellen auf der Heiratswertskala zwei Punkte gegensätzlicher Werte dar: Auf der einen Seite symbolisches Kapital durch die Idealisierung der agnatischen Bande, Sicherheit und Geschlossenheit der kleinsten agnatischen Einheit, auf der anderen Seite politisches Kapital durch Allianz und Prestige, die Öffnung nach aussen und zu Fremden und damit eine weitere gesellschaftliche Integration. Die FBD Heirat bekräftigt die Einheit der Gruppe nach aussen, vergeudet aber das Allianzpotential einer Heirat. Die Heirat in die Ferne bringt neue Schwiegerverwandte, birgt jedoch ein gewisses Risiko und schwächt die agnatische Solidarität. Nach Bourdieu muss jede Heirat (bzw. die Gesamtheit aller Heiraten innerhalb einer Familie) als Minimum-Maximum Rechnung verstanden werden, die versucht, das Streben nach dem Maximum an Allianz, das gerade noch mit der Geschlossenheit der agnatischen Gruppe vereinbar ist, zu verwirklichen.

Beispielhaft für diese Minimum-Maximum Strategie ist die Heiratspraxis von Scheichfamilien, wie sie Gingrich (1989:78f) im nördlichen und nordöstlichen Jemen beobachtete. Extratribale Heiraten dienen den politischen Interessen der Männer und haben zum Ziel, Allianzen mit anderen Stämmen zu bilden oder schon bestehende zu stärken. Es werden enorme Brautpreise bezahlt, Frauen und Mütter haben kaum Einfluss auf die Planung und Entscheidung, die Brautleute dienen als Allianzobjekte. Die meisten Heiraten finden allerdings innerhalb der Abstammungsgruppe der Scheichfamilie statt. Es sind gewöhnliche, unspektakuläre Heiraten oder auch FBD Heiraten mit niedrigen Brautpreisen. Sie dienen dem Zusammenhalt der Gruppe und lassen mehr Raum für indivdiuelle Wünsche und Interessen der Frauen. Die Heiratspraxis von Scheichfamilien ist demzufolge durch eine Doppelstrategie geleitet: Einerseits wird mit gewöhnlichen Heiraten Einheit und Besitz der Abstammungsgruppe bewahrt, andererseits soll das Allianzpotential einer Heirat politisch vorteilhaft eingesetzt werden. Eine kombinierte Strategie von nahen und fernen Heiraten erfordert beträchtliches ökonomisches und politisches Potential und ist deshalb ein Privileg wohlhabender Familien.

Nicht immer sind ferne Heiraten prestigereich und politisch. Die Logik naher und ferner Heiraten kann sich je nach sozioökonomischem Kontext anders zeigen. Mundy (1995:171-

40 Bourdieu unterscheidet verschiedene Sorten von Kapitalien: Das ökonomische Kapital, das sich auf materiellen Reichtum und Güter bezieht; das politische Kapital, das die politische Macht und das politische Beziehungsnetz umschreibt; symbolisches Kapital, das seinen Wert aus Prestige und gesellschaftlicher Anerkennung schöpft. Die verschiedenen Kapitalsorten sind ineinander transformierbar (vgl. dazu Schwengel 1995:80-89)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000043

198) untersuchte (in den 70er Jahren) das Heiratsverhalten in einer bäuerlichen Gemeinschaft in der Region von Sana'a. Die wirtschaftliche Basis dieser Lokalgemeinschaft ist die Bewässerungslandwirtschaft, der Boden ist rar und wertvoll, die lokalen Besitzverhältnisse sind daher der entscheidende Faktor zum Verständnis der lokalen Heiratsmuster. Diese sind durch ein dichtes Netz von Allianzen charakterisiert, die sich innerhalb der landbesitzenden Klasse und entlang bestehender Verwandtschaftsbande formieren. In der Schicht der landlosen Bauern beschränken sich die nahen Heiraten auf die unmittelbare Verwandtschaft und Nachbarschaft und gehen mangels Auswahl mit Heiratsbeziehungen nach aussen (d.h. mit anderen Dörfern) einher. Nahe und gewöhnliche Heiraten sind deshalb für alle sozialen Schichten durchaus von Vorteil: Für die landlose Klasse steht der direkte Tausch von Arbeitskräften im Vordergrund, es ist darum eine günstige Heiratswahl. Für die Wohlhabenden bedeuten nahe Heiratsallianzen, Landbesitz zu erhalten oder zu mehren und die lokalen Beziehungsnetze zu stärken. Eine FBD Heirat muss in diesem Kontext gesehen werden und hat nach Mundy keinen eigenständigen symbolischen Wert, kann darum auch kaum als aussergewöhnliche Heirat verstanden werden. Dasselbe gilt für eine Heirat in die Ferne. In dieser bäuerlichen Gemeinschaft haben Heiraten mit Fremden von ausserhalb keinen politischen Wert, sie sind vielmehr Ausdruck für eine Zwangslage armer landloser Bauern, die wenig Auswahlmöglichkeiten im Dorf haben und darum Frauen von aussen nehmen müssen[41].

Die Heiratspraxis von bedeutenden Scheichfamilien, die mit einer kombinierten Strategie naher und ferner Heiraten ihre Interessen zu verfolgen suchen und das dichte Netz lokaler Allianzen in einer bäuerlichen Gesellschaft, die allein vom Kapital des Bodens lebt, weisen darauf hin, dass der effektive Wert von nahen und fernen, gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Heiraten nur im sozialen, politischen und ökonomischen Kontext einer Familie bestimmt werden kann. Heiraten in die Ferne sind nicht immer politisch, und gewöhnliche Heiraten innerhalb der lokalen Gemeinschaft können nicht nur ökonomisch, sondern auch politisch sehr vorteilhaft sein. Die FBD Heirat repräsentiert im einen Fall symbolisches Kapital der agnatischen Einheit, ist in anderen Situationen eine naheliegende pragmatische Strategie, Bodenbesitz zusammenzuhalten. Insofern wird Bourdieus Argumentation, dass ‚eine FBD Heirat nicht gleich ist wie eine andere', bestätigt und kann auch für andere

41 Eine ähnliche Situation beschreibt Granquist (1931:86) in Bezug auf Palästina. Sie sieht den Hauptgrund für lokalexogame Heiraten in einem Frauenmangel im Dorf, der die Männer dazu zwingt, Frauen von aussen zu holen. Sie beobachtet zudem, dass insbesondere 'fremde' Frauen im Dorf bemüht sind, durch weitere exogame Heiraten Verwandte oder andere Frauen aus dem gleichen Herkunftsdorf zu sich ins 'Exil' zu holen, um ihr Los als Fremde zu verbessern und den neuen verwandtschaftlichen Banden mehr Gewicht zu verleihen. Die Heirat in die Ferne ist auch hier kaum politisch und keineswegs eine Männerangelegenheit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000044

Heiratsformen angewendet werden: Die Bedeutung und der Wert jeder Heiratsform, nah oder fern, gewöhnlich oder aussergewöhnlich, ist im jeweiligen Kontext zu beurteilen.

2.2. Status und Hierarchie

Die FBD Heirat ist nach agnatischem Abstammungsverständnis die genealogisch nächste Heirat ausserhalb des Inzestverbotes und die *bint al-'amm* die ‚männlichste, aller heiratbaren Frauen. Aus strukturalistischer Sicht wird mit dieser Heiratsform die Differenz zwischen Deszendenz und Affinalbeziehung ignoriert. Implizit ist dabei die Weigerung, affinale Bande anzuerkennen, die über Frauen hergestellt werden. Affinale Bande dienen als Statusindikatoren innerhalb hierarchischer Beziehungsstrukturen, da Frauen-Nehmer in der Logik der agnatischen Ideologie den Frauen-Gebern überlegen sind (vgl. unten). Bonte (in Gingrich 1995:154f) vertritt die These, dass der hohe normative Wert der FBD Heirat nicht mit der agnatischen Nähe zu erklären ist, sondern auf den isogamen Charakter der FBD Heirat zurückzuführen ist. Die FBD Heirat ist eine Allianz unter nahen Agnaten und darum auch unter (scheinbar) Gleichen und kann so die weibliche Statusvermittlung durch affinale Bande ignorieren. Bei allen anderen Heiratsformen, insbesondere aber bei Heiraten mit Fremden und in die Ferne offenbaren die affinalen Bande hierarchische Beziehungen und ordnen die jeweiligen Familien in der sozialen Hierarchie ein (ebd. 153; Stevenson 1985:123)[42]. Bonte (vgl. Gingrich 1995:155,167) verweist in diesem Zusammenhang auf das rechtliche islamische Prinzip der *kafã'a*, das Ebenbürtigkeit zwischen Ehepartnern fordert und die weibliche Hypogamie verbietet (vgl. unten). Nach Bonte ist die Regel der *kafã'a* die einzige positive Heiratsregel neben dem Inzestverbot, bestätige damit die Bedeutung isogamer Allianzen und verleihe der FBD Heirat als Prototyp einer isogamen Allianz einen idealen Charakter. Diese Interpretation wird von anderen AutorInnen kritisiert, die darauf hinweisen, dass die Regel der *kafã'a* lediglich eine legale Kodifizierung einer ohnehin bestehenden Praxis darstelle: In der Praxis werde zwar dem Kriterium der Statusgleichheit eine grosse soziale Beachtung geschenkt, diese könne hingegen kaum als regelkonformes Verhalten aufgrund einer rechtlichen Vorschrift interpretiert werden (Gingrich 1995:155; Mundy 1995:171). Sie bestätigen damit Bourdieus Argumentation, nach der eine Heirat kaum "das Produkt einer explizit gesetzten und eingehaltenen Norm, (...) sondern das Produkt einer Bewertung der Stellung der jeweiligen Gruppen zueinander ist" (1987:34). Die zentrale

---

42 Heirat und Allianz kann aus dieser Perspektive denn auch nicht mit dem strukturalistischen Begriff des 'Tausches' erklärt werden, da jede Allianz (ausser der FBD Heirat!) auf einer hierarchischen Beziehung basiert und keine zwingende Reziprozitätsverpflichtung beinhaltet. Heirat und Allianz muss deshalb weniger als Tauschbeziehung, sondern als 'bewahrende' (retaining) oder 'akkumulierende' (accumulating) Strategie betrachtet werden: Nahe und ferne Heiraten können dann als 'bewahrende' und 'akkumulierende' Strategie gelesen werden (Bonte, in Gingrich 1995:154,165,169)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000045

Bedeutung von Statusüberlegungen im Zusammenhang mit Heirat und Allianz ist deshalb unbestritten, kann aber kaum als Resultat einer Regel verstanden werden. Die Frage von Status und Hierarchie nimmt gerade im jemenitischen Kontext, vor dem Hintergrund einer traditionell stark hierarchisierten Gesellschaftsstruktur, einen wichtigen Platz ein.

In diesem Zusammenhang möchte ich jedoch eine kritische Bemerkung zum Beitrag von Bonte anfügen: Die FBD Heirat kann nur als isogames Ideal konstruiert werden, wenn die Kriterien der Gleichheit genealogisch definiert werden. Die Bedeutung der patrilinearen Deszendenzideologie wird damit nicht geschmälert, sondern lediglich ein anderer Aspekt.derselben ins Zentrum gerückt. Es stellt sich deshalb die Frage, ob eine isogame Allianz auch dann als ideal gilt, wenn sie nicht auf genealogischer Nähe beruht, sondern aufgrund anderer Kriterien (wie etwa Reichtum oder Bildung) beurteilt wird. Soll die Bedeutung von Status und Hierarchie für die Heiratswahl gewinnbringend untersucht werden, ist es unumgänglich, nach den relevanten statuskonstituierenden Merkmalen zu fragen. Dies ist das Thema der folgenden Ausführungen, die sich zuerst mit den generellen Heiratsprinzipien in arabischen Gesellschaften befassen und dann die Frage nach den Bedingungen von Status und Gleichheit in einem sich wandelnden soziopolitischen Umfeld thematisieren.

Generelle Heiratsprinzipien: Patrilinearität und das weibliche Hypogamieverbot

> "Der Mann, heisst es, kann die Frau zu sich erheben, aber nicht umgekehrt; man gibt (eine Tochter) einem Überlegenen oder Gleichen, man nimmt (ein Mädchen) bei einem Unterlegenen" (Bourdieu 1987:345)

In der jemenitischen Gesellschaft wie in den meisten arabischen Gesellschaften wird eine Heirat mit ebenbürtigen Partnern den Vorzug gegeben. Während es aber Männern möglich ist, Frauen niedrigen Ranges zu heiraten, wird die Heirat einer Frau mit einem Mann niedrigen Ranges nur selten akzeptiert. Die Zustimmung der Brautgeber bedeutet demzufolge, dass die Brautnehmer als gleich-oder höherrangig akzeptiert werden (Vom Bruck 1989:273).

Das Verbot weiblicher Hypogamie lässt sich mit dem patrilinearen Verständnis von Abstammung erklären, wenn die Kriterien der Gleichheit genealogisch definiert werden: Weibliche und männliche Kinder sind Träger der väterlichen Patrilinie, während die Abstammung der Mutter formal keine Rolle spielt. Die Duldung der Hypergamie, also der Heirat eines höherrangigen Mannes mit einer niedrigrangigen Frau, ist mit dem Prinzip der patrilinearen Weitergabe von Status und Deszendenz logisch konsistent: Die niedrigrangige Abstammung der Frau hat auf den Status ihrer Kinder keinen Einfluss, da diese automatisch der Patrilinie zugehören. Hingegen kann das Verbot der weiblichen Hypogamie mit der patrilinearen Deszendenz allein nur unzureichend erklärt werden. Die strikte Auslegung patrilinearer Prinzipien hiesse nämlich, dass Frauen für den Erhalt der Patrilinie nicht relevant sind, die Heirat einer Tochter oder Schwester von untergeordneter Bedeutung sein könnte und deshalb das Hypogamieverbot für Frauen keinen Sinn machen würde. Ein weiterer Faktor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000046

muss also hinzukommen. Tapper (1991:52f) weist darauf hin, dass trotz patrilinearer Weitergabe von Status und Besitz Frauen immer als Agnatinnen ihrer Herkunftsfamilie betrachtet werden. Sie besitzen den Status ihres Vaters und verkörpern die Ehre ihrer Patrilinie[43]. Die 'Gabe der Tochter' an einen Untergeordneten käme einer Herabsetzung des eigenen Ranges auf den des Brautnehmers gleich. Um den Status der Familie zu wahren, müssen Frauen darum Gleich- oder Höherrangige heiraten. Die bleibende agnatische Zugehörigkeit von Frauen erklärt denn auch, warum Frauen-Nehmer den Frauen-Gebern prinzipiell überlegen sind: Frauen-Nehmer können die affinalen Bande, die durch die Heirat hergestellt werden, ignorieren, da die eigene Abstammungslinie durch die eingeheiratete Frau nicht betroffen wird. Umgekehrt sind die affinalen Bande für die Frauen-Geber zentral, denn sie werden durch die Heirat ihrer Tochter oder Schwester, einer Agnatin, an eine neue Patrilinie gebunden, nämlich die ihrer Kinder, und bleiben ihr auch affektiv verbunden.
Das weibliche Hypogamieverbot basiert auf der Tatsache, dass Frauen wohl Trägerinnen der väterlichen Patrilinie sind und immer ein Mitglied ihrer agnatischen Gruppe bleiben, sie aber die väterliche Abstammung nicht weitergeben können. Um einen Statusverlust zu vermeiden, müssen Frauen-Geber darum affinale Beziehungen mit Gleich-oder Höherrangigen eingehen.

kafā'a

kafā'a bedeutet 'Gleichheit, Angemessenheit, Ebenbürtigkeit' und bezeichnet im islamischen Recht (*fiqh*) die Forderung nach Ebenbürtigkeit der Ehepartner in sozialem Status, Abstammung, Wohlstand und Beruf. Ist diese Gleichheit nicht gegeben, so kann eine Heirat (auf Antrag) als inadäquat durch einen rechtlichen Entscheid aufgelöst werden. Die Regel der *kafā'a* geht auf Traditionen im vorislamischen Arabien zurück. Die Verbindung mit dem Gleichheitspostulat des Korans, das alle Muslime ungeachtet ihrer Herkunft und ihres Standes einschliesst, erwies sich als schwierig. Die verschiedenen Rechtsschulen haben die rechtliche Reform deshalb auf unterschiedliche Weise interpretiert, indem je andere Kriterien der Gleichheit als relevant hervorgehoben wurden, sei es die Betonung der Deszendenz, von Wohlstand und Beruf, oder der Frömmigkeit (Encyclopaedia of Islam 1990:404).
Tatsächlich hat die Forderung nach *kafā'a* nur in eine Richtung Gültigkeit, indem sie nämlich nur Frauen verbietet, unter ihrem Stand zu heiraten. Mangelnde *kafā'a* ist daher immer eine 'mésalliance' für die Frau, stellt insofern eine rechtliche Kodifizierung des weiblichen Hypogamieverbotes dar, das sich aus den Prinzipien der Patrilinearität herleiten lässt.
Die praktische Bedeutung der *kafā'a* liegt darin, dass die generellen Heiratsprinzipien - Ebenbürtigkeit der Partner und Verbot weiblicher Hypogamie - durch die Vorschrift der *kafā'a* eine rechtliche Legitimation finden.

---

43 Vgl. dazu Ausführungen in Kapitel 2.3. 'Heirat, Ehre und Verantwortung'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000047

Gleichheit und Hierarchie im Wandel

Der soziale Status einer Person ist durch verschiedene Kriterien definiert, die je nach historischem Kontext und politischen und ökonomischen Bedingungen unterschiedliche Bedeutung erlangen können. Im Jemen haben sich Ebenbürtigkeit und Statusgleichheit primär auf die traditionellen Statusgruppen bezogen, die aufgrund der Deszendenz und beruflicher Spezialisierung definiert waren (vgl. Kapitel I.1.'Traditionelle Sozialstruktur'). Vor der Revolution bildeten die verschiedenen Statusgruppen daher relativ geschlossene endogame Heiratsgruppen[44]. Trotz des sozialen und politischen Wandels nach der Revolution hat die Präferenz, einen ebenbürtigen Partner zu heiraten, nicht an Gültigkeit verloren. Die Bedingungen der Statusegalität sind allerdings umformuliert worden (Vom Bruck 1989:274). Von Interesse sind demzufolge die sozial gültigen Kriterien, welche 'Gleichheit' in einem gegebenen Kontext definieren und letzlich den Kreis möglicher Ehepartner umschreiben.

Die Untersuchungen von Gabriele Vom Bruck zum Heiratsverhalten der *sāda*, der früheren politischen und religiösen Elite in der Zeit nach der Revolution, ist hierzu sehr aufschlussreich. Die Studien zeigen, wie der politische Umbruch die Konzeption von Gleichheit beeinflusst und ein Wandel im Heiratsverhalten nach sich zieht (vgl. Vom Bruck 1989 und 1992/3).

Die *sāda* heirateten bevorzugt endogam (d.h. mit anderen Nachfahren des Prophetenhauses). Für die Frauen der *sāda* war dies gar Vorschrift: Die Heirat einer *šarīfa* mit einem Angehörigen einer anderen sozialen Schicht wäre in jedem Fall eine hypogame Ehe gewesen und hätte die Reinheit der Abstammung (*'aṣl*, auch *nasab)* gefährdet sowie einen Widerspruch zwischen der höheren Rangstellung als *šarīfa* und ihrem untergeordneten Status als Ehefrau dargestellt. Die exklusive Heiratspraxis wurde mit der distinkten Herkunft aus der Linie des Propheten legitimiert[45]. Die rechtliche Basis hierzu bot das islamische Gebot der *kafā'a*, das von den meisten Rechtsgelehrten so ausgelegt wurde, dass neben Frömmigkeit (*dīn)* insbesondere die Abstammung (*nasab*) als Kriterium der Ebenbürtigkeit Gültigkeit hatte[46].

---

44 Vom Bruck (1989:292) präzisiert, dass dennoch nicht von einem System endogamer Klassen oder 'Kasten' gesprochen werden könne, da auch aus vorrevolutionärer Zeit von hypogamen Heiratsbeziehungen zwischen den einzelnen Gruppen berichtet wird (mit Ausnahme der *mazāīna*). Diese Durchlässigkeit könne mit internen Rangdifferenzierungen innerhalb der verschiedenen Statusgruppen erklärt werden, die dazu führten, dass Niedrigrangige der höheren Statusgruppe mit Höherrangigen der niederen Statusgruppe geheiratet haben und so de facto homogame Ehen zwischen verschiedenen Statusgruppen geschlossen wurden.

45 Die strikte Vorgabe der endogamen Praxis bot Frauen oft nur wenige Heiratsmöglichkeiten, die wegen interner Rangdifferenzierungen weiter verringert wurden. Viele *sāda* Frauen blieben deshalb unverheiratet. Falls hypogame Ehen geschlossen wurden, so handelte es sich um geschiedene Frauen oder Witwen, deren Überlegenheit in der Abstammung durch ihren 'verminderten Allianzwert' aufgrund der verlorenen Jungfräulichkeit kompensiert wurde.

46 Die Prinzipien weiblicher Eheschliessung waren unter den zayiditischen Rechtsgelehrten allerdings nicht unumstritten. Einige Gelehrte waren der Ansicht, dass Frömmigkeit (*dīn)* die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000048

Die endogame Heiratspraxis konfligierte allerdings mit anderweitigen Allianzinteressen. Dieses Problem wurde mit hypergamen Zweit- oder Mehrehen der Männer gelöst, die den *sāda* erlaubten, zusätzlich zu einer endogamen Erstheirat Heiratsallianzen mit wichtigen Scheich- und Qadifamilien einzugehen oder auch Frauen gewöhnlicher Stammesleute zu heiraten[47].

Die Kombination von weiblicher Endogamie und Hypergamie betonte die soziale und politische Vorrangstellung der *sāda*: Indem sie die eigenen Frauen den anderen vorenthielten, zugleich aber Frauen 'von unten' heirateten, traten sie den tieferrangigen Statusgruppen nur als Frauen-Nehmer entgegen und akzentuierten damit die Statusunterschiede[48].

Mit den veränderten politischen Machtverhältnissen nach der Revolution hat die auf Abstammung basierende soziale Stratifizierung ihre Legitimation verloren. Die Auslegung der *kafā'a* wird entsprechend den neuen politischen Erfordernissen umformuliert. *nasab* kann nicht mehr als Kriterium für Ungleichheit angeführt werden, dafür beruft man sich auf Disparität in der Ausbildung oder der moralischen Gesinnung. In der juristischen Praxis wird der Bezug auf *kafā'a* vermieden (Vom Bruck 1989:286).

Unter den veränderten politischen und ökonomischen Bedingungen sahen sich die *sāda* gezwungen, Allianzen mit den neuen politischen Eliten, vorwiegend *qabā'il*, zu etablieren und ihre Frauen auch exogam (d.h. mit Nicht - *sāda*) zu verheiraten, wollten sie eine politische und gesellschaftliche Marginalisierung verhindern. Umgekehrt zeigten die neuen Machthaber ein Interesse, diejenigen Frauen zu heiraten, die ihnen vormals vorenthalten wurden; dies obwohl viele *sāda* Familien verarmt und politisch entmündigt waren und nur das symbolische Kapital ihres Namens besassen, ‚wir heiraten ihr Geld, sie unseren Namen' ist dazu der lakonische Kommentar (ebd. 292). Die Haltung der *sāda* gegenüber der neuen Situation ist ambivalent. Einige vertreten nach wie vor die Ansicht, dass eine *šarīfa* ‚im Hause' (d.h. endogam) heiraten sollte und betrachten eine exogame Heirat als hypogam. Die Mehrzahl der *sāda* betont allerdings, dass die religiöse Gesinnung, persönlicher Charakter und berufliche Qualifikationen die wichtigen Kriterien bei der Partnerwahl sind und verweisen auf die

---

wichtigste Bedingung für *kafā'a* sei, und verwiesen auf die Gleichheit aller Muslime (Vom Bruck 1992/3:56f).

47 Hypergame Ehen wurden nur mit Frauen derjenigen Gruppen eingegangen, die sich auf eine Abstammung (*'aṣl, nasab*) berufen konnten (d.h. *quḍāt, qabā'il*). Demgegenüber wurde die Heirat eines *sayyid* mit einer *mazāīna* missbilligt und als unzulässig erachtet. Diesen wurde wegen der Ausübung unreiner Tätigkeiten fehlende Abstammung zugeschrieben und moralische Qualitäten und Reinheit abgesprochen. Hier äussert sich zum einen ein impliziter bilateraler Aspekt im jemenitischen Verwandtschaftssystem, zum anderen eine physiologische Komponente in der Abstammungsideologie, da moralische Qualitäten offenbar genetisch vorgegeben und durch Blutsbande übertragen werden (Vom Bruck 1992/3:60 und 1996: 147ff).

48 Dieses Heiratsmuster wurde jedoch auch von den Eliten anderer Statusgruppen, wie etwa den *quḍāt* und den Scheichfamilien reproduziert (Vom Bruck 1989:280)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000049

Gleichheit aller Muslime. Sie bringen damit zum Ausdruck, dass sie auf den Anspruch ihrer früheren sozialen und politischen Vormachtstellung verzichten und sich mit der sozialen Ordnung in der Republik arrangiert haben [49].

Die frühere Heiratspraxis der *sāda* wurde durch eine Doppelstrategie ersetzt, die auf einer Kombination von endogamen und exogamen Heiraten basiert. Heute lässt sich deshalb eine Verschiebung der Grenzen hinsichtlich der Heiratsbeziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Schichten feststellen: *sāda*, *quḍāt* und *qabā'il* heiraten untereinander in beide Richtungen (d.h. alle sind Frauen-Geber und Frauen-Nehmer), wenn auch mit unterschiedlicher Häufigkeit. Demgegenüber wird den *mazāīna* sehr wenig soziale Achtung entgegengebracht, da ihnen das Stigma der Inferiorität noch immer anhaftet (vgl. Fussnote 47). Trotz Möglichkeiten der Mobilität im professionellen Bereich, sind sie deshalb gezwungen, weiterhin endogam zu heiraten (Vom Bruck 1989:293).

Statuskonstituierende Merkmale sind in der Zeit des sozialen und politischen Wandels, der Modernisierung von Staat und Gesellschaft nurmehr schwer zu definieren. Da früher Untergeordnete nun als Gleichrangige gelten, äussern sich in der Beurteilung von Ehepartnern Statusambivalenzen und die Bedingungen der Statusegalität müssen neu überdacht werden. Kriterien der Deszendenz und religiöse Qualitäten überschneiden sich nun mit neuen Kriterien wie etwa der Position im politischen System, der beruflichen Qualifikation und dem ökonomischen Status. Bezeichnend für das ausgeprägte Statusbewusstsein in der jemenitischen Gesellschaft ist, dass trotz einer Differenzierung der Statuskriterien von der grundsätzlichen Forderung nach Ebenbürtigkeit zwischen Ehepartnern nicht abgelassen wird. Die Vielfalt der Kriterien, die den sozialen Status einer Person definieren, lassen der Interpretation von Gleichheit jedoch einigen Freiraum. Eine Heirat zu arrangieren verlangt manchmal, dass für einen hohen Status bezüglich eines Kriteriums ein niedriger Status hinsichtlich eines anderen in Kauf genommen werden muss (Mundy 1995:171). Statusunterschiede sind nach Bourdieu (1987:346) Ausdruck unterschiedlicher Kapitalsorten und können sich deshalb auch gegenseitig ergänzen, indem bei einer Heirat verschiedene Kapitalien getauscht werden. Beispielhaft dazu ist die exogame Heiratspraxis der *sāda*, wobei das symbolische Kapital des Namens und der noblen Deszendenz gegen ökonomisches und politisches Kapital der neuen politischen Elite eingelöst wird.

---

49 Vom Bruck betont hierzu, dass die *sāda* die neue Heiratspraxis nicht mit dem politischen Wandel begründen, sondern religiös zu legitimieren suchen, indem sie auf Interpretationen der *kafā'a* von früheren Rechtsgelehrten zurückgreifen, die als wichtigstes Kriterium für *kafā'a* die Frömmigkeit (*dīn*) erachtet haben (vgl. Fussnote 46).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000050

2.3. Heirat, Ehre und Verantwortung

Nancy und Richard Tapper (1993) weisen in ihrem Artikel "marriage, honour and responsability" daraufhin, dass die Praxis der FBD Heirat nicht nur in arabischen, sondern auch in anderen islamischen und sogar einigen nicht-muslimischen Gesellschaften existiert und daher kaum als 'Arab model' bezeichnet werden kann.
Das zentrale Problem für jede Familie sehen sie in der geteilten Loyalität einer Tochter, wenn sie erst einmal verheiratet ist und Söhne für die Familie ihres Mannes aufzieht. Hier stellen sich Fragen nach der männlichen Kontrolle über Frauen: Welche Rechte und Verantwortlichkeiten haben die agnatischen Verwandten einer Frau gegenüber und inwiefern werden diese bei einer Heirat an ihren Ehemann und dessen Familie übergeben? Tappers stellen dem 'Arab model' zwei kontrastierende Modelle gegenüber, die sich in der Frage der Verantwortlichkeit und Zuständigkeit für Frauen vor und nach der Heirat unterscheiden und je unterschiedliche Auswirkungen auf das Heiratsverhalten haben (vgl. auch Tapper 1991:14-18; Holy 1989:120-127; Gingrich 1995:166; Mundy 1995:170).

Im Modell A werden dem Ehemann bei der Heirat nur beschränkte Rechte übertragen, und die Frau verbleibt in der Verantwortung ihrer männlichen agnatischen Verwandten, zumindest bis sie erwachsene Söhne hat. Heiratsbande sind eher instabil, da die Bindung einer Frau an die agnatische und die affinale Familie vergleichbar stark ist[50]. Im Falle einer Scheidung können Frauen das Recht auf Unterhalt durch ihre agnatische Familie beanspruchen. Scheidungen sind deshalb häufig und gewöhnlich wenig stigmatisiert.
Im Modell B werden die Rechte auf und Verantwortung für die Frau fast vollständig dem Ehemann und dessen Familie übergeben. Heiratsbande sind sehr stabil, Scheidungen selten und eine Schmach für die Frau. Den Modellen A und B liegen unterschiedliche Ehrkonzeptionen zugrunde.

Patrilineare Konzeption der Ehre

Model A ist insbesondere in arabischen Gesellschaften vorherrschend und basiert auf einer patrilinearen Konzeption von Ehre. Die gemeinsame patrilineare Deszendenz schafft untrennbare Bande der Ehre zwischen Männern und Frauen einer Patrigruppe (Dresch 1989:44), oder wie Holy (1989:121) es ausdrückt, die Deszendenz begründet einen

50 Gingrich (1995:165f), in Anlehnung an Bonte, argumentiert, dass Frauen deshalb nie 'gegeben', und noch weniger 'getauscht', sondern vielmehr von zwei Familien 'geteilt' werden. Dies sei ein weiterer Hinweis, dass im arabischen Verwandtschaftssystem nicht von Tausch oder Reziprozität gesprochen werden könne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000051

'gemeinsamen Fundus der Ehre'[51]. Das Verhalten einer Frau betrifft deshalb direkt die Ehre der männlichen Agnaten und umgekehrt. Ist die Ehre eines Mannes an das sexuelle Wohlverhalten der weiblichen Agnatinnen gebunden und durch diese Frauen auch verletzbar, so ist umgekehrt die Ehre der Frauen von der Fähigkeit ihrer agnatischen Männer, sie zu beschützen und zu kontrollieren und damit die gemeinsame Ehre zu bewahren, abhängig. Da die Ehre von Frauen und Männern durch agnatische Filiation definiert ist, kann sie nicht übertragen oder abgegeben werden (Tapper 1993:11ff). Frauen sind also auch nach einer Heirat Angehörige ihrer agnatischen Gruppe; sie bleiben Teil der agnatischen Ehre und verbleiben in der Verantwortung ihrer männlichen Agnaten. Lässt sie sich etwas zu Schulden kommen, so liegt es an ihren agnatischen Verwandten, sie zu bestrafen und die agnatische Ehre wiederherzustellen. Umgekehrt wird eine Frau mit der Heirat aber auch der Schutzlosigkeit in einer fremden Familie ausgeliefert. Sie ist darum weiterhin auf die Unterstützung ihrer angestammten Familie angewiesen, denn nur die agnatischen Bande können ihr die ehelichen Rechte und den Schutz im Falle eines Konfliktes garantieren. Eine Frau, die sich nicht auf den Rückhalt ihrer Familie berufen kann, ist der Willkür des Ehemannes und dessen Familie ausgesetzt. Dies ist einer der wichtigsten Gründe, warum Frauen nahe Heiraten bevorzugen und das Los derjenigen Mädchen und Frauen beklagen, die ins 'Exil' verbannt werden (Abu Lughod 1986:51-59, 159; Meeker 1976:390, zit. in Dresch 1989:45; Dorsky 1986:141-143; Granquist 1931:94f; Holy 1989:122f).

Agnatische Ehre und Heirat

In der agnatischen Ehrkonzeption ist nun die Heirat einer Tochter oder Schwester ein ernsthaftes Problem. Durch die Heirat einer Agnatin wird die agnatische Ehre exponiert und damit verletzlich und stellt eine potentielle Gefahr für die agnatische Gruppe dar (Dresch 1987:45). Eine Heirat führt zudem zu Loyalitätskonflikten der Frau, die einer anderen agnatischen Gruppe zugehörig ist als ihre eigenen Kinder (Tapper 1993:3). Die naheliegendste Lösung des Problems ist eine Heirat innerhalb der agnatischen Gruppe, insbesondere die Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine: Die Bewahrung der agnatischen Ehre ist gesichert und die Loyalität der Frau bleibt ungeteilt. Abu Lughod (1986:56, 145) ist der Ansicht, dass darin auch der Grund für die kulturelle Idealisierung der FBD Heirat liege. Die *bint al-'amm* ist nicht nur die nächste, männlichste und gleichste aller Frauen, sie ist auch, oder gerade darum die ehrenhafteste und loyalste aller Bräute.

---

51 Zur Differenzierung verschiedener Ehrbegriffe im Jemen, vgl. Dresch (1987:39f, 54f): *šaraf* bezieht sich auf eine noble Abstammung, die Würde der Deszendenz; '*arḍ* wird gewöhnlich synonym zu *nāmūs* gebraucht und bezieht sich auf die sexuelle Ehre und wird, im Unterschied zu *šaraf,* mit der Verletzbarkeit von Ehre assoziert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000052

Modell B ist eher in turkstämmigen, afghanischen und auch christlichen Gesellschaften des nördlichen Mittelmeeres vorherrschend (Tapper 1993:12ff). Die Ehre einer Frau ist nicht an ihre agnatische Abstammung gebunden, sondern direkt an ihre Person und Sexualität. Nach der Heirat ist das Wohlverhalten der Frau deshalb eine Angelegenheit des Ehemannes. Seine Ehre hängt von seiner Fähigkeit ab, *alle* Frauen in seinem Haushalt beschützen und kontrollieren zu können. Rechte und Verantwortlichkeiten für eine Frau werden bei ihrer Heirat fast vollständig auf den Ehemann und dessen Familie übertragen. Das Loyalitätsproblem stellt sich daher für die Brautseite nicht, emotionale Bande zwischen der Frau und ihrer Familie und ein Interesse an ihrem Wohlergehen bleiben jedoch bestehen. Nahe Verwandte väterlicher- oder mütterlicherseits sind deshalb gleicherweise beliebte Heiratspartner wie auch die Frage der Hypogamie gewöhnlich eine marginale Rolle spielt, da der Status der verheirateten Frau ihre agnatische Familie nicht direkt betrifft. Im Unterschied dazu werden im Modell A Heiraten mit agnatischen Verwandten anderen nahen Heiraten vorgezogen, da die Ehre der Braut auch nach einer Heirat durch die Agnaten beschützt und die agnatische Loyalität der verheirateten Frau bewahrt werden sollen. Dementsprechend ist auch das Verbot der Hypogamie von zentraler Bedeutung, betrifft der Status der verheirateten Frau doch unmittelbar den Status der agnatischen Familie.

Modell A, basierend auf einer patrilinearen Ehrkonzeption, gilt als charakteristisch für arabische Gesellschaften und trifft in seinen Grundzügen auch auf den Jemen zu. Dies zeigt sich etwa darin, dass zwischen einer Frau und ihrer agnatischen Familie auch nach ihrer Heirat eine rechtliche Bindung besteht: Sie behält den Namen ihres Vaters und hat Anspruch auf das väterliche Erbe (die Hälfte dessen, was einem männlichen Erben zusteht (Mundy 1995:66). Desgleichen hat sie Anrecht auf Unterhalt durch ihre Herkunftsfamilie im Falle einer Scheidung und verbleibt insofern in der Verantwortlichkeit ihrer agnatischen Familie (Forstner 1993b:288). In seiner Anwendung muss dieses Modell jedoch modifiziert werden, insbesondere scheint mir eine Differenzierung aufgrund sozioökonomischer Kriterien nötig. Mundy (1995:144) schreibt zum Beispiel, dass sich Frauen ihren Anspruch auf Schutz und Unterhalt durch die agnatische Familie oft dadurch sichern, indem sie ihren Erbteil nicht einfordern, sondern dem Bruder zur Bewirtschaftung überlassen. Es ist zu vermuten, dass Frauen aus ärmeren und besitzlosen Familien nicht vorbehaltslos auf den Rückhalt ihrer Familien zählen können. Die 'untrennbaren Bande der Ehre', wie sie im Modell A beschrieben werden, haben je nach sozialem und ökonomischem Status der Familien sicherlich unterschiedliche Wirksamkeit in der Praxis. Dennoch bieten die zwei Modelle Tappers einen sinnvollen Rahmen für die Diskussion der jemenitischen Heirat, spielt doch die Frage nach Kompetenzen und Verantwortung bei der Anbahnung und Entscheidung wie auch der Auflösung einer Heirat eine zentrale Rolle. Interessant ist nun die Frage, wie sich Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten der Männer über die Frauen in verschiedenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000053

sozioökonomischen Kontexten und im Rahmen einer sich wandelnden Heiratspraxis verändern.

2.4. Nah, gleich und loyal im urbanen Kontext

Nähe und Ferne, Statusgleichheit und Hierarchie sowie die Frage der Verantwortlichkeit und Kontrolle von Männern über Frauen wurden als relevante Aspekte zum Verständnis der Heirat in arabischen Gesellschaften definiert. Im Rahmen dieser Ansätze wurden verschiedene Heiratsformen diskutiert: Nahe und ferne, gewöhnliche und aussergewöhnliche, isogame, hypogame und hypergame Heiraten, die alle je unterschiedliche Werte und Kapitalien repräsentieren und unterschiedlichen Interessen dienen. Die verschiedenen Heiratsformen bilden in ihrer Gesamtheit schliesslich je kontextspezifische Heiratsmuster, die anhand einiger Beispiele (Scheichfamilien, bäuerliche Gesellschaft, *sāda*) diskutiert wurden.

Die Heiratspraxis gebildeter Frauen in Sana'a muss im urbanen Kontext, im Rahmen einer gesellschaftlichen Modernisierung behandelt werden. Im urbanen Kontext der gebildeten Mittelschicht erlangen Nähe und Ferne, Statusgleichheit und Hierarchie und die Verantwortlichkeit von Männern für Frauen eine andere Bedeutung als dies für den mehrheitlich ruralen und tribalen Kontext beschrieben wurde.

Der Wert naher und ferner Heiraten muss im Zusammenhang mit der Bedeutung von Verwandtschaft *(qarāba)* im städtischen Lebensalltag untersucht werden. Welches ist der Kreis der praktischen Verwandtschaft und nützlicher Beziehungen im Alltag und welche Rolle spielen Heiratsbeziehungen darin? Wie wichtig sind Heiraten innerhalb der offiziellen Verwandtschaft und welche Interessen werden dabei verfolgt?

Das Prinzip der sozialen Ebenbürtigkeit zwischen den Heiratspartnern hat auch im städtischen Kontext seine Gültigkeit nicht verloren. Im Rahmen des sozialen und politischen Wandels müssen die Bedingungen der Statusegalität jedoch neu beurteilt werden. Die Vielfalt der Kriterien, die den sozialen Status einer Person bestimmen, bieten einigen Freiraum für die Interpretation von 'Statusgleichheit'. Welches sind die generellen Prinzipien und sozial gültigen Kriterien, die Ebenbürtigkeit im urbanen Kontext der gebildeten Mittelschicht definieren und den Kreis der möglichen Heiratspartner festlegen? Welche Bedeutung kommt dabei der patrilinearen Deszendenz zu? Werden nahe agnatische Heiraten in jedem Fall als eine Heirat unter Gleichen beurteilt?

Eine verheiratete Frau bleibt bis zu einem gewissen Grade in der Verantwortlichkeit ihrer agnatischen Familie: Im Falle eines Konfliktes oder einer Scheidung kann sie bei ihrer Familie Zuflucht suchen und deren Unterstützung beanspruchen. Wie wirken sich der sozioökonomische Kontext und die städtischen Lebensbedingungen sowie Veränderungen in der Heiratspraxis gebildeter Frauen auf die Frage der Verantwortlichkeit und Zuständigkeit für verheiratete Frauen aus?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000054

3. Heirat als Strategie

Bourdieu argumentiert, dass die Wahl des Heiratspartners kaum aufgrund einer bestimmten genealogischen Beziehung vorgegeben ist, wie das strukturalistische Modellen von Heirat und Allianz beschreiben. Eine Heirat ist vielmehr eine soziale Strategie, die auf Maximierung des politischen, ökonomischen und symbolischen Kapitals ausgerichtet ist. Eine Heiratswahl, die mit den kulturellen Normen im Einklang steht, ist somit eine der möglichen Strategien, wobei wiederum verschiedene Beweggründe dahinterstehen können. Diese soziale Strategie ist jedoch immer eine kollektive Strategie, die wiederum das Produkt einer Kombination von Strategien eigennützig handelnder Akteure ist: "Es ist nämlich bemerkenswert, dass Heiratsverhandlungen wirklich Sache einer ganzen Gruppe sind, wobei jeder (und jede) zu seiner Zeit seine Rolle spielt und so zum Erfolg oder zum Fehlschlagen des Heiratsprojektes beitragen kann." (Bourdieu 1987:331)

Interessensunterschiede in der Familie

Es ist eine Tatsache, dass nicht alle Familienmitglieder ihre Interessen zum gleichen Teil einbringen können. Macht-und Besitzverhältnisse innerhalb der Familie führen dazu, dass erstens die Möglichkeiten der Einflussnahme sehr ungleich sind und zweitens die Interessen der verschiedenen Familienmitglieder divergieren können. Interessenskonflikte können sich zwischen den Generationen, insbesondere aber zwischen den Geschlechtern manifestieren. Männer haben in der Regel eher politische Ziele und ziehen nahe agnatische und andere prestigereiche Heiraten vor, Frauen wiederum sehen ihre Interessen besser bei nahen und gewöhnlichen Heiraten vertreten. Bei der Verheiratung einer Tochter können die weiblichen und männlichen Interessen am ehesten auseinanderklaffen: Für den Vater ist die Tochter ein Mittel, das seinen politischen Zielen dienen kann. Die Mutter hofft, die Tochter in ihre Verwandtschaft zu verheiraten und die Beziehungen zur eigenen Familie zu intensivieren. Die Heirat eines Sohnes wirft für die Mutter die Frage über die Herrschaft im Hause auf: Eine Braut aus der väterlichen Verwandtschaft könnte ihre Stellung (ist sie nicht selber eine Agnatin) untergraben, umgekehrt kann sie ihre Position stärken, kommt die Braut aus ihrer Familie oder ist eine Fremde (ebd.:347ff).

Individueller ‚Heiratswert' der Brautleute

Die Interessen, die hinter einer Heirat stehen, werden schliesslich durch persönliche Statusmerkmale der Brautleute beeinflusst. Die Bedeutung einer Heirat ist eine andere, wenn eine jungfräuliche oder geschiedene oder verwitwete Frau verheiratet wird, desgleichen wenn ein Mann zum ersten Mal heiratet oder eine Zweitfrau sucht. Im Unterschied zu den Männern verlieren Frauen mit zunehmendem Alter und durch mehrmaliges Heiraten beträchtlich an 'Heiratswert'. Eine Heirat ist zudem kein isoliertes Ereignis, sondern muss innerhalb der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000055

Gesamtheit aller Heiraten in der Familie betrachtet werden. Die Heirat des ältesten und eines jüngeren Sohnes kann je für verschiedene Interessen genutzt werden. Hat ein Mädchen viele Brüder, wird ihr 'Allianzwert' steigen, verkörpert sie doch eine starke agnatische Linie. Ist umgekehrt eine Familie ohne Söhne, sinkt der 'Wert' der Töchter und der Vater muss auf Anträge interessierter Freier hoffen. Er kann keine aktive Heiratspolitik betreiben, sondern ist auf Negativstrategien angewiesen, will er eine gute Partie für die Töchter lancieren.

Um das Ergebnis eines 'Heiratsspiels', wie Bourdieu es nennt, zu verstehen, muss das materielle und symbolische Kapital bzw. der Status der beteiligten Familien und die dadurch geprägten Beziehungen zwischen den Familien sowie die individuellen Statusmerkmale der Brautleute in Betracht gezogen werden. Die Wahl und Entscheidung einer Heirat ist letztlich das Resultat einer sozialen Strategie, die aus den individuellen Interessen und Strategien der beteiligten Familienmitglieder resultiert und durch ihre Position im familiären Machtgefüge beeinflusst wird (Bourdieu 1987:331).

Bourdieu hebt hervor, dass eine Heirat "wirklich Sache der gesamten Gruppe ist" (ebd.) und beschreibt Geschlechts- und Generationen bedingte Macht-und Interessensunterschiede. Die 'Rolle der Frauen' und die 'weiblichen Interessen' werden dabei mit der Rolle von Müttern und anderer Frauen, die sich bei der Heiratsanbahnung gewöhnlicher Heiraten engagieren, gleichgesetzt. Dahinter steht die implizite Annahme, dass eine Heirat von den Familien arrangiert wird und die Brautleute, insbesondere aber die Braut kaum Möglichkeiten der Mitbestimmung haben. Dies benötigt im Zusammenhang mit gebildeten Frauen im urbanen Kontext eine differenziertere Betrachtung. Die Rolle der Frauen bei ihrer eigenen Heirat und die Möglichkeiten der Einflussnahme im Rahmen arrangierter Heiraten soll deshalb im folgenden Kapitel diskutiert werden.

Der weibliche Handlungsspielraum und individuelle Handlungsstrategien von Frauen stehen in der weiteren Arbeit im Zentrum. Es stellt sich schliesslich die Frage, inwiefern die individuellen Handlungsstrategien von Frauen durch die hier diskutierten strukturellen Bedingungen der Heirat (Nähe-Ferne, Gleichheit und Hierarchie, Ehre und Verantwortung) beeinflusst werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000056

III. Die arrangierte Heirat

"Nicht das Mädchen wählen sie (die Familie des Bräutigams), aber mich den Vater, denn sie suchen meine Nähe, nicht das Mädchen". So erklärte mir ein Vater die Logik der Partnerwahl. Diese selbstbewusste Einschätzung entspricht der generellen Ansicht, dass die Heirat in der jemenitischen Gesellschaft eine Angelegenheit zwischen Familien ist, eine arrangierte Heirat, die individuelle Bedürfnisse der Brautleute den politischen und ökonomischen Interessen der patrilinearen Familie unterordnet: Die Heirat als Transaktion zwischen Familien, die Brautleute lediglich als Mittel zum Zweck.
Diese Darstellung wird den komplexen Realitäten gebildeter Frauen in der städtischen Gesellschaft sicherlich nicht gerecht, eine differenziertere Betrachtung der arrangierten Heirat und der Rolle der Frauen dabei ist von Nöten: Heiratsformen sind vielfältig; sie variieren je nach sozialem und ökonomischem Kontext und werden durch individuelle Interessen und Strategien aller Beteiligten, auch der Frauen, beeinflusst.

Das Ziel dieses Kapitels besteht darin, den Handlungsspielraum von gebildeten Frauen in Sana'a bei ihrer Heirat zu beschreiben. In einem ersten Teil soll anhand der ethnographischen Literatur zum Jemen die Rolle der Frauen bei der Heirat kritisch untersucht werden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwiefern sich die Rolle gebildeter Frauen in urbanen Verhältnissen verändern wird. Drei Schwerpunkte sind zu erkennen: 1) Die Praxis der frühen Heirat von Mädchen, die eine maximale Kontrolle der Familie über Heiratsallianzen erlaubt, 2) die Rolle der Mütter bei der Heiratsplanung ihrer Kinder, was das Thema der informellen Machtausübung von Frauen innerhalb der Familie und ihren Einfluss auf das Verwandtschafts-und Allianznetz einschliesst und schliesslich 3) die Frage nach Möglichkeiten individueller Mitbestimmung von Frauen bei der eigenen Heirat, mithin die Frage der individuellen Partnerwahl. Im zweiten Teil werden die Möglichkeiten der Mitbestimmung von Frauen bei der Partnerwahl im Zusammenhang mit der arrangierten Heirat diskutiert. Ich werde schliesslich versuchen, zu einer differenzierteren Sichtweise der arrangierten Heirat zu gelangen und argumentieren, dass auch im Rahmen einer arrangierten Heirat durchaus weiblicher Handlungsspielraum vorhanden ist.

1. Zur Rolle der Frauen bei der Heirat

Frühe Heirat

Ethnographische Studien über Frauen im Jemen befassten sich bis anhin vorwiegend mit Frauen im ruralen oder kleinstädtischen Kontext[52]. Fast alle Autoren und Autorinnen betonen,

52 Champault (1985) (nördliches Hochland); Dorsky (1986) (Amran); Frese-Weghöft (1986) (Sada), Destremau (1990) ('Joubayl', fiktiver Name einer Kleinstadt); Mundy (1995) (Wadi Dhar);

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000057

dass frühe Heiraten für Mädchen (zwischen 9-14 Jahren) sowohl in ländlichen als auch in städtischen Familien beliebt waren und von Familien der traditionellen Oberschichten, den *sāda,* besonders häufig praktiziert wurden[53]. Nach Claudie Fayein (1990:9), die in den 60er Jahren als Ärztin im Jemen tätig war, wurden von 200 befragten Frauen über die Hälfte bereits vor ihrer Menarche zum ersten Mal verheiratet und in den meisten Fällen wurde die Ehe auch vor der ersten Monatsperiode vollzogen. Die Mädchen wurden kaum je um ihre Zustimmung gefragt. Chelhod (1985) und Batwil (1992/3) berichten von Heiratstraditionen im Hadramaut, wo die Braut erst am Tag vor der Hochzeit über ihre Heirat aufgeklärt wurde[54].

Frühe Heiraten werden gewöhnlich im Zusammenhang mit der Schutzbedürftigkeit der agnatischen Ehre diskutiert. Die sexuelle Integrität der weiblichen Familienmitglieder muss kontrolliert und beschützt werden, Frauen werden deshalb in strenger Seklusion gehalten und früh verheiratet, da dies der sicherste Weg ist, der potentiellen Ehrverletzung durch einen Verlust der Jungfräulichkeit eines Mädchens zuvorzukommen (Tucker 1993:197). Ebenso bedeutsam ist jedoch die Tatsache, dass das Arrangieren früher Heiraten für Töchter (und Söhne) einer Familie erlaubt, maximale Kontrolle über Heiratsallianzen auszuüben, da die Braut, jung und unerfahren, kaum Möglichkeiten hat, bei der Heirat mitzubestimmen. Damit wird die Autorität der Familie über die Individuen wie auch über das Paar als Einheit bekräftigt (Altorki 1986:123,134; Abu Lughod 1986:149). Die konsequenteste Form der arrangierten und frühen Heirat sind Heiratsarrangements, die zwischen Vätern und Müttern vor oder bei der Geburt eines Kindes ausgehandelt werden, wie dies von Granquist (1931:31ff) aus Palästina berichtet wird. Granquist sieht zudem eine Parallele zwischen einem Heiratsversprechen bei Geburt und der Cousinenheirat, da in beiden Fällen die Wahl der Brautleute seit Geburt besiegelt ist. Für Tucker (1991:238) wiederum besteht die Gemeinsamkeit der Kinder-und Cousinenheirat darin, dass in beiden Fällen die Bedeutung familiärer Interessen an einer Heirat signalisiert wird: Die Kinderheirat garantiere die absolute Kontrolle der Familie, währenddem die Cousinenheirat die Patrilinie stärke und der Besitzstandswahrung diene.

Gingrich (1996) (Munebbih, Stammesgruppe im Nordosten); Fayein (1955 und 1990) (Sana'a und Jemen generell); eine Ausnahme ist die Studie von Makhlouf (1978), die Mittel-und Oberschichtsfrauen in Sana'a untersuchte (sowie ein kurze Übersicht von Vom Bruck (1987), die die Situation von Frauen in Sana'a in den 80er Jahren beschreibt).

53 Makhlouf (1978:39f), Chelhod (1973a:76), ders. (1985:233); Dorsky (1986:100ff,134); Destremau (1990:90-92); Mundy (1995:101f); Gingrich (1996:12f); u.a.

54 Das islamische Gesetz verlangt, dass Frauen um ihre Zustimmung zu einer Heirat gefragt werden. Diese Regel gilt aber nicht für unmündige Mädchen (d.h. im vorpubertären Alter), diese müssen durch ihren *walīy* vertreten werden (Tucker 1993:199).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000058

Die Praxis der (sehr) frühen Heirat hat in den urbanen Gebieten im Jemen heute kaum mehr Bedeutung, ist aber in ländlichen Regionen zum Teil noch verbreitet, obwohl das gesetzlich festgelegte Mindestalter 15 Jahre beträgt. In städtischen Familien der Mittel-und Oberschicht hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass frühe Heiraten und frühe Schwangerschaften der Gesundheit eines Mädchens schaden und Kinderehen oft keinen Bestand haben. Das durchschnittliche Heiratsalter der Frauen in Sana'a liegt etwa bei 15-18 Jahren (Vom Bruck 1987:398). Für die meisten städtischen Frauen ist eine (sehr) frühe Heirat deshalb ein Relikt der Vergangenheit, eine Realität allerdings, die noch manche ihrer Mütter selber erfahren haben, und die nun ihren Töchtern dieses Los ersparen möchten. Die frühe Heirat ist insofern kaum mehr ein Instrument familiärer Kontrolle über Heiratsallianzen. Wie sich im zweiten Teil der Arbeit hingegen zeigen wird, stellt sich für gebildete Frauen die Frage des Heiratsalters mit umgekehrten Vorzeichen. Da viele Frauen eine Heirat bis nach Studienabschluss hinausschieben, steigt das durchschnittliche Heiratsalter beträchtlich (zwischen 22-26 Jahren, Schätzung aufgrund meiner eigenen Daten), was sich auf die Heiratschancen auch negativ auswirken kann[55].

Die Rolle der Mütter bei der Heiratsplanung

"Actually the marriages are arranged by the women, though superficially it is the father who makes the decision." (Fayein 1957:96). Die zentrale Rolle von Frauen bei der Heiratsplanung ist in der Literatur zum Jemen (und zum Nahen und Mittleren Osten generell) unbestritten[56]: Frauen, insbesondere Mütter, haben bedeutenden Einfluss auf die Heirat ihrer Kinder und dominieren gewöhnlich den informellen Bereich der Heiratsanbahnung. Kommt ein junger Mann ins heiratsfähige Alter, machen sich die Eltern auf die Suche nach einer geeigneten Braut, und dies ist gewöhnlich die Aufgabe der Mutter oder auch der älteren Schwester. Mundy (1995:135) schreibt dazu: "The bride is a gift of a father and a mother to a son, the groom is consulted but the choice of the bride rests usually with his mother". In einer geschlechtersegregierten Gesellschaft verfügen allein Frauen über Informationen und Wissen um Mädchen im heiratsfähigen Alter, deren Charakter und Aussehen, und sie sind es, die schliesslich die Braut für den Sohn oder Bruder wählen. Wird ein Mädchen als potentielle Braut ins Auge gefasst, sind es wiederum oft Frauen, die bei der Familie der Auserwählten vorsichtig sondieren und die Erfolgschancen eines Antrages abklären und damit das Risiko einer peinlichen Rückweisung vermeiden. Mütter und Frauen der Familie verfügen deshalb über beträchtliche Macht, die Heirat eines Familienmitgliedes nach ihren Interessen zu beeinflussen (Dorsky 1986:99; Chelhod 1985:234; Makhlouf 1978:44). Frauen können ihre

55 Vgl. dazu Kapitel VI. 3. "Das Dilemma gebildeter Frauen".

56 Granquist (1931:46ff); Chelhod (1985:234); Makhlouf (1978:39ff); Wikan (1982:189ff); Dorsky (1986:99ff); Altorki (1986:125ff); Abu Lughod (1986:149ff); Bourdieu (1987:319, 343ff); Mundy (1995:135); Gingrich (1996:12f); u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000059

Aufgaben bei der Heiratsplanung allerdings nur dann wahrnehmen, wenn eine Heirat innerhalb ihres Einflussbereichs liegt. Wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, gilt dies insbesondere für nahe und gewöhnliche Heiraten innerhalb der praktischen Verwandtschaft. In der Regel werden Müttern denn auch diesbezügliche Präferenzen nachgesagt. Bei fernen Heiraten, die allein aufgrund politischer Interessen zustandekommen, oder bei nahen Heiraten innerhalb der Patrilinie, die vor allem den Interessen der agnatischen Gruppe dienen, haben Frauen demzufolge wenig Einflussmöglichkeiten. In politisch führenden und wohlhabenden Familien (z.B. in Scheichfamilien) ist deshalb die Rolle der Mütter bei der Heiratsanbahnung oft von untergeordneter Bedeutung. Umgekehrt weist Mundy (1995:185f) richtigerweise daraufhin, dass gerade Frauen aus mächtigen und reichen Familien durchaus auch ein Interesse daran haben, Prestige und Einheit der agnatischen Gruppe und den Wohlstand der Familie zu erhalten, die Interessen der Männer also nicht zwingend den Interessen der Frauen entgegenstehen müssen.

In der Regel spielen Mütter auch im urbanen Kontext eine zentrale Rolle bei der Heiratsanbahnung gewöhnlicher Heiraten. Die Trennung der Männer- und Frauenwelten ist gerade in städtischen Wohn- und Lebensverhältnissen sehr ausgeprägt, so dass die Mittlerfunktionen der Frauen für die Brautsuche unentbehrlich sind. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, inwiefern sich die Rolle von Müttern bei der Heiratsanbahnung *gebildeter* Töchter (und Söhne) verändern wird, da diese in ihrem Alltag weniger Geschlechtersegregation erfahren als andere Frauen (vgl. Kapitel I.4.). Diese Frage werde ich im weiteren Verlauf der Arbeit näher erörtern, zunächst aber wende ich mich der Frage nach Möglichkeiten der Mitbestimmung von Frauen bei ihrer eigenen Heirat zu.

Die Rolle von Frauen bei der eigenen Heirat

In der Literatur wird die Heirat im Jemen gewöhnlich als klassische Version einer arrangierten Heirat beschrieben, als eine Vereinbarung zwischen Familien, in der die Brautleute jung verheiratet werden und insbesondere Mädchen kaum Möglichkeiten der Mitbestimmung haben. Makhlouf (1978) schreibt, "girls usually have little say in the planing of their marriage (p.39), ...often they are victims of social arrangements which violate human integrity and leave no room for individual choice (p. 89)". Dorsky (1986:101) spricht von einer 'victimisation of girls': Alle Heiraten würden durch die Eltern arrangiert, dabei habe der Vater mehr Entscheidungsmacht als die Mutter, und Söhne könnten ihre Heirat besser beeinflussen als Töchter. Eine junge Frau habe kaum die Wahl zu entscheiden, ob und wen sie heiraten möchte, sie könne jedoch einen Mann dazu bringen, sie zu scheiden und so zumindest eine 'negative' Wahl treffen (Makhlouf 1978:41). Auch Mundy (1995:104) weist daraufhin, dass eine Scheidung ein möglicher Ausweg aus einer ungewollten Ehe ist. Obwohl die jungen Leute auf die Wahl der Partner wenig Einfluss hätten, sei die individuelle

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000060

Befindlichkeit der Eheleute den Familien nicht gleichgültig. Es werde doch anerkannt, dass eine Heirat auch eine Angelegenheit zwischen Mann und Frau sei. Bei emotionaler Inkompatibilität der Brautleute werde deshalb eine Scheidung einem ständigen Ehekrieg oft vorgezogen[57].

Mehr Mitspracherecht wird hingegen geschiedenen Frauen und Witwen bei ihrer zweiten Heirat eingeräumt, was mit dem bekannten Sprichwort "your first marriage is made by your familiy, the second by yourself" zum Ausdruck gebracht wird (Makhlouf 1978:49; Dorsky 1986:208). Allenfalls bietet auch ein vaterloser Haushalt mehr Entscheidungsfreiheiten (Makhlouf 1978:41). Gingrich (1996:21) weist schliesslich daraufhin, dass auch Frauen aus den unteren sozialen Schichten generell mehr Freiheiten und Möglichkeiten haben, ihre Heirat zu beeinflussen[58].

Mit Ausnahme von geschiedenen und verwitweten Frauen sowie Angehörigen der Unterschicht haben Frauen, so das Fazit aus der Literatur, keine Möglichkeiten der Mitbestimmung bei ihrer Heirat: Frauen wählen die Braut für den Sohn oder Bruder, nicht aber den eigenen Bräutigam. Auf die Situation gebildeter Frauen in Sana'a trifft diese Einschätzung nur bedingt zu. Gebildete Frauen haben vermehrt den Anspruch, auf ihre Heirat Einfluss zu nehmen. Sie erfahren in ihrem Alltag weniger Geschlechtersegregation und haben Gelegenheit, potentielle Partner kennenzulernen. Inwiefern deshalb aber von 'freier Partnerwahl' gesprochen werden kann, werde ich in den folgenden Ausführungen diskutieren.

---

57 Gewisse Freiheiten haben offenbar aber junge Frauen in einigen tribalen und beduinischen Gesellschaftsgruppen: Bei den Munebbih, einer Stammesgruppe im Nordosten des Jemen könne, so Gingrich (1996:29), auch das Mädchen sein Veto gegen eine geplante Heirat einlegen und den Antrag ablehnen. Liebe gelte als anerkannter Heiratsgrund und eine Heiratsentscheidung sei eine Angelegenheit genausosehr des Mädchens wie des jungen Mannes. Ähnliches beschreibt Chelhod (1985:234) von den Beduinen aus dem Jawf (Region im östlichen Jemen): Mädchen hätten grossen Freiraum und könnten Männer kennenlernen. Es werde erwartet, dass ein Mann zuerst dem Mädchen seine Heiratsabsichten unterbreite und nur mit ihrem Einverständnis einen offiziellen Antrag an ihren Vater stelle.

58 Die zentrale Bedeutung der sozialen Differenzierung im Zusammenhang mit der Rolle von Frauen bei ihrer Heirat wird von Judith Tucker (1988;1991;1993) in ihren historischen Studien über das Heiratsverhalten in Nablus und Kairo im 18. und 19. Jh. bestätigt. Sie kommt zum Schluss, dass Frauen je nach sozialem Hintergrund sehr unterschiedliche Heiratserfahrungen machten und der weibliche Handlungsspielraum beträchtlich varieren konnte: Oberschichtsfamilien zeigten eine stärkere Tendenz, ihre Töchter früh und auch endogam zu verheiraten und Frauen (Töchter wie Mütter) hatten kaum Mitsprachemöglichkeiten, da eine Heirat im Kontext weiterer politischer und ökonomischer Interessen stand. Ehen wurden deshalb auch seltener geschieden, dafür waren polygame Ehen häufiger, d.h. dass Frauen eine Nebenfrau dulden mussten. Demgegenüber spielte die Heirat in Unterschichtsfamilien nur eine geringe ökonomische und politische Rolle für die Familien und erlaubte Frauen, mehr Einfluss auf ihre Heirat auszuüben. Eine Ehe bot jedoch weniger Sicherheit und wurde häufiger geschieden, dafür heirateten Frauen mehrere Male in ihrem Leben (serial marriage).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000061

2. Die arrangierte Heirat und die Frage der individuellen Partnerwahl

Gesellschaftliche Modernisierung und Liebesheirat

Die Frage nach Möglichkeiten individueller Mitbestimmung bei der Partnerwahl wurde in anderen Teilen der arabischen Welt, insbesondere in Ägypten, im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Modernisierung diskutiert. Baron (1991) zeigt in ihrem Artikel 'The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt', dass sich das Ideal einer Heirat aus Liebe und einer partnerschaftlichen Ehe in Ägypten schon zu Beginn des 20. Jh. in den städtischen Mittel-und Oberschichten verbreitet hat. Hopkins (1985:38) vertritt die Ansicht, dass im Zuge der Urbanisierung und der Formierung einer neuen Mittelschicht die Nuklearfamilie an Bedeutung gewonnen hat und damit eine neue Sicht der Heirat einherging: Die Heirat als strikt individuelle Angelegenheit zwischen einem Mann und einer Frau, eine Heirat also, die auf freier Wahl basiert und Liebe als notwendiges Kriterium voraussetzt. Das Ideal der Liebesheirat und einer partnerschaftlichen Ehe wird als Folge gradueller Aufwertung des Individuums innerhalb von Gesellschaft und Familie in der urbanen Mittel-und Oberschicht verstanden. In der Regel werden diese Entwicklungen deshalb als ein Wandel von der 'traditionellen' zur 'modernen' Familie beschrieben. Dieser wird durch die Schwächung verwandtschaftlicher Bande und einer stärkeren emotionalen Bindung zwischen den Ehepartnern charakterisiert (Baron 1991:276). Der Konsens zwischen den Ehepartnern gilt dabei als typisches Merkmal der modernen (westlichen) Familie im Unterschied zur arrangierten Heirat, die das Produkt einer Verhandlung zwischen den Familien ist (Goody 1986:36).

Arrangierte Heirat versus frei gewählte Heirat: Eine Kritik

Diese Polarisierung wird von verschiedenen Autorinnen und Autoren zu Recht in Frage gestellt. Springborg (1982:29f), der eine Studie über die politische Funktion der Grossfamilie im modernen Ägypten verfasste, warnte vor einer Dichotomisierung zwischen arrangierter und frei gewählter Heirat: "Egyptian marriages should be seen on a continuum, ranging from those entirely arranged by the parents and family elders, in which the partners have no input in the decisionmaking and may in fact never have seen one another, to those very few marriages that are totally the product of the partners' instigation". Die Modernisierung habe wohl eine Modifikation im Heiratsprozess bewirkt, so Springborg (ebd.), diese erlaube jedoch den Familienälteren nach wie vor, genügend Einfluss auf die Heiraten in der Familie auszuüben, um den Erhalt von Status und Macht zu garantieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000062

Beispielhaft für eine differenziertere Betrachtung der 'arrangierten Heirat' im Kontext modernisierter urbaner Gesellschaften ist die Studie von Altorki (1986) über Frauen der städtischen Oberschicht in Jeddah (Saudi Arabien). Sie schildert darin sehr anschaulich, wie individuelle Bedürfnisse und Autoritätsansprüche der Familie in Heiratsangelegenheiten in einer geschlechtersegregierten Gesellschaft zusammenspielen und in gewissem Masse auch versöhnt werden können. Die Geschlechtersegregation in der saudischen Gesellschaft wird auch im Rahmen einer gewissen Modernisierung der Gesellschaft weiterhin sehr rigide eingehalten. Alle Heiraten sind grundsätzlich durch die Familien arrangiert, jungen Frauen wird aber vermehrt die Möglichkeit gegeben, bei Heiratsentscheidungen mitzudiskutieren. Sie können ihre Vorstellungen, Wünsche und Vorbehalte für einen Partner einbringen und manchmal sogar einen Bewerber im Kreise der Familie treffen. Die Entscheidung der Tochter beeinflusst zu einem grossen Teil eine Annahme oder Absage des Heiratsantrages (p.135). Die Mitbestimmung der Frau bei der Heirat wird von Töchtern wie Eltern jedoch im Bereich von Zusagen oder Ablehnen gesehen und nicht in der Wahl des Partners. Eine individuelle Partnerwahl setzt voraus, dass sich die Brautleute unabhängig von den Familien kennenlernen können oder eine geheime Liebesbeziehung pflegen. Dies könnte dem Ruf einer Frau schaden und würde die Autorität der Familie herausfordern und ist deshalb für eine Familie unakzeptabel. Die Pflicht der Familie, die Zustimmung der Tochter zu einer Heirat einzuholen und ihr Recht, eine Partie abzulehnen, bieten einer Frau dennoch eine beträchtliche Kontrolle über ihre Heirat auch innerhalb eines familiären Rahmens (p.146).

Mit der differenzierten Betrachtung weiblicher Einflussnahme auf die Heiratswahl vermeidet Altorki, die arrangierte Heirat als eine Heirat darzustellen, in der Frauen nur Opfer familiärer Machenschaften sind. Ebensowenig sieht sie Handlungsmöglichkeiten von Frauen nur im Rahmen einer frei gewählten Liebesheirat. Sie fokusiert demgegenüber den Handlungsspielraum von Frauen *innerhalb* der arrangierten Heirat und untersucht die Anpassungsfähigkeit der ‚Institution' der arrangierten Heirat angesichts neuer gesellschaftlicher Ansprüche und Bedingungen.

Altorkis Ansatz scheint mir sehr geeignet, das Heiratsverhalten gebildeter Frauen im jemenitischen Kontext zu untersuchen. Eine freie Heiratswahl ist nicht nur eine Frage der Geschlechtervermischung an der Universität und am Arbeitsplatz und somit neuer Möglichkeiten des Kennenlernens, sondern auch eine Frage der realen Handlungs- und Entscheidungskompetenzen. Soll der Handlungsspielraum von Frauen bei ihrer Heirat bestimmt werden, müssen deshalb die Abhängigkeitsverhältnisse, in die Frauen eingebunden sind, miteinbezogen werden.

Zum Handlungsspielraum von Frauen bei ihrer Heirat: Versuch einer Definition

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000063

Die arrangierte Heirat ist nach klassischer Lesart eine Heirat, die eine individuelle Wahl der Brautleute ausschliesst. Sie wird daher in der Regel der frei gewählten Liebesheirat gegenübergestellt. Wie von Altorki am Beispiel von Jeddah gezeigt wurde, ist diese Gegenüberstellung nicht unbedingt hilfreich, vielmehr sollte nach dem Handlungsspielraum von Frauen innnerhalb der arrangierten Heirat gefragt werden. Die Dichotomisierung zwischen frei gewählter und arrangierter Heirat erscheint auch im jemenitischen Kontext wenig sinnvoll. Nach jemenitischem Familienrecht ist eine Frau nicht ermächtigt, einen Heiratsvertrag selber zu schliessen, sie ist dazu auf ihren *walīy* (=Ehevormund) angewiesen, muss also für eine Heirat sein Einverständnis einholen[59]. Muss ein *walīy* seine Einwilligung geben, so bedeutet das primär, dass er die Macht besitzt, einen Bewerber abzulehnen und eine Heirat zu verhindern. Eine freie Partnerwahl kann es darum nicht geben. Eine arrangierte Heirat wiederum darf nicht automatisch gleichgesetzt werden mit einer Heirat gegen den Willen der Frau, denn auch eine Frau muss laut islamischem (und jemenitischem) Recht ihre Zustimmung zu einer vom Vater erwünschten Heirat geben (Forstner 1993a:251)[60]. Die Rahmenbedingungen jeder Heirat bestehen demnach darin, dass der *walīy* einerseits die Macht besitzt, einen Bewerber abzulehnen und eine Heirat zu verhindern, andererseits aber kaum eine Heirat gegen den Willen der Frau erzwingen kann. Die arrangierte Heirat ist deshalb als breites Spektrum von Heiratsformen zu verstehen, wobei Mitbestimmung und Einflussmöglichkeiten der Brautleute beträchtlich varieren können.

Im Unterschied zu Altorki bin ich der Ansicht, dass die so definierte 'arrangierte Heirat' auch eine individuelle Partnerwahl nicht zwingend ausschliesst. Die Autorität der Familie muss nicht unbedingt in der Partnerwahl repräsentiert sein, sondern zeigt sich vielmehr in der *Kontrolle über die endgültige Entscheidung*. Daraus können einige begriffliche Klärungen abgeleitet werden: Ich spreche von *Mitbestimmung, Einfluss nehmen, Mitspracherecht, Mitentscheiden* wenn Frauen bei der Entscheidungsfindung innerhalb der Familie mehr oder weniger aktiv mitbeteiligt sind. Wenn ich von *individueller Partnerwahl* spreche, so meine ich Frauen, die ihren Partner unabhängig von der Familie kennenlernen und eine Heirat gemeinsam mit dem Partner beschliessen. *Entscheidungskompetenzen* verstehe ich hingegen als Machtbefugnis des *walīy,* der eine Heirat der Tochter verhindern kann und letztlich die Kontrolle über jede endgültige Entscheidung besitzt. Damit einher geht auch die Verantwortung eines Vaters für die Heirat seiner Tochter, unabhängig davon, wer den Partner

---

59 Ehevormund ist der nächste männliche Verwandte der Frau, gewöhnlich ihr Vater und nach seinem Tode der älteste Bruder. Die Bestimmung, dass die Eheschliessung durch den *walīy* vorgenommen werden muss, geht auf die im Jemen vorherrschenden schafiitischen und hanbalitischen Lehren zurück. Die massgebliche Überlieferung lautet: *lā nikāḥ bi-lā walīy* (es gibt keine Heirat ohne *walīy*) (Forstner 1993a:251). Hat eine Frau keine männlichen Verwandten, kann die Eheschliessung auch durch einen *qāḍī* vorgenommen werden.

60 Inwiefern dies in der Praxis tatsächlich zutrifft, ist eine andere Frage, die im zweiten Teil der Arbeit zur Sprache kommen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000064

wählt. Dies bedeutet nämlich, dass sich eine Frau nach ihrer Heirat auf die Verantwortlichkeit ihrer Familie, d.h. ihres Vaters oder ihrer Brüder berufen kann, was ihr den Schutz während der Ehe und im Falle einer Scheidung garantiert, wie dies auch von Tapper (1993) beschrieben wurde (vgl. Kapitel II. 2.3. 'Heirat, Ehre und Verantwortung', Modell A).

Die Rahmenbedingungen der arrangierten Heirat stellen die äusseren Koordinaten dar, die den weiblichen Handlungsspielraum eröffnen und begrenzen. Was mich nun interessiert, sind die verschiedenen Heiratsformen und individuellen Handlungsstrategien von gebildeten Frauen innerhalb dieses Koordinatensystems, die soziale Praxis.
Wie heiraten gebildete Frauen? Welche Rollen spielen sie bei ihrer Heirat, welche Interessen verfolgen sie und welche Möglichkeiten haben sie, diese einzubringen? Um den Antworten auf diese Fragen nachzuspüren, sollen im zweiten Teil meiner Arbeit einige Frauen selber zu Wort kommen und ihre Geschichten aus ihrer Perspektive ins Zentrum gerückt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000065

IV. Heirat als soziale Praxis

Die Heirat von Ali und Fatima: Das klassische Beispiel

Alis Vater möchte, dass sein Sohn heiratet. Er bespricht die Angelegenheit mit der älteren Schwester von Ali und diese informiert ihren Bruder über Vaters Absichten. Ali (23) ist einverstanden, wird er doch sein Studium nächstes Jahr abschliessen und hat vor einiger Zeit auch eine Arbeit als Lehrer gefunden, die ihm ein eigenes Einkommen gewährt. Die Schwester begibt sich gemeinsam mit ihrer Schwägerin auf Brautschau. Sie schauen sich an den nachmittäglichen Zusammenkünften der Frauen *(tafriṭa)* um, erkundigen sich bei Cousinen und Freundinnen über mögliche Kandidatinnen und fassen schliesslich Fatima (20), ein Mädchen aus dem Viertel, als mögliche Braut ins Auge. Die Schwester berichtet Ali, dass sie ein schönes Mädchen sei, einen guten Charakter habe und an der Universität studiere. Ali ist mit dem Vorschlag einverstanden. Der Vater schickt einen angesehenen Mann (*šaḫṣ kabīr)* des Viertels als Vermittler zur Familie des Mädchens, diese erbitten sich zwei Wochen Bedenkzeit, um sich über den Bräutigam und dessen Familie zu erkundigen. Fatimas Vater zeigt sich mit dem Gehörten zufrieden und fragt darauf seine Tochter nach ihrer Meinung, auch sie ist mit dem Vorschlag einverstanden. Der Vermittler überbringt Alis Familie die ersehnte Antwort, ein Termin für die Verlobung und die Verhandlungen wird vereinbart. Am vereinbarten Tage, gewöhnlich ein Freitag, begibt sich Ali mit seinem Vater und seinen Brüdern, dem Grossvater und dem Onkel väterlicher- und mütterlicherseits und weiteren männlichen Verwandten und dem Vermittler zum Hause Fatimas. Sie bringen reichlich *qāt*[61], von bester Qualität, und Verlobungsgeschenke für die Braut mit: Eine Uhr, eine Halskette, einen Armreif, ein Kleid für die Braut und die Brautmutter und einen Verlobungsring. Die Gäste werden in den grossen *mafraǧ* den Empfangsraum, geführt, wo die Männer des Hauses versammelt sind, der *maqīl* (Qatsitzung) beginnt. Nach einer Weile höflicher Unterhaltung eröffnet Alis Vater das Thema und stellt einen offiziellen Heiratsantrag an den Vater der Braut: "Wir sind gekommen, um die Hand Eurer lieben Tochter Fatima für unseren Sohn Ali zu bitten *(naḥnu ǧī-nā li-naṭlub yad bint-kum al-'azīza Fāṭimā li-ibn-na 'Ali)*", worauf der Gastgeber sie willkommen heisst "*'ahlān wa sahlān".* Dann werden die genauen Modalitäten der Hochzeit, etwa die Höhe der Brautgaben und anderer finanzieller Verpflichtungen sowie der genaue Zeitpunkt der Hochzeit verhandelt, bis die beiden Parteien sich über alles einig sind. Ali und seine Braut begegnen sich am Tag der Verlobung zum ersten Mal. Die Heirat soll nach dem Studienabschluss der Brautleute stattfinden.

Fragt man Jemenitinnen und Jemeniten nach dem Hergang einer Heirat, so beschreiben die meisten diesen ungefähr nach dem Beispiel der Heirat von Ali und Fatima. Es kann hier von einem klassischen Arrangement durch die Familien gesprochen werden: Der Vater ergreift die Initiative, die ältere Schwester (anstelle der Mutter, die verstorben ist) übernimmt die Brautsuche, alle weiteren Schritte des Antragsprozederes werden von Alis Vater kontrolliert, dieser übernimmt auch die Finanzierung der Heirat. Ali und Fatima werden zwar um ihre Meinung gefragt und geben ihre Zustimmung, sind aber in keiner Phase aktiv in den Entscheidungsprozess eingebunden. Insofern unterscheiden sich die Rollen von Ali und Fatima kaum. Die Heirat von Ali und Fatima demonstriert die ungebrochene Autorität der Familie in Heiratsangelegenheiten der Söhne und Töchter.

---

61 Die Tradition besagt, dass für jeden ernstgemeinten Heiratsantrag dem Brautvater reichlich *qāt* für den gemeinsamen *maqīl* (Qatsitzung) zu offerieren ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000067

1. Heiratsanbahnung, Heiratsverhandlungen und Eheschliessung

Nicht alle jungen Frauen und Männer heiraten auf dieselbe Weise wie Ali und Fatima. Um verschiedene Heiratsformen im Rahmen der arrangierten Heirat zu untersuchen, müssen grundsätzlich zwei Phasen einer Heirat unterschieden werden:

1) Die Phase der *Heiratsanbahnung*, die mit den Heiratsabsichten auf der Bräutigamseite eröffnet wird und die Brautsuche, die erste Kontaktnahme sowie alle weiteren Kontakte zwischen zwei Parteien einschliesst und schliesslich zu einem formalen Heiratsantrag der Bräutigamseite an den *walīy* der Frau führt, oder aber mit einer Ablehnung von der Brautseite endet.

2) Die offiziellen Phasen der Heirat, die mit dem offiziellen Heiratsantrag und den Heiratsverhandlungen eingeleitet werden, die vertragliche Eheschliessung beinhalten und schliesslich mit dem zeremoniellen Teil, der Hochzeit, enden.

Verschiedene Wege der Heiratsanbahnung

Die Heiratsanbahnung weist mehr informellen Charakter auf, es ist die Phase der 'Heiratsmischlerei'. Während der Heiratsanbahnung findet die effektive Entscheidungsfindung statt, es ist daher auch die Phase, in der der Einfluss und die Rolle von Frauen entscheidend sind. Heiratsformen und die Rolle der Frauen bei der Heirat unterscheiden sich denn auch primär hinsichtlich der Heiratsanbahnung:

" Ich gab meiner Familie einen Hinweis (*fikra*), ich sagte, es werden Leute kommen und um die Verlobung bitten und sie (die Eltern) stellten mir einige Fragen, wer er sei (*min bait min)* und so... In der jemenitischen Gesellschaft ist das sehr ungewöhnlich, denn normalerweise geht ein Heiratsantrag so vor sich, dass sich der Mann an den Vater wendet und dieser über die Heiratsabsichten informiert wird, bevor seine Tochter etwas erfährt. Das Mädchen ist immer die letzte, die davon hört... ".

Dies ist die Schilderung einer jungen Frau, die mir erzählte, wie es zum Heiratsantrag ihres früheren Kollegen und jetzigen Ehemannes bei ihrer Familie gekommen ist.

Ein Heiratsantrag ist die formale Ankündigung von Heiratsabsichten an den *walīy* einer Frau und oft ist es die erste direkte Kontaktnahme eines Bräutigams mit der Brautseite, wie dies in Alis Heirat geschehen ist. Es kann nun auch umgekehrt sein, wie die vorherige Schilderung zeigt, und der Vater der Braut ist der letzte, der über die Heiratsabsichten und die Wahl seiner Tochter unterrichtet wird. Der Heiratsantrag an den *walīy* ist nur der letzte Schritt in einer Heirat, welche von den Brautleuten bereits beschlossen wurde und lediglich noch der offiziellen Zustimmung des *walīy* bedarf, "die Familie ist nur symbolisch (*al-ahl ka-al-ramz*)", wie mir ein junger Mann versicherte.

Entscheidend ist also, ob zuerst der Vater oder die Tochter von den Heiratsabsichten weiss. Die Heiratsanbahnung kann denn auch zwei Wege nehmen, den 'Weg der Familie' *(ṭarīq al-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000068

'usra) oder den 'Weg des Mädchens' *(ṭarīq al-bint)*, oft auch als 'Weg des Kennenlernens' *(ṭarīq al-ta'arruf)* oder 'Weg der Arbeit' *(ṭarīq al-'amal)* umschrieben. Die beiden 'Wege' der Heiratsanbahnung sind eine Unterscheidung aus der Perspektive der Frau, die sich im Hinblick auf Mitbestimmungs-und Einflussmöglichkeiten der Braut grundsätzlich unterscheiden:

ṭarīq al-'usra: Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* wird die Heiratsanbahnung über die Familie organisiert und entspricht der klassischen Version einer arrangierten Heirat wie sie eingangs von Ali und Fatima geschildert wurde.

ṭarīq al-bint: Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* hingegen finden erste Kontakte zwischen den Brautleuten selber statt (direkt oder über VermittlerInnen) und der Mann macht der Frau einen informellen Heiratsantrag. Ein offizieller Heiratsantrag des Bräutigams an den *walīy* der Frau ist dann nur ein letzter Schritt in der Heiratsanbahnung und findet mit der Zustimmung der Braut statt. Eine Frau übernimmt so eine wichtige Rolle bei ihrer Heirat und ist an der Wahl des Bräutigams aktiv beteiligt[62].

Die verschiedenen Wege der Heiratsanbahnung, *ṭarīq al-'usra* und *ṭarīq al-bint*, sind als idealtypische Beschreibung zu verstehen, die grundsätzliche Handlungsmöglichkeiten von Frauen bei ihrer Heirat charakterisieren und das Spektrum möglicher Heiratsformen im Rahmen arrangierter Heiraten aufzeigen soll.

Offizielle Phasen der Heirat : Verlobung und Eheschlissung

Die offiziellen Phasen der Heirat - Heiratsantrag, Heiratsverhandlungen und Heiratsvertrag - sind eine Angelegenheit ausschliesslich der Männer zweier Familien. Sie repräsentieren die formale Kontrolle eines Vaters (bzw. *walīy*) bei der Heirat seiner Tochter und die Autorität der Familie in Heiratsangelegenheiten der Söhne und Töchter.

Verlobung und Verhandlung (*ḫuṭba* und *'ittifāq* = Übereinkunft)

"Wir sind gekommen, um die Hand Eurer lieben Tochter für unseren Sohn zu bitten". Wir erinnern uns an die Worte von Alis Vater, der um eine Braut für seinen Sohn bittet[63]. Unabhängig davon, wie die Heiratsanbahnung erfolgt, muss ein offizieller Heiratsantrag des

---

62 Ich unterscheide den Begriff *offizieller (oder auch formaler) Heiratsantrag* für einen Antrag an den *walīy* der Frau und *informeller Heiratsantrag* für einen Antrag an die Frau selber. Diese Unterscheidung soll jedoch nicht die Vorstellung vermitteln, dass der formale Antrag a priori das entscheidungsrelevante Geschehen ist.

63 Ein Bräutigam soll, so wurde mir immer wieder beteuert, den offiziellen Heiratsantrag an den Brautvater nicht selber aussprechen, sondern seinen Vater oder Onkel in seinem Namen sprechen lassen. Die 'wir'-Formulierung verleiht dem Heiratsantrag einen offiziellen Charakter, der unterstreicht, dass eine Heirat idealerweise keine Angelegenheit zwischen Individuen, sondern zwischen Familien ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000069

Werbenden an den *walīy* der Frau gestellt werden. Das grundsätzliche Einverständnis des *walīy* wird dabei vorausgesetzt, eine Absage zu diesem Zeitpunkt wäre eine grobe Beleidigung der Gäste. Der *walīy* der Braut bestätigt seine Zusage, indem er die Gäste willkommen heisst und damit das offizielle Heiratsversprechen zwischen den beiden Parteien und die Verlobung der Brautleute besiegelt. Die Verlobung stellt zugleich den formalen Rahmen für die Heiratsverhandlungen dar. Dabei wird die Höhe der Brautgabe (*mahr, šarṭ*) und weitere finanzielle Verpflichtungen[64] ausgehandelt sowie der vorgesehene Zeitpunkt der Hochzeit besprochen und allfällige persönliche Bedingungen der Braut eingebracht. Weder die Braut noch ihre Mutter sind bei den Verhandlungen anwesend. Die Verlobung ist eine mündliche Vereinbarung, beide Seiten können ohne rechtliche Konsequenzen davon zurücktreten. Sollte eine Verlobung von Seiten der Frau aufgelöst werden, müssen jedoch alle Geschenke, oder schon bezahlte Anteile des *mahr* (Brautgeld) zurückgegeben werden[65].

Eheschliessung und Hochzeit

Eine Heirat ist nach islamischem Recht ein Vertrag (*'aqd*), der vom Bräutigam und dem *walīy* der Braut unterzeichnet wird. Damit die Eheschliessung rechtskräftig wird, müssen beide Seiten ihre Zustimmung geben, Zeugen anwesend sein und ein Brautgeld (*mahr*) benannt werden, das in der Regel im Heiratsvertrag festgehalten wird. Der Ehevertrag regelt grundsätzliche Rechte und Pflichten der Eheleute: Der Mann hat Anrecht, mit seiner Frau sexuell zu verkehren und muss für ihren Unterhalt (Haus, Essen, Kleidung, medizinische Versorgung) sorgen, sie muss den Haushalt führen und schuldet ihm Gehorsam (Forstner 1993a:255 und 1993b:287, Würth 1993:35). Die Unterzeichnung des Ehevertrages erfolgt gewöhnlich einige Tage vor der Hochzeit, dabei wird die *al-fātiḥa,* die erste Sure des Korans, rezitiert (Chelhod 1973b:10). Die Zustimmung sollte von der Frau direkt erfragt werden. Ihre Antwort muss hörbar sein, wenn sie eine 'deflorierte' Frau (*ṯayyib)* ist, also im Falle einer zweiten Heirat, ist sie noch Jungfrau (*bikr),* genügt ein Schweigen (Forster 1993:251)[66]. Die vertragliche Eheschliessung ist rechtsgültig und kann nur durch eine Scheidung aufgelöst werden. Die endgültige Besiegelung des Ehebundes geschieht durch den Ehevollzug, die

64 vgl. Kapitel V. 'Materielle Bedingungen der Heirat'

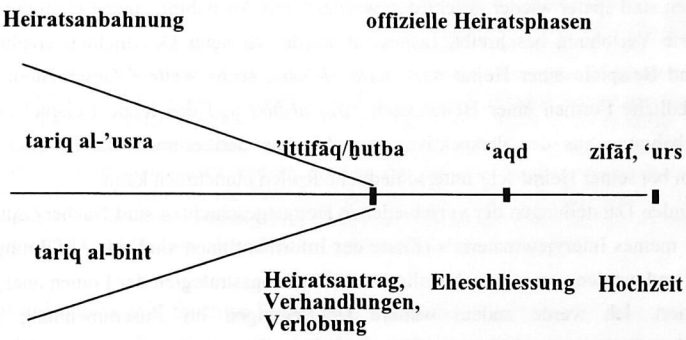
65 Der offiziellen Verlobung kann eine frühere Heiratsvereinbarung vorangehen, *kalām* (Worte) genannt: *kalām* ist eine mündliche Vereinbarung zwischen zwei Parteien ohne Klärung weiterer Details, die eine Art Heiratsvorrecht festlegt. Besteht von seiten der Brautfamilie ein neuer Heiratswunsch, so muss der erste Bräutigam um die Freigabe der Frau gebeten werden. Beharrt dieser auf der früheren Vereinbarung, so können nur schwerwiegende Gründe einen Wortbruch moralisch rechtfertigen.

66 In der Praxis werden diese Bestimmungen allerdings flexibel gehandhabt, oft herrscht auch Uneinigkeit über die rechtlichen Vorgaben. Viele Frauen sind der Ansicht, dass sie auch bei ihrer ersten Heirat eine laute Antwort zu geben haben; jemand meinte, dass die Braut, sollte sie schweigen, gefragt werden könne, wer ihr *walīy* sei, gebe sie dann zur Antwort 'mein Vater', so sei das eine gültige Zustimmung. Manchmal ist die Braut bei der Vertragsschliessung auch gar nicht anwesend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000070

körperliche Vereinigung (*duḫla* =Eintreten, Eindringen), die mit dem Hochzeitsfest angekündigt und zelebriert und in der Hochzeitsnacht (*lailat-ad-duḫla)* vollzogen wird.

Die verschiedenen Heiratsphasen und unterschiedlichen Wege der Heiratsanbahnung können schematisch vereinfacht folgendermassen dargestellt werden:



Während die offiziellen Phasen der Heirat von den Männern dominiert werden und den formalen Rahmen einer Heirat darstellen, ist die Rolle der Frauen vor allem in der Phase der Heiratsanbahnung entscheidend. Der Schwerpunkt der nun folgenden Heiratsgeschichten liegt deshalb auf der Phase der Heiratsanbahnung. Das Wissen um die formalen Rahmenbedingungen einer Heirat ist aber wichtig, da diese den Handlungsspielraum von Frauen begrenzen und daher für das Verständnis weiblicher Handlungsstrategien von Bedeutung sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000071

2. Heiratsgeschichten

Im folgenden Teil werden Heiratsgeschichten erzählt: Eine Heiratsgeschichte schildert, wie die Heiratsanbahnung vor sich geht, wer mitwirkt und welche Rolle die Frauen dabei spielen. Die folgenden Erzählungen sind 'erfolgreiche Heiratsgeschichten', oder präziser, es sind Geschichten erfolgreicher Heiratsanbahnungen, die zu einer Heirat geführt haben (denn einige dieser Ehen sind später wieder geschieden worden), mit Ausnahme einer Erzählung , die eine gescheiterte Verlobung beschreibt. Insgesamt werde ich neun Geschichten erzählen: Zwei davon sind Beispiele einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra*, sechs weitere Geschichten schildern unterschiedliche Formen einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* und das letzte Beispiel erzählt die Heiratsanbahnung aus der Perspektive eines Mannes und erinnert daran, dass auch ein Bräutigam bei seiner Heirat sehr unterschiedliche Rollen einnehmen kann.
Die folgenden Darstellungen der verschiedenen Heiratsgeschichten sind Nacherzählungen auf der Basis meines Interviewmaterials (Zitate der InformantInnen sind mit Anführungszeichen markiert) und werden von mir nach Rollen und Handlungsstrategien der Frauen analysiert und kommentiert. Ich werde zudem weitere Überlegungen im Zusammenhang mit dem theoretischen Teil einzubeziehen versuchen, wie etwa Aspekte von Nähe und Ferne, Kriterien der Statusgleichheit und die Frage von Ehre und Verantwortung. Ich erlaube mir, auch Interpretationen und Vermutungen zu äussern, die zwar einer gesicherten Datenbasis entbehren, für das Verständnis aber dennoch hilfreich sein können[67].

2.1. Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-'usra*

Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* wird die Heiratsanbahnung über die Familie organisiert, zwischen Vätern oder Müttern, oder zwischen Vater und Bräutigam. Die Braut ist an der Wahl des Bräutigams nicht beteiligt, ihre Rolle beschränkt sich primär auf das Recht, einen Antrag abzulehnen. Dass die persönliche Meinung der Frauen von den Vätern nicht immer sehr ernsthaft geprüft wird, illustrieren die folgenden Geschichten von Sumaja und Nabila. Ihre Erfahrungen zeigen zugleich, wie Frauen eine Heirat, die ohne ihre Mitsprache oder gar gegen ihren Willen arrangiert wurde, auch nach einer Einigung der Männer in ihrem Sinne beeinflussen können, sei es, dass sie eine Scheidung der Ehe oder die Auflösung der Verlobung veranlassen.

---

67 Aus Gründen der Darstellung mache ich im Text nur wenige Angaben zum sozialen und familiären Kontext sowie zu den persönlichen Daten der einzelnen Personen. Alle InformantInnen, die im Text erwähnt sind, werden aber im Anhang II vorgestellt.
Auf die folgenden Heiratsgeschichten werde ich mich auch im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder beziehen, sei es zur beispielhaften Erläuterung eines Sachverhaltes, sei es, dass andere Aspekte der Heiratsgeschichte, die in diesem Kapitel nicht zur Sprache kommen, zur Diskussion stehen. Die Heiratsgeschichten sind deshalb nummeriert und werden im Verweis z.B. als (Hg 3 Leila) abgekürzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000072

1) *Sumaja: "Es war ein Beschluss, keine Frage, ich war aber einverstanden"*

Nach Studienabschluss erhält Sumaja (22) einen Antrag vom Sohn der Cousine väterlicherseits (*ibn bint al-'amm*) ihres Vaters. Ihr Onkel, der Bruder des Vaters, bringt das Anliegen ihrem Vater vor, worauf dieser Sumaja mitteilt, dass es einen Bewerber für sie gebe, er werde prüfen, ob er passend (*munāsib*) sei. Er erkundigt sich über den Bräutigam und dessen Familie und befindet ihn für gut. Die beiden Parteien einigen sich auf alle Bedingungen der Heirat und schliesslich lässt der Vater Sumaja wissen, dass der Mann *munāsib* sei und dass sie ihn heiraten werde, er sei ein gebildeter Mann. "Es war ein Beschluss *(qarār)*, keine Frage, ich war aber einverstanden", erzählt Sumaja, "alle Frauen wollen heiraten und eine Familie gründen, und Möglichkeiten, die Liebe kennenzulernen, gibt es nicht. Ich glaubte, dass er *munāsib* sei und zudem war er aus der Familie. Also willigte ich ein".
Das Paar wohnt nach der Hochzeit bei der Familie von Sumajas Ehemann in einem Dorf wenig ausserhalb von Sana'a. Auf Sumajas Wunsch wird die Ehe nach 6 Monaten wieder geschieden: "Der Mann hatte wohl einen Studienabschluss, aber er kam vom Lande, das war das Problem, wir hatten unterschiedliche Erziehung, ein anderes Denken, wir verstanden uns nicht. Es war einfach keine Liebe, und er wollte mir nicht erlauben zu arbeiten, obwohl dies vor der Heirat so vereinbart wurde." Als Sumaja einen Abort hat, kehrt sie zur Familie zurück und erzwingt gegen anfänglichen Widerstand ihres Mannes und mit der Unterstützung ihres Vaters die Scheidung, seither lebt sie wieder bei ihrer Familie. Sumaja ist heute 30 Jahre alt und hat bis anhin nicht wieder geheiratet.

Die Heiratsanbahnung von Sumajas Heirat liegt ausschliesslich in den Händen der Männer: Ein Vermittler aus der Familie (*wasīṭ al-'ā'ila*) kontaktiert den Vater in der Angelegenheit, dieser prüft und entscheidet. Weder Sumaja noch ihre Mutter werden in die Entscheidungsfindung miteinbezogen: Sumaja wird zwar mitgeteilt, dass ein entfernter Verwandter um ihre Hand anhält, um ihre Meinung dazu wird sie aber nicht gefragt. Sie ist gänzlich auf die Informationen ihres Vaters angewiesen, und Möglichkeiten der Mitsprache bei der Entscheidung gibt es kaum, denn "es war ein Beschluss, keine Frage", wie sie selber erläutert. Sumaja hat allerdings keine Einwände gegen die eigenmächtige Entscheidung des Vaters: Sie vertraut seinem Urteil, zudem ist eine Heirat grundsätzlich in ihrem Sinne, möchte sie doch gerne eine Familie gründen. Nicht zuletzt scheint ihr eine Heirat innerhalb der väterlichen Verwandtschaft eine sichere Alternative zu sein, ein pragmatischer Entscheid insgesamt.

Verwandtschaftliche Nähe und Stadt/Land-Differenzen

Sumajas Heirat ist eine nahe Heirat mit einem (klassifikatorischen) *ibn al-'amm*. Wie viele andere Frauen erachtet Sumaja eine Heirat innerhalb der Familie als eine Möglichkeit unter anderen. Eine Heirat mit einem Verwandten hat zudem den Vorteil, dass eine gewisse Vertrautheit zwischen den Familien herrscht. Wichtiger ist aber für eine gebildete Frau, so auch für Sumaja, dass eine bildungsmässige Ebenbürtigkeit zum Partner besteht. Sumaja sieht denn auch keinen Grund, am Urteil des Vaters, 'der Mann sei *munāsib*, zu zweifeln. Offenbar konnten jedoch weder die verwandtschaftliche Nähe noch der gemeinsame Bildungshintergrund die Stadt-Land Kluft und die daraus resultierenden persönlichen Differenzen zwischen den Brautleuten überbrücken. Es ist denn auch zu vermuten, dass die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000073

Familienbande nicht sehr eng waren, da die Ehe sonst kaum zu diesem frühen Zeitpunkt aufgelöst worden wäre. Vielleicht war die Heirat gar ein Versuch, vernachlässigte Beziehungen zwischen Teilen der Familien in der Stadt und auf dem Land zu stärken. Dessen ungeachtet beweist Sumajas Vater bemerkenswerte Loyalität mit seiner Tochter und ermöglicht ihr ohne viel Widerspruch die Scheidung[68]. Die Haltung des Vaters deutet daraufhin, dass Familieninteressen nicht immer auf Kosten individueller Befindlichkeit der Tochter durchgesetzt werden und dass letztlich auch bei einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* die Beziehung zwischen den Eheleuten für den Erfolg einer Ehe ausschlaggebend ist.

2) *Nabilas Verlobung: Eine Gefälligkeit unter Freunden?*

7 Monate lang war Nabila (22) mit Abdallah verlobt, dann wurde die Verlobung von ihrer Seite her aufgelöst. Die Geschichte hatte sich folgendermassen zugetragen:
Nabilas Vater wird von einem Freund, ein älterer und angesehener Richter, um die Hand von Nabila, der ältesten seiner unverheirateten Töchter, für einen jungen Mann aus der Region Ibb, Abdallah, gebeten. Der Vater heisst den Freund und Vermittler willkommen, obwohl er weder Abdallah noch dessen Familie kennt. Einige Tage später wird Nabila von ihrem Vater gefragt, " im Spass und ganz allgemein", wie sie betont, was sie von einer Hochzeit halten würde, *falls* ein passender Bräutigam käme. Sie erwidert, dass sie keine Einwände habe, allerdings wolle sie das Studium beenden können und ein Haus müsse bereit sein. Der Vater betrachtet dieses unverbindliche Gespräch als Einwilligung. Bald darauf kommen der Bräutigam, dessen Bruder und der Vermittler zu Nabilas Vater zu Besuch, um die Verlobung zu feiern. Sie bringen Geschenke mit und eine erste Anzahlung an den *mahr* wird geleistet. Nabila sowie ihre Mutter und ihre Schwestern werden erst jetzt konkret über die Angelegenheit informiert und fühlen sich vor den Kopf gestossen. Nabila protestiert, aber der Vater beschwichtigt sie, sie solle erst einmal abwarten; sie erwidert, sie müsse ihn doch zumindest einmal sehen können, worauf ihr der Vater versichert, dass dies nicht wichtig sei, er sei ein Mann wie jeder andere *(huwa raǧul)*... Die Verlobung ist ein Ereignis unter Männern, Nabila besucht an diesem Tag eine Freundin. Abdallah ist nun öfters beim Vater zu Besuch. Nabila sieht ihn jeweils durchs Fenster; er gefällt ihr nicht, hässlich sei er und Pickel habe er im Gesicht. Einmal kommt Abdallah in Begleitung einiger Familienmitglieder aus Ibb, sie bleiben für eine Woche bei Nabilas Familie zu Gast. Nabilas Eltern und die jüngere Schwester Djamila besuchen darauf Abdallahs Familie in Ibb. Mutter und Schwester sind von den zukünftigen Verwandten nicht begeistert, ihrer Ansicht nach ist die Familie *miš munāsib* (unpassend): Bauern seien sie, *qabā'il* vom Lande, ohne Stil, und der

---

68 Nach jemenitischem Familienrecht, eine Kodifizierung der *šarī'a*, die auf Regelungen verschiedener islamischer Rechtsschulen (v.a. schafiitische, hanbalitische und hanafitische) zurückgreift, kann ein Mann seine Frau ohne weitere Formalitäten verstossen (*ṭalāq*). Umgekehrt kann eine Frau die Auflösung der Ehe (*fasḫ*) nur mit einer gerichtlichen Verfügung anstrengen, dazu muss sie schwerwiegende Gründe glaubhaft machen, wie etwa Alkoholismus, psychische Unzurechnungsfähigkeit, fehlende Unterhaltsleistungen des Mannes, oder auch eine unüberwindliche Abneigung der Ehefrau ihrem Manne gegenüber (*karāhiyya*) (Forstner 1993:282f; Würth 1995:324f). Der Gang zum Gericht ist für die meisten Frauen ein grosses Hindernis und steht für viele Frauen ausser Frage, da damit Ehr- und Schutzlosigkeit verbunden wird. Möchte eine Frau sich scheiden lassen, versucht sie gewöhnlich, mit Unterstützung ihrer männlichen Verwandten eine aussergerichtliche Lösung (*ḫul'a*= Freigabe) zu finden (Würth 1993:36f; 1995:330-333). Konkret bedeutet das, dass auf den unwilligen Ehemann solange Druck ausgeübt wird, bis er einer Scheidung zustimmt und die Verstossung von seiner Seite ausspricht. In der Regel muss dann der *mahr* zurückbezahlt werden, und oft wird noch eine beträchtliche Summe dazugelegt, um dem unfreiwillig Geschiedenen eine neue Heirat zu ermöglichen. Dies geschah denn auch so in Sumajas Fall.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000074

Bräutigam habe schlechte Manieren und keine Persönlichkeit. Abdallahs Vater hätten sie bis anhin auch nicht kennengelernt, das sei suspekt. Mutter und Schwestern sind definitiv gegen diese Heirat und Nabila möchte die Verlobung auflösen, doch der Vater hält hartnäckig an seiner Vereinbarung fest. Dieser Zustand zieht sich über einige Monate hin und führt zu Spannungen und heftigen Diskussionen in der Familie: Die Frauen argumentieren, dass Abdallah nicht einmal die Bedingungen erfüllen könne, er habe keine Arbeit und kein Haus. Der Vater erwidert, sie sollen noch etwas Geduld haben, Abdallah werde sich bessern. Als schliesslich der Bräutigam ungeduldig wird und wissen will, wann nun die Hochzeit stattfinden könne, antwortet ihm Nabilas Vater, dass er noch keine der Bedingungen erfüllt habe und dass seine Tochter die Heirat nicht wolle. *mahr* und Geschenke werden zurückgegeben und die Verlobung wird aufgelöst.

Die Ereignisse um Nabilas Verlobung haben die Familie stark beansprucht und werden von den Schwestern und der Mutter mit grosser Empörung diskutiert. Nabilas Verlobung ist beispielhaft für eine Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-'usra,* bei der primär die Interessen des Vaters bestimmend sind[69]. Weder Mutter noch Tochter haben die Möglichkeit, auf die Entscheidung Einfluss zu nehmen. Sie werden über die Verlobung in Kenntnis gesetzt, als diese schon beschlossen ist. Nabilas Meinung ist für den Vater zweitrangig: Nabila möchte den Bewerber zumindest einmal sehen können, um eine Ahnung zu haben, um wen es sich handelt. Für sie ist eine Heirat eine persönliche Angelegenheit zwischen ihr und ihrem zukünftigen Ehemann. Die Beziehung zwischen Nabila und Abdallah ist für den Vater jedoch von untergeordneter Bedeutung. Für ihn ist eine Heirat primär ein Arrangement zwischen Familien, "der Bräutigam ist ein Mann wie jeder andere auch", - so seine lakonische Antwort auf Nabilas Einwände[70]. Insofern demonstriert Nabilas Verlobung die reale Macht eines *walīy*, über die Heirat seiner Tochter zu bestimmen und ihre Meinung zu ignorieren.
Das selbstherrliche Vorgehen des Vaters wird nun nicht kritiklos hingenommen: Die Mutter beklagt, dass der Vater sich nicht mit ihr beraten hat. Nabila wirft ihm vor, ihr keine Mitsprachemöglichkeit gewährt und sie in eine ungewollte Verlobung gedrängt zu haben. In Djamilas Äusserungen ist das Missfallen über einen Vater herauszuhören, der die Interessen der Tochter nicht respektiert. Mutter wie Schwestern sind sich einig darin, dass weder der Bräutigam noch dessen Familie etwas taugt, sie wollen deshalb die Heirat verhindern. Die tatsächliche Entscheidungsfindung setzt in Nabilas Geschichte denn auch erst *nach* der Verlobung ein. Die Auflösung der Verlobung ist ein Entscheid der Frauen, dem sich der Vater

---

69 Ich konnte leider die Sicht von Nabilas Vater zu dieser Verlobung nicht erfragen. Ich hatte zwar einmal die Gelegenheit, ein Interview mit ihm durchzuführen, dieses fand aber in Anwesenheit der Mutter und von Djamila statt und hatte sehr formalen Charakter. Ich beschränkte meine Fragen auf normative Aspekte und generelle 'Verfahrensfragen' beim Heiraten: Das heikle Thema von Nabilas Verlobung und die umstrittene Rolle des Vaters dabei aufzuwerfen, wäre in dieser Situation zweifellos sehr unhöflich gewesen. Ich werde mir dennoch erlauben, aufgrund der Angaben von Mutter und Schwestern einige Vermutungen über die Rolle des Vaters in dieser Geschichte zu äussern.

70 Das Zitat zu Beginn von Kapitel III. ("Nicht das Mädchen wählen sie (die Familie des Bräutigams), aber mich den Vater, denn meine Nähe suchen sie, nicht das Mädchen") stammt denn auch von Nabilas Vater.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000075

schliesslich beugen muss, sieht er sich doch alleine einer geschlossenen Allianz seiner Frauen - Ehefrau und vier unverheiratete Töchter - gegenüber[71].

Für den unglücklichen Verlauf von Nabilas Verlobung kann nun kaum die autoritäre Haltung des Vaters alleine verantwortlich gemacht werden, weitere Faktoren müssen miteinbezogen werden: Zum einen handelt es sich um eine 'ferne Heirat' und den damit verbundenen Interessenskonflikten zwischen Frauen und Männern sowie dem Problem der Information. Zum anderen hat die Person des Vermittlers in Nabilas Geschichte eine zentrale Rolle und kann vielleicht das Verhalten des Vaters verständlicher machen.

Eine hypogame Heirat in die Ferne

Anders als bei Sumaja handelt es sich bei Nabilas Verlobung um eine Heirat in die Ferne: Abdallah und Nabila verbinden keine verwandtschaftlichen Bande; er ist kein Städter und stammt aus einer anderen Region. Heiraten in die Ferne sind nach Bourdieu eine typische Männerangelegenheit, die im Zusammenhang mit politisch prestigereichen Allianzen stehen. Für die Verlobung von Nabila ist dies kaum zutreffend. Die Distanz zwischen den zwei Familien birgt nämlich kaum Prestige, im Gegenteil, die Ebenbürtigkeit des Bräutigams und dessen Familie wird zumindest von den Frauen stark bezweifelt. Ihrer Ansicht nach ist die Familie von Abdallah nicht standesgemäss: Sie sind Bauern, vom Lande, und auch keine *sāda* wie die Familie von Nabila[72]. Der Interessenskonflikt zwischen Vater und Mutter und Töchtern ist also nicht zuletzt auf das Missfallen der Frauen an einer faktisch hypogamen Heirat zurückzuführen. Die Frauen instrumentalisieren dabei traditionelle Kategorien in neuen Kontexten, um ihren persönlichen Interessen Ausdruck zu verleihen. Tatsache ist, dass der Vater in dieser Frage eine liberalere Haltung einnimmt, lastet auf ihm doch die Verantwortung, für seine vier ledigen Töchter, alle im heiratsfähigen Alter, einen Bräutigam zu finden. Zudem ist es für einen *sayyid* heute politisch nicht ratsam (politisch unkorrekt!), seine Töchter einem *qabīlī* allein aus Statusgründen zu verweigern. Ohne Zweifel verfolgt der Vater schliesslich auch gewisse finanzielle Interessen mit dieser Heirat. Aus seiner Sicht

71 Eine Situation, die das innerfamiliäre Kräfteverhältnis sicherlich positiv zugunsten der Frauen beeinflusst. Welche Seite ein Bruder in dieser Auseinandersetzung eingenommen hätte, lässt sich nur spekulieren.

72 Die Angaben zur Statuszugehörigkeit des Bräutigams sind kontrovers, Nabila behauptet, er sei zwar ein *sayyid*, aber vom Lande, während die Mutter erklärt, dass er ein *qabīlī* aus einer Scheichfamilie ist. Alle Töchter äusserten in anderem Zusammenhang eine Präferenz für eine statuskonforme Heirat, was in ihrem Falle bedeutet, einen *sayyid* zu heiraten. Vgl. dazu Kapitel VI. 1. 'Partnerwahlkriterien'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000076

handelt es sich daher um eine pragmatische Wahl, die wenig mit dem (politischen) Prestige einer aussergewöhnlichen Heirat zu tun hat[73].

Die pragmatischen Beweggründe des Vaters erklären dennoch nur ungenügend, weshalb sich der Vater auf einen aus weiblicher Sicht so unvorteilhaften 'Handel' einlässt. Neben Interessenskonflikten zwischen Männern und Frauen birgt eine Heirat in die Ferne auch einige praktische Probleme bei der Heiratsanbahnung. Dabei ist insbesondere die Frage der Informationsbeschaffung eine heikle Angelegenheit, was am Beispiel von Nabilas Geschichte sehr anschaulich erläutert werden kann. Die üblichen Informationskanäle zwischen den Frauen zweier Familien existieren über grosse Distanzen kaum und auch der Vater hat wenig Möglichkeiten, eigene Nachforschungen zu machen. Nabilas Vater erklärte mir in einem anderen Zusammenhang, dass der Vater eines Mädchens unbedingt Erkundigungen über den Bräutigam und dessen Familie einholen muss, bevor er einen Beschluss fasst (er selber nimmt die Rolle des Bräutigams ein):

"Er (der Vater des Mädchens) muss 'fragen gehen', er fragt Nachbarn, Freunde und Arbeitskollegen von mir, er fragt eine grosse Zahl von Leuten, nicht nur eine Person, und er fragt Leute, die mich lieben und andere die mich hassen, und solche, die mir neutral gegenüber stehen. Danach hat er ein Bild von mir und kann sich eine Meinung bilden. Wichtig ist aber, dass er viele Leute fragt..."

Diese Situation war bei der Verlobung von Nabila sicherlich nicht gegeben. Der Vermittler war die einzige, dem Vater bekannte Verbindungsperson und der Vater hat seinen Angaben vertraut. Die Mutter äussert sich dazu empört: "Er (der Vermittler) hat mit ihm (dem Vater) gesprochen und hat ihm gesagt, dass das eine gute Familie sei und ein guter Mann, und wir hatten alles geglaubt!" Erst nach der Verlobung besuchen sich die Familien gegenseitig, um die neuen Verwandten kennenzulernen. Nabilas Mutter und Schwestern sind nicht begeistert. Ihre negative Beurteilung bestätigt Nabila in ihrer ablehnenden Haltung und verstärkt den Druck auf den Vater, die Verlobung aufzulösen. Mangelnde Informationen über den Bräutigam und dessen Familie wird von Mutter wie Schwestern denn auch als Hauptgrund für den unglücklichen Verlauf dieser Geschichte genannt.

Die Person des Vermittlers

Das Informationsproblem, mit dem sich Nabilas Familie konfrontiert sieht, weist auf die zentrale Rolle des Vermittlers in dieser Geschichte hin, denn dieser besitzt de facto das

---

73 Nach Bourdieu (1987:350f; vgl. auch Kapitel II. 3. Heirat als Strategie) hat eine Familie, die nur Mädchen hat, einen tiefen Allianzwert und ist bei der Heiratsplanung auf Negativstrategien angewiesen: Da ein Vater selber keine aktiven Schritte unternehmen kann, um eine gute Partie für seine Töchter zu arrangieren, muss er auf günstige Angebote warten. Dass ein Vater, der zwar mehrere Töchter im heiratsfähigen Alter aber keinen Sohn hat, bereit ist, auch ein suboptimales Angebot in Betracht zu ziehen, ist deshalb durchaus plausibel und vernünftig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000077

Informationsmonopol. Eine nähere Betrachtung seiner Person kann die autoritäre Haltung des Vaters seiner Familie gegenüber denn auch besser verständlich machen: Der Vermittler ist zwar ein Freund des Vaters, aber zugleich auch ein angesehener Mann, eine ältere Respektsperson und ein Gast des Hauses. Der Vater als jüngerer Freund steht in einem gewissen Autoritätsverhältnis zu diesem Mann, dem gegenüber er sich als Gastgeber verpflichtet fühlt. Eine unabhängige Entscheidung zu treffen, ist für den Vater nicht ganz einfach, da er sich scheut, dem Freund eine Bitte abzuschlagen. Die frühe Anzahlung an den *mahr* besiegelt schliesslich einen Handel, der nicht wirklich ausgehandelt wurde[74]. Die ambivalente Beziehung zwischen den zwei Männern scheint durch die unklare Position des Freundes und Vermittlers bezüglich seiner Vermittlungstätigkeit noch verstärkt zu werden: Da der Vater des Bräutigams nie auftaucht und der Bräutigam selber kaum eine eigenverantwortliche Rolle übernimmt, hat der Vermittler bei dieser Verlobung nicht nur eine vermittelnde Aufgabe, sondern übernimmt auch die Rolle des Bräutigamvaters und tritt als Bürge für Abdallah auf. Er ist also gleichzeitig Vermittlungs- und Verhandlungsinstanz. Damit wird aber die Pufferfunktion eines Heiratsvermittlers, die gewöhnlich eine Rückweisung ohne Gesichtsverlust erlaubt, neutralisiert[75]. Für den Vater ist deshalb die Ablehnung des Bräutigams oder später die Auflösung der Verlobung eine delikate Angelegenheit, kommt diese doch einem Affront an den Freund und Gast gleich. Die Verlobung Nabilas hat aus dieser Perspektive betrachtet den Charakter einer Gefälligkeit unter (ungleichen) Freunden und bringt den Vater in Konflikt mit seiner Familie (bzw. seinen Frauen): Die Autorität des Vermittlers über den Vater schränkt den Einfluss der Frauen auf ihren Vater und Ehemann ein. Sie beklagen, dass sie nicht in die Entscheidung miteinbezogen worden sind und leisten Widerstand.

---

74 Gewöhnlich werden bei der Verlobung nur Geschenke überreicht und die Höhe des *mahr* erst ausgehandelt. Die Zahlung des *mahr* erfolgt bei der offiziellen Eheschliessung *('aqd).*

75 Cohen (1965:72) zum Beispiel beschreibt die Heiratsvermittlung als ein institutionalisiertes Prozedere,"serving as a face saving device", das beiden Parteien im Falle einer Ablehnung die Peinlichkeit der direkten Konfrontation erspart. Darin wird die Rolle eines Heiratsvermittlers ersichtlich: Er stellt Kontakte zwischen zwei Parteien her und hat eine Pufferfunktion im Falle einer Ablehnung. Wenn ein Antrag von der Brautseite positiv aufgenommen wird, kann der Bräutigam oder dessen Vater selber 'auftreten' und der Vermittler zieht sich zurück. Er hat allenfalls noch begleitende Aufgaben bei den weiteren Verhandlungen. Die Rolle des Vermittler in Nabilas Geschichte erinnert hingegen vielmehr an einen Garanten oder Bürgen *(ḍamān).* Die Funktion eines Garanten wird von Dresch (1989:59ff) als Schutzverpflichtung im Zusammenhang mit der tribalen Ehre beschrieben. Gibt ein Mann 'sein Gesicht' (*waǧh,* d.h. sein Wort) für einen anderen, so nimmt er ihn unter Schutz. Der *ḍamān* trägt deshalb die Verantwortung für seinen Schützling und vertritt ihn gegenüber Aussenstehenden, hat insofern keine neutrale Position. Die Schutzverpflichtung unter Stammesleuten gilt für einen spezifischen, zeitlich begrenzten Kontext (z. B. als Gast des Hauses, als Reisebegleiter oder in einem Streitfall), hat aber dauerhaften Charakter, wenn es sich um nicht-tribale Gruppen im Stammesgebiet handelt (vgl. *ḥiǧra,* Kapitel I. 1. 'traditionelle Sozialstruktur')

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000078

Die verpflichtende Beziehung zwischen dem Vater und dem Vermittler ist kaum von der Hand zu weisen und wird in einer anderen Begebenheit schliesslich offensichtlich. Djamila, Nabilas jüngere Schwester, erzählt:

"Einmal hatte ein alter Mann um meine Hand angehalten, er war 78 Jahre alt und schon drei Mal verheiratet! Er war Gast bei uns und fragte meinen Vater, ob er mich heiraten könne, und das in Anwesenheit anderer Gäste! Mein Vater getraute sich nicht, abzulehnen, denn er war ja ein Gast bei uns, ein Gast muss respektvoll behandelt werden. Da holte mich mein Vater herein, damit ich ihm selber antworten könne, da habe ich ihm gesagt: "Du bist für mich wie ein Vater *('a'atabarak ka-abī)*'. Der Mann war nie mehr zu Gast bei uns!"

Das interessante Detail und der Zusammenhang zu obiger Geschichte liegen darin, dass der Vermittler für Nabilas Heirat derselbe Mann ist, der seinem Gastgeber, auf unhöfliche Weise sein Gastrecht missbrauchend, einen Heiratsantrag für seine jüngste Tochter macht[76]. Diese Begebenheit fand *vor* der Auflösung der Verlobung von Nabila statt. Die Vermutung liegt nahe, dass dieser Vorfall auch die Entscheidung des Vaters, die Verlobung aufzulösen direkt beeinflusst hat und wird gestützt durch Djamilas Ausruf: Der Mann war nie mehr zu Gast bei uns! [77]

Zusammenfassung: Nahe, ferne und gewöhnliche Heiraten

Die Heirat von Sumaja und die Verlobung von Nabila sind Beispiele einer Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-'usra,* die ausschliesslich unter Männern ausgehandelt werden. Es handelt sich denn auch um typische Männerheiraten: Zum einen die 'nahe Heirat' innerhalb der agnatischen Verwandtschaft von Sumaja. Sie wird ohne ihre Mitsprache, aber mit ihrer Zustimmung arrangiert. Dabei kann jedoch die Nähe durch verwandtschaftliche Bande und ein gleicher Bildungsstand die Distanz zwischen städtischer und ländlicher Herkunft und Lebensweise nicht kompensieren. Zum anderen die 'ferne Heirat' von Nabila, die der Familie aber kaum zu Prestige gereicht hätte, sondern den Eindruck einer hypogamen Heirat vermittelt, die allenfalls durch finanzielle Vorteile (für den Vater) aufgewogen worden wäre und nicht zuletzt an eine Gefälligkeit unter Freunden erinnert. Möglichkeiten der Einflussnahme bestehen für Sumaja und Nabila erst nach der Heirat bzw. Verlobung. Sowohl die Scheidung von Sumajas Ehe als auch die Auflösung von Nabilas Verlobung sind auf ihren Widerstand zurückzuführen. Es ist sicherlich nicht zwingend, dass unter Männern ausgehandelte Heiraten bzw. Verlobungen scheitern müssen. Die Beispiele von Sumaja und

---

76 Djamila ist die Lieblingstochter des Vaters. Er behandelt sie, als wäre sie sein Sohn. Heiratsanträge für Djamila lehnt er gewöhnlich sofort und ohne Erklärungen ab. Kürzlich hat er ihr einen Verlobungsring geschenkt, den solle sie tragen, damit sie nicht so oft Anträge erhalte.

77 Ein direkter Zusammenhang diesbezüglich wollte mir jedoch niemand bestätigen. Beide Geschichten sind mir unabhängig voneinander erzählt worden. Der Zusammenhang in der Person dieses Mannes als Vermittler für Nabila und Freier für Djamila habe ich wiederum zu einem anderen Zeitpunkt nur zufällig erfahren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000079

Nabila sind aber ein Hinweis dafür, dass fehlender Konsens in der Familie die Erfolgschancen eines Arrangements verringern können. Eine gewöhnliche Heirat, bei der die Frauen der Familie bei der Heiratsanbahnung miteinbezogen werden, scheint demgegenüber bessere Aussichten zu haben. Beispielhaft dazu ist die Heirat von Ali und Fatima (das klassische Beispiel). Ihre Heirat wird gemeinsam mit den Frauen der Familien innerhalb des Viertels arrangiert und erlaubt den Brautleuten eine begrenzte Mitsprache, bevor die endgültige Entscheidung getroffen wird. Das gemeinschaftliche Vorgehen und die lokale Nähe zwischen den Familien erlaubt, das Informationsproblem auf befriedigende Weise lösen, indem nämlich Männer wie Frauen 'fragen gehen', und zwar, wie dies von Nabilas Vater sehr schön geschildert wurde: "Leute, die mich lieben und andere, die mich hassen und solche, die mir neutral gegenüber stehen,(...) wichtig ist aber, dass man viele Leute fragt...".

Manche Frauen begnügen sich nun nicht damit, dass jemand für sie 'fragen geht' und möchten ihren Bräutigam selber kennenlernen, bevor sie sich für ihn entscheiden: "Wie willst Du sie heiraten, wo Du sie doch gar nicht kennst?", dies die empörte Frage von Leila an ihren Studienkollegen Ahmed. Er hat bei ihr um Rat gesucht, sein Vater lege ihm nahe, seine *bint al-ḫāla*, eine Cousine mütterlicherseits, zu heiraten, er habe dieses Mädchen aber nie gesehen und wisse nun nicht, was er tun solle... Wenden wir uns nun den Heiratsformen zu, bei denen nicht Väter oder Mütter die Heirat ihrer Kinder arrangieren, sondern die Brautleute selber bei der Heiratsanbahnung aktiv mitbeteiligt sind, der Heirat nach *ṭarīq al-bint*.

2.2. Heiratsanbahnung nach *ṭarīq al-bint*

Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* finden erste Kontakte zwischen den Brautleuten direkt (oder über VermittlerInnen) statt. Die Frau weiss von den Heiratsabsichten eines ihr bekannten Mannes Bescheid, bevor ihr *walīy* darüber informiert wird. Sie hat damit einen Informationsvorsprung, der ihr erlaubt, in ihrem Sinne Einfluss zu nehmen, sei es, dass sie einen Bewerber ermuntert beim Vater vorzusprechen, oder aber ihm auf diplomatische Art und Weise zu verstehen gibt, dass weitere Bemühungen zwecklos sind. Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* ist eine Frau darum in der Lage, ihren Partner selber zu wählen. Die Heiratsgeschichten von Leila, Ilham und Arwa zeigen, dass Frauen dabei in unterschiedlichem Grade aktiv sind.

3) Leila : "Wie willst Du sie heiraten, wo Du sie doch gar nicht kennst?"

Leila (26) hat ihren Mann Ahmed (24) durch Freunde an der Universität kennengelernt. Anfangs treffen sie sich gemeinsam mit ihren Kollegen, später gehen sie alleine aus, zum Essen, oder machen einen Ausflug, denn Ahmed hat ein Auto. Ahmeds Familie lebt in Saudi Arabien. Er ist nach Sana'a zurückgekehrt, um zu studieren und wohnt gemeinsam mit Freunden. Eines Tages sucht er Rat bei Leila: Sein Vater lege ihm nahe, seine *bint al-ḫāla* zu heiraten, er habe dieses Mädchen aber nie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000080

gesehen und wisse nun nicht, was er tun solle. " Wie willst Du sie heiraten, wo Du sie doch gar nicht kennst?! ", empörte sich Leila, "bist Du kein Mann und wählst selber, lässt Du deinen Vater für Dich wählen, denk doch nach!", entrüstete sie sich, worauf Ahmed zaghaft erwidert, wie sollte er wählen, er kenne keine Frauen, er kenne nur sie, Leila, und fragt sie schliesslich, ob *sie* ihn denn heiraten würde. Leila lässt sich Zeit mit der Antwort, sie denkt mehrere Monate darüber nach: Sie hat viele Freunde und Freundinnen und liebt ihre Freiheit. Sie will Ahmed testen und schauen, ob er ihre Freiheit akzeptieren könne, denn er sei in Saudi Arabien aufgewachsen und sehr konservativ erzogen worden, erklärt sie. Als Ahmeds Vater eine Antwort von seinem Sohn wegen der Heirat mit der *bint al-ḥāla* verlangt, drängt Ahmed seine Freundin, sie solle sich jetzt entscheiden, sein Vater komme aus Saudi Arabien, er wolle ihm eine Antwort geben können. Leila gibt ihm ihre Zusage und informiert darauf ihren ältesten Bruder, dass am Freitag jemand kommen werde und mit ihm sprechen wolle. Gemeinsam mit einem Freund begibt sich Ahmed zum Hause Leilas, um beim Bruder um ihre Hand anzuhalten. Nach dem Besuch fragt der Bruder Leila lediglich: "Ist er gut, willst Du ihn?", sie bejaht. Ahmed telefoniert darauf mit seinem Vater in Saudi Arabien, worauf dieser Leilas Bruder anruft und einen formalen Heiratsantrag im Namen seines Sohnes macht. Dieser gibt seine offizielle Zustimmung. Alle weiteren Formalitäten regelt Ahmed alleine mit Leilas Bruder. Die beiden Familien treffen sich bei der Hochzeit zum erstenmal. Ahmed und Leila ziehen nach der Heirat in eine neue Wohnung in einem Mehrfamilienhaus etwas ausserhalb des Stadtzentrums. Leila wird bald ihr erstes Kind bekommen.

Leila und Ahmed verbindet eine lange Freundschaft, gemeinsam entscheiden sie sich zu heiraten. Die Brautleute bestimmen ihre Heirat weitgehend selber, die Familien haben nur eine repräsentative Rolle: Ahmeds Vater und Leilas Bruder, ihr *walīy,* werden zu einem späten Zeitpunkt in die Heiratspläne eingeweiht. Ihre Aufgabe besteht lediglich darin, den formalen Rahmen zu gewähren.

Eigenverantwortliche Entscheidung der Brautleute

Leila übernimmt eine sehr aktive Rolle bei der Heiratsanbahnung. Selbstbewusst provoziert sie den Freund durch ihr engagiertes Votum, sich nicht väterlichen Wünschen zu beugen, sondern sein Leben selber in die Hand zu nehmen. Leila ihrerseits scheut das Engagement für die eigene Heirat nicht: Sie will sich nicht auf eine Wahl der Familie verlassen, sie möchte den Mann kennen, den sie heiraten wird. Ihre Zustimmung ist das Resultat reiflicher Überlegungen. Ahmed sei ein guter Mensch, er kenne und liebe sie, er werde sie gut behandeln, begründet Leila ihre Entscheidung. Ahmed ist sicherlich eine statusgemässe Wahl: Er ist zwar kein *sayyid* (wie es Leila als *šarīfa* zustehen würde), aber er ist ein gebildeter Mann und kommt aus einer wohlhabenden Familie; er wird ihr ein komfortables Leben bieten können. Leila hat kaum Widerstand von ihrem Bruder zu befürchten. Dieser fragt seine Schwester lediglich, "ist er gut, willst Du ihn?" und gibt seine Zustimmung ohne aufwendige Erkundigungen über Ahmeds Familie einzuziehen. Die Beziehung zwischen den beiden Familien ist denn auch marginal. Ein Telefongespräch zwischen dem Vater des Bräutigams und dem Bruder der Braut ist der einzige Kontakt, sie werden sich erstmals an der Hochzeit treffen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000081

Bezeichnend für den relativen Freiraum der Brautleute ist sicherlich der familiäre Kontext: Leilas Vater ist seit längerem gestorben, Ahmeds Vater ist zumindest weit weg. Leila kommt aus einer kinderreichen Familie und lebte gemeinsam mit der Mutter, den unverheirateten Schwestern und den jüngeren Brüdern. Zwei ihrer Schwestern waren über ihre Freundschaft mit Ahmed im Bilde, die Mutter habe eine 'vage Ahnung' gehabt, so Leila. Sie findet die Heirat aber *munāsib* (passend), es sei Zeit für eine Heirat, erklärt sie und scherzt, die Töchter sollen nun gehen, sie wolle dann die Enkelkinder im Hause... Der älteste Bruder kann seine Schwestern kaum kontrollieren. Er wohnt mit seiner Familie in einem anderen Stadtviertel und ist froh, wenn diese ihre Heirat selber in die Hand nehmen. "Ehrlich gesagt, ich weiss nicht genau, was sie studiert und wo sie arbeitet", erklärt mir ihr Bruder treuherzig, "aber Leila ist alt genug und weiss was sie will, sie kann selber wählen"[78].

'Nähe' und Verwandschaft

"Wie willst Du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?!" Leilas provokative Worte an ihren Freund zeigen, dass für sie eine Heiratswahl nur auf einer näheren Bekanntschaft zwischen zwei Menschen beruhen kann und eine persönliche Entscheidung der Brautleute sein muss. Weder die Nähe verwandtschaftlicher Bande noch der väterliche Wunsch sind für sie ein Heiratsgrund. Eine Blutsverwandte, die man nie gesehen hat, ist nicht nah, nah ist nur jemand, den man persönlich kennt. Ahmed und seine unbekannte *bint al-ḫāla* sind denn auch ein Beispiel dafür, dass verwandtschaftliche Bande weder gleich noch nah sein müssen, wenn sie durch Migration getrennt werden und nicht auf praktischer Beziehungsnähe basieren. Eine Erfahrung, die auch Sumaja (Hg 1) bei ihrer Heirat mit dem *ibn bint al-'amm* des Vaters machen musste.

Wie Leila hat auch Ilham ihren Bräutigam selber gewählt und spielt eine bestimmende Rolle bei ihrer Heiratsanbahnung. Ihre Bekanntschaft mit Abdou ist aber nicht auf eine unverbindliche Freundschaft, sondern auf den konkreten Heiratswunsch von Abdou zurückzuführen. Es ist ein Kennenlernen mit Absichten, die Liebe kommt erst nach der Wahl des Bräutigams: Eine geplante Liebesgeschichte...?

4) Ilham: Die 'geplante' Liebesgeschichte

Ilham (25) ist Krankenschwester, ihr Mann Abdou (31) ist medizinischer Laborant. Beide arbeiten im Spital, wo sie sich auch kennengelernt haben. Das hat sich folgendermassen zugetragen: Abdou arbeitet auf der gleichen Abteilung wie eine Cousine (*bint al-'amma)* von Ilham. Ilham und Abdou kennen sich vom Sehen, denn Ilham verbringt öfters die Pause mit ihrer Cousine. Eines Tages er-

78 Nicht alle Geschwister von Leila haben solche Freiheiten bei ihrer Heirat genossen. Der älteste Bruder selbst hat auf den Wunsch des Vaters eine Cousine aus dem Dorf geheiratet. Eine jüngere Schwester von Leila heiratete einen *ibn al-'amm,* dabei handelte es sich um eine von den Vätern arrangierte Heirat (nach *ṭarīq al-'usra*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000082

kundigt sich Abdou bei seiner Arbeitskollegin über Ilham und möchte wissen, ob sie schon verlobt sei. Die Cousine verneint und spricht darauf mit Ilham, was sie davon halte, Abdou interessiere sich für sie. Ilham fragt ihre Cousine, wie er denn sei und will von ihr wissen, ob er bete und nicht trinke, denn das sei für sie das Wichtigste. Die Cousine versichert ihr, dass er ein frommer Muslim ist und keinen Alkohol trinkt. Ilham verlangt 3 Tage Bedenkzeit und bittet dann um ein Gespräch mit Abdou. Sie treffen sich am Arbeitsplatz und unterhalten sich, gemeinsam mit der Cousine. Am nächsten Tag begleitet Abdou Ilham von der Arbeit nach Hause. Sie versichert sich nochmals, ob er tatsächlich nicht trinke und auch bete, was er bestätigt. Was er studiert habe und wieviel er verdiene, will sie von ihm wissen und ob er einverstanden sei, dass sie nach der Heirat weiterarbeite? Abdou verspricht es. Sie fragt ihn schliesslich nach seiner Familie, wo sie leben, was sie tun und ob sie nach einer Heirat mit ihnen wohnen müsste oder eine eigene Wohnung haben könnte? Abdou gibt ihr bereitwillig über alles Auskunft. Ilham erzählt darauf ihrer Mutter, dass es einen Mann gebe, der sie heiraten möchte. Die Mutter rät ihr, nochmals gut nachzudenken, sie werde dem Vater vorläufig noch nichts sagen. Ilham denkt nach, eine Woche lang, gibt dann Abdou ihre Zustimmung und unterrichtet die Mutter über ihren Entscheid. Die Mutter unterbreitet darauf die ganze Angelegenheit dem Vater und dieser will wissen, ob sie, Ilham, denn überzeugt sei, worauf die Mutter dies bestätigt und der Vater meint, so könne der Bräutigam kommen, jederzeit. Ein Termin wird vereinbart und Abdou kommt in Begleitung eines Freundes und eines entfernten Onkels (Abdou hat keine nahe Familie mehr). Im Gespräch stellt sich heraus, dass Abdou und der Vater von Ilham gemeinsame Bekannte in Aden haben[79]. Schliesslich bitten die Besucher offiziell um die Hand von Ilham für Abdou, und der Vater heisst sie herzlich willkommen, möchte aber eine Woche Bedenkzeit, damit er sich auch mit der Mutter besprechen könne und die Tochter um ihre Zustimmung frage. "Der Vater wusste natürlich, dass ich ja sage, ich habe den Mann ja gewählt", meint Ilham, "trotzdem hat er mich persönlich gefragt: 'was meinst Du? und ich antwortete ihm: ja, ich will". Die beiden Parteien handeln die weiteren Bedingungen aus und die Verlobung wird gefeiert. Ilham und Abdou sind ein Jahr lang verlobt. In dieser Zeit begleitet Abdou seine Verlobte jeden Tag von der Arbeit nach Hause, eine gute halbe Stunde zu Fuss. Sie befürchtet, dass die Leute reden könnten, doch Abdou erwidert, er lasse sie nicht alleine nach Hause gehen, er wolle auf sie aufpassen. "Wir haben uns in dieser Zeit sehr gut kennengelernt", erzählt Ilham, "und schliesslich kam bei mir auch die Liebe". Nach ihrer Hochzeit beziehen Ilham und Abdou eine Wohnung in der Nähe von Ilhams Familie. Ilham hat inzwischen einen Sohn geboren.

Kennenlernen mit Absichten

Im Unterschied zur Heiratsanbahnung von Leila und Ahmed kennen sich Abdou und Ilham nur vom Sehen, als Abdou mit konkreten Heiratsabsichten an Ilham herantritt. Die ersten Kontakte laufen deshalb über eine Vermittlerin, die Cousine von Ilham und Arbeitskollegin von Abdou. Sie hat eine ideale Mittlerposition inne, da sie für beide Seiten eine Vertrauensperson ist. Sie legt ein gutes Wort für Abdou ein, arrangiert eine erste Begegnung zwischen den beiden, zieht sich dann aber zurück: Von nun an müssen Abdou und Ilham die Angelegenheit selber in die Hand nehmen. Die Bekanntschaft von Ilham und Abdou ist von Anfang an auf eine Heirat ausgerichtet. Die ersten Begegnungen dienen deshalb nur dazu, Ilham eine Grundlage für ihre persönliche Entscheidung zu bieten, denn Abdou wird ohne ihre Zustimmung keine weiteren Schritte unternehmen[80]. Ein näheres Kennenlernen findet

79 Es handelt sich dabei um den früheren Pflegevater von Abdou. Er ist ein alter Freund von Ilhams Vater aus der Zeit, als er noch in Aden lebte.

80 Ilham kann denn auch den genauen Verlauf der Heiratsanbahnung, jedes Zusammentreffen und jedes Gespräch mit Abdou, das vor ihrer Entscheidung stattgefunden hat, exakt rekonstruieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000083

erst nach der Verlobung statt, Ilham und Abdou nützten dafür die einjährige Verlobungszeit: Die täglichen Fussmärsche erlauben ihnen, sich in allen Ehren näher zu kommen und schliesslich kommt, rechtzeitig zur Hochzeit, auch die Liebe...[81].

Die Tochter wählt, die Mutter vermittelt, der Vater überprüft

Der Entscheid von Ilham, Abdou zu heiraten, ist gut bedacht, Liebe ist zu diesem Zeitpunkt kaum ein Kriterium: Sie berät sich mit der Cousine und der Mutter und unterzieht Abdou einer genauen Prüfung. Nach pragmatischem Abwägen entscheidet sie sich, dem Antrag zuzustimmen. Erst nachdem sie ihre Wahl getroffen hat, wird der Vater von der Mutter über die Heiratspläne der Tochter unterrichtet, er ist schliesslich der letzte, der informiert wird. Der Vater hat diesbezüglich aber keine Einwände, im Gegenteil, er argumentiert: "Und wenn ich nun für sie wähle und es gibt Probleme danach? Dann bin ich alleine schuld!" Wählen müsse sie selber, seine Funktion sei es, so erklärt er mir, den Bewerber und dessen Familie zu überprüfen. Die Tatsache, dass der frühere Pflegevater von Abdou ein alter Freund von Ilhams Vater ist, hat ihm die Zustimmung zur Heiratswahl seiner Tochter sicherlich erleichtert, hat die unverhoffte Bekanntschaft doch eine Vertrauensbasis geschaffen.
Wenn ein Vater seiner Tochter zugesteht, ihren Partner selber zu wählen, gibt er zugleich auch einen Teil der Verantwortung für die Heirat ab. Die Funktion der Familie und des *walīy* darf dennoch nicht unterschätzt werden. Zum einen hat eine Frau wenig Zugang zu Informationen über die Familie eines Bewerbers, eine 'Arbeitsteilung' zwischen Vater und Tochter bei der Beurteilung eines Bräutigams und dessen Familie erscheint deshalb sinnvoll. Zum anderen beansprucht der Vater noch immer die Kontrolle über den endgültigen Entscheid. Er behält deshalb seinen Teil der Verantwortung und verbleibt in der Pflicht, der Tochter zumindest im Falle von Schwierigkeiten die Unterstützung der Familie zu gewähren.

Während sich die Heirat von Leila und Ilham durch eine grosse Eigenverantwortlichkeit der Brautleute auszeichnen, erzählt die Heiratsgeschichte von Arwa und Abdel Malek von einer 'Heirat aus Liebe', bei der kaum von einer aktiven Mitbestimmung der Braut bei der Partnerwahl gesprochen werden kann. Arwas Heirat illustriert hingegen, wie eine Frau auch mit einer passiven Haltung eine gezielte Strategie verfolgen kann.

5) Arwa: Bekanntschaft im Computerkurs

"Arwa und mein Bruder, die wollten heiraten, das war eine Liebesheirat", erklärt mir die Schwester von Abdel Malek bedeutungsvoll, "sie kannten sich vom *m'ahad* (Computerinstitut)". Arwa ist erst 16

81 Zur Bedeutung der zeitlichen Planung von Verlobung und Heirat *('aqd)* für das gegenseitige Kennenlernen der Brautleute, wie auch zur Frage, wann welche Kontakte zwischen einem Mann und einer Frau als legitim erachtet werden, vgl. Kapitel VI. 2. 'Individuelle Partnewahl und die Frage der Ehre'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000084

Jahre alt, und besucht mit ihrer älteren Schwester einen Computerkurs. Abdel Malek (18) kennt Arwas Schwester von einem Englischkurs, nun taucht er von Zeit zu Zeit im Institut auf. "Wir haben nur Belangloses miteinander gesprochen, wie es geht und so, und immer das gleiche", erzählt mir Arwa "und überhaupt war ich so schüchtern damals, ich mochte gar nicht mit Männern reden, ich habe kaum etwas gesagt". Nach etwa 2 Monaten kündigt Abdel Malek unvermittelt an: "Ich werde um Deine Hand bitten!" (*aǧī uḫṭubīš* (Dialekt). Arwa gibt keine Antwort. Das gehöre sich nicht, dass sie sich dazu äussere, erklärt sie mir. Sie erzählt ihrem Vater, dass jemand sie heiraten wolle. Der Vater möchte wissen, wer er sei, aus welchem Haus er komme (*min bait min)* und wie seine Familie heisse, aber Arwa weiss nur seinen Vornamen, Abdel Malek, da musste der Vater lachen. Doch Abdel Maleks Absichten sind ernsthaft. Im Hause von Arwas Vater finden regelmässig offene Qatrunden statt. Abdel Malek möchte Arwas Vater kennenlernen und besucht gemeinsam mit einem Freund eine Qatsitzung, gibt sich Arwas Vater aber nicht zu erkennen. Der Vater von Abdel Malek ist von den Heiratsplänen seines Sohnes nicht begeistert, er hat nicht einmal die Schule abgeschlossen und sein älterer Bruder ist auch noch nicht verheiratet. Abdel Malek ist hartnäckig und kann schliesslich seinen Vater überreden. Ein Vermittler, ein Freund und Nachbar von Arwas Vater, wird in der Angelegenheit zu ihm geschickt. Dieser erbittet sich Bedenkzeit. Gemeinsam mit seiner Frau zieht er Erkundigungen bei Nachbarn über die Familie Abdel Maleks ein und berichtet darauf seiner Tochter, was er erfahren hat. Sie sei nun frei zu entscheiden, erklärt er ihr, doch sie habe die Verantwortung für diese Heirat zu tragen. Arwa erinnert sich, "die Idee zu heiraten gefiel mir, und ich mochte die Art von Abdel Malek, aber ich hatte damals noch keine Ahnung, was das bedeutet, Heirat, Familie und Kinder haben, also war ich einverstanden". Zwei Monate später heiraten Arwa und Abdel Malek. Sie wohnen anfangs bei Abdel Maleks Familie, ziehen später in eine kleine Wohnung, die Abdel Maleks Vater gehört. Arwa ist heute 24 Jahre alt und hat drei Kinder.

Arwas Bekanntschaft mit Abdel Malek reduziert sich auf unverbindliche und belanglose Worte, von einer gemeinsamen Heiratsplanung kann keine Rede sein. Abdel Malek teilt Arwa lediglich mit, dass er beabsichtige, sie zu heiraten, ohne sie wirklich um ihre Meinung zu fragen. Sie selber übernimmt keine bestimmende Rolle in der Entscheidungsfindung und überlässt das weitere Prozedere und die Beurteilung des Bräutigams ihrem Vater. Die Abgrenzung zu einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* besteht nur darin, dass Arwa anfänglich über einen 'Wissensvorsprung' dem Vater gegenüber verfügt.

Passive Rolle und aktive Strategie

Betrachten wir nun Arwas Rolle bei ihrer Heirat etwas genauer. Abdel Malek fragt Arwa nicht um ihre Meinung, er teilt seine Absichten nur mit, Arwa antwortet nicht, sie schweigt. Dieses Verhalten wirkt wohl sehr zurückhaltend, kann aber auch anders interpretiert werden: Abdel Malek fragt Arwa nicht, wohlwissend, dass sie keine direkte Antwort geben wird. 'Mitteilen' erscheint Abdel Malek als eine moralisch zumutbare Form, das Thema einer Heirat aufzugreifen. Schweigen ist Arwas moralisch vertretbare Form einer Antwort, die zumindest ein Einverständnis nicht ausschliesst. Hätte Arwa diesen Antrag nicht gewollt, so wäre auf informellem Wege eine Nachricht an Abdel Malek zu erwarten gewesen, die ihn wissen liesse, dass sie 'schon verlobt' und weitere Bemühungen daher zwecklos seien. Dass Arwa den Antrag Abdel Maleks an den Vater nicht verhindert, ist ohne Zweifel als ermutigendes Zeichen ihrerseits zu verstehen. Eine klare Haltung hat Arwa schliesslich auch, als sie das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000085

Einverständnis zur Heirat gibt: Der Vater hegt gewisse Vorbehalte, mag die Heirat aber nicht verhindern und überlässt die Entscheidung seiner Tochter, unter der Bedingung, dass sie die Verantwortung für diese Heirat zu tragen habe. Implizit anerkennt er damit, dass diese Heirat eine persönliche Wahl von Arwa ist. Arwa ihrerseits kennt Abdel Malek kaum, sie weiss seinen Namen, hat von ihrem Vater einige Informationen über seine Familie und kennt nicht zuletzt sein Aussehen, gibt aber ihr Einverständnis[82]. Wiederum ist die Zustimmung aber nur ein Schweigen, Arwa präzisiert: " Der Vater hat mich gefragt und ich habe geschwiegen, das wird verstanden, das ist eine klare Antwort"[83]. Insofern betrifft Arwas passive Haltung bei der Entscheidungsfindung vielleicht die verbalen Äusserungen, nicht aber ihre effektive Haltung.
Abdel Malek seinerseits zeigt wohl viel Initiative bei der Wahl seiner Braut, für die Durchführung der Heirat ist er aber auf die 'logistische' wie finanzielle Unterstützung seines Vaters angewiesen: Er ist ein übermütiger, junger Mann, der gegen alle Vernunft (er geht noch zur Schule und hat keine Arbeit) dieses Mädchen heiraten möchte. Frech schleicht er sich bei seinem insgeheim auserwählten Schwiegervater in die Qatrunde ein, ohne seine Absichten aufzudecken. Nachdem sein Vater trotz anfänglichem Widerstand seine Unterstützung zusagt, hat Abdel Malek allerdings keine bestimmende Rolle mehr. Das weitere Prozedere, Antrag und Verhandlungen, wird von seinem Vater in die Wege geleitet, zudem ist er auf finanzielle Unterstützung angewiesen, sowohl für die direkten Kosten der Heirat als auch für den Lebensunterhalt nach der Hochzeit. Die Rolle Abdel Maleks bei seiner Heirat ist insofern bezeichnend für die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Vätern und Söhnen.

Auch wenn Arwa und Abdel Malek ihre Heirat nicht gemeinsam geplant und eigenständig durchgeführt haben, handelt es sich zweifellos um eine Heirat, die von beiden erwünscht war, und darin liegt aus subjektiver Sicht der Brautleute der bedeutsame Unterschied zu einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra*. Der Einfluss der Brautleute auf ihre Heirat zeigt sich deshalb weniger durch eine aktive Mitbestimmung bei der Heiratsanbahnung, sondern im Bemühen, die gewünschte Heirat durch die Familien arrangieren zu lassen.

Unabhängig davon, wie eigenständig eine Frau ihre Heiratswahl bestimmt, bedingt ihre rechtliche Unmündigkeit, dass sie das Einverständnis des *walīy* einholen muss. Dabei verfolgen Frauen wiederum unterschiedliche Strategien. Leila hat ihren Bruder direkt

82 Hier müsste natürlich auch der Wert von bestimmten Informationen für bestimmte Personen und Rollen differenziert werden: Für Arwa als junges Mädchen war sicher sein Aussehen und 'seine Art' eine zentrale Information, während für den Vater Familie, Ausbildung und Beruf relevant waren. Arwa selber sagt, alles was sie heute als wichtig erachten würde (eine Arbeit, ein Haus, seine Familie) habe sie damals noch nicht interessiert. Vgl. dazu auch Kapitel VI. 1. 'Partnerwahlkriterien'.

83 An dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass nach islamischem Recht das Schweigen einer (jungfräulichen) Frau als Zustimmung verstanden wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000086

informiert und ihm gesagt, dass am Freitag 'jemand' zu Besuch komme. Ilham hat ihre Mutter als Mittlerin zwischen sich und dem Vater gewählt und Arwa erzählt dem Vater unverbindlich, dass ein junger Mann namens Abdel Malek behauptet, dass er sie heiraten möchte. Alle drei haben jedoch den Bräutigam beim *walīy* angekündigt, haben also eine offene Strategie gewählt. Für den Bäutigam hat das den Vorteil, dass er beim Heiratsantrag an den *walīy* die Referenz bzw. das Einverständnis der Tochter vorweisen kann, was seine Position eindeutig verbessert. Weder Ahmed noch Abdou oder Abdel Malek mussten befürchten, dass der *walīy* sie mit der Antwort, 'das Mädchen will nicht', oder der Ausrede, 'sie sei schon verlobt', zurückweist. Frauen, die eine offene Vorgehensweise wählen, gehen davon aus, dass ihre Familien eine Bekanntschaft vor der Heirat und eine eigene Wahl grundsätzlich tolerieren, was Leilas Bruder und Ilhams Vater denn auch explizit hervorheben[84].

Andere Frauen hingegen scheuen sich, dem *walīy* einen persönlichen Heiratswunsch kundzutun und kündigen deshalb den heimlich auserwählten Bräutigam nicht an. Dieser bittet beim *walīy* um die Hand der Frau, ohne dass er sich auf ihr Einverständis beziehen könnte. Der *walīy* seinerseits wird im Glauben gelassen, dass er von der Bräutigamseite in dieser Angelegenheit 'in erster Instanz' angesprochen wird. Es ist insofern eine Strategie mit subversivem Charakter, bei der eine Bekanntschaft und individuelle Wahl verheimlicht werden soll, indem eine Heirat nach *ṭarīq al-'usra* vorgetäuscht wird. Eine 'subversive Strategie' haben Saida und Munira gewählt, deren Geschichten nun zur Sprache kommen sollen.

6) *Saida: Die heimliche Liebesheirat*

Saida (18) lernte ihren Mann Mohammed (20) am Telefon kennen. Er ist der Bruder einer Freundin. Wenn sie ihre Freundin anrief, ergab es sich, dass er manchmal am Apparat war. Sie plauderten miteinander und haben sich so kennengelernt. Sie beginnen sich heimlich zu treffen, jeweils nachmittags, in der Lobby eines Hotels, im Familienraum eines Cafes[85], im Park, oder sie machen eine Spazierfahrt mit dem Auto. Nur Saidas Schwester weiss von ihrer Romanze. Nach etwa zwei Monaten beschliessen sie, dass sie heiraten möchten. Mohammed, gemeinsam mit seinem Vater und Onkel, stellt einen Antrag an Saidas Vater, dieser lehnt sofort ab, sie sei verlobt. Saida ist über die Unaufrichtigkeit des Vaters empört und ermutigt Mohammed, es noch einmal zu versuchen. Er und seine Familie bitten ein zweites Mal um die Hand Saidas, der Vater lehnt wieder ab. Mohammed und Saida wollen nicht aufgeben. Mohammeds Familie nimmt Kontakt mit einem Scheich auf, einem Freund von Saidas Vater, und bittet ihn, für ihren Sohn zu vermitteln. Dieser legt ein gutes Wort für Mohammed ein und drängt Saidas Vater, der Heirat zuzustimmen. Der Vater willigt schliesslich ein, Saida um ihre Meinung zu fragen, sie stimmt zu. Zwei Wochen später findet die Hochzeit statt.

---

84 Was nicht bedeutet, dass ein *walīy* über die Beziehungen, die Frauen pflegen, in jedem Fall aufgeklärt wird. Im Gegenteil, den Vätern oder Brüdern werden solche Bekanntschaften meistens verschwiegen, manchmal sind aber die Mütter, insbesondere aber die Schwestern im Bilde, wie dies denn auch für Leila, Ilham und Arwa zutrifft.

85 Neuere Restaurants und Cafes in der Neustadt haben jeweils Familienräume abgetrennt, die für Frauen, Paare und Familien gedacht sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000087

Nach vier Jahren kommt es zu einer Scheidung. Mohammed will Saida das Studium verbieten, sie wehrt sich und verlangt die Scheidung, die sie mit Unterstützung des Vaters durchsetzen kann[86]. Fünf Monate später versöhnt sie sich mit ihrem Ex-Mann, sie einigen sich gemeinsam auf eine Wiederheirat. Das sei eben echte Liebe, erklären mir ihre Freundinnen. Mohammed stellt wiederum einen Heiratsantrag an Saidas Vater und auf Wunsch von Saida willigt dieser ein.

Saidas Heirat ist eine heimliche Liebesheirat. Sie agiert aus dem Hintergrund, es *ist* ein Geheimnis, dass sie diesen Mann kennt und heiraten will. Sie kündigt den Bräutigam beim Vater nicht an, denn sie ist überzeugt, dass er ihre Bekanntschaft und eine eigene Heiratswahl nicht tolerieren könnte. Das sei nicht möglich in ihrer Familie, erklärt sie vage. Saida will die Heirat deshalb unauffällig als *ṭarīq al-'usra* Heirat arrangieren lassen. Im weiteren Geschehen ist sie nur noch hinter den Kulissen und ohne Wissen des Vaters aktiv. Mohammed muss auf der offiziellen Ebene alleine handeln und kann sich nicht auf die Initiative und Bereitschaft von Saida berufen. Zweimal werden er und seine Familie zurückgewiesen, erst durch die Intervention einer Drittperson lässt sich der Vater, wohl eher widerwillig, umstimmen[87].

Eine hypogame Heirat?

Saida hat den Widerstand des Vaters erwartet. Denn es geht hier nicht nur um eine verbotene Liebesgeschichte, sondern auch um eine Ehe mit einem nicht standesgemässen Partner, dies zumindest aus der Sicht ihres Vaters. Saida kommt aus einer reichen Scheichfamilie, während ihr Mann der Sohn eines 'gewöhnlichen *qabīlī* ' ist. "Seine Familie ist nicht wie unsere Familie", so erklärte mir Saida die Ablehnung des Vaters, "sein Vater ist ein normaler Angestellter und mein Vater ist ein hoher Scheich, ich meine, bei uns gibt es eben *ṭabaqāt* (Schichten): Wir heiraten mit gleichen Familien oder mit besseren, aber mit niedrigeren Familien, nein"[88]. Insofern ist nicht nur Saidas Vorgehen, sondern auch ihre Wahl subversiv. Die Tatsache, dass ein angesehener Mann, ein Scheich und Freund des Vaters, für den abgewiesenen Bräutigam Partei ergreift, ist deshalb von grosser Bedeutung, gewährt der Scheich doch damit Saidas Vater seine moralische Unterstützung für eine wenig prestigereiche Entscheidung. Die Bürgschaft des Scheichs für Mohammed erlaubt dem Vater auch, seinen Widerstand ohne grossen Gesichtsverlust aufzugeben[89].

---

86 Der Vater zahlte den ganzen *mahr* zurück und legte noch einen stattlichen Betrag dazu. Die Scheidungsformalitäten fanden in ihrem Elternhause statt, der *qāḍī* war ihr *ibn al-'amm*.

87 Es ist zu vermuten, dass das Insistieren des Bräutigams für den Vater ein Hinweis war, dass sich Saida und Mohammed kennen. Saida besteht darauf, dass er nichts davon wusste.

88 Andere Gründe spielten bei der Ablehnung sicher mit, denn Mohammed hatte die Schule noch nicht beendet und hatte auch keine Arbeit.

89 Der Vermittler in Saidas Geschichte ist denn auch ein gutes Beispiel dafür (vgl. auch Hg 2 Nabila), dass Vermittler oft mehr die Funktion eines Bürgen für den Bräutigam denn eines neutralen Heiratsvermittlers innehaben. Der Scheich hat nämlich nicht die Aufgabe, die Erfolgsaussichten eines Heiratsantrages zu prüfen, sondern er soll auf Wunsch der Brautleute den Brautvater bitten, seine negative Entscheidung nochmals zu überdenken, indem er ein gutes Wort für Mohammed einlegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000088

Der hypogame Charakter dieser Heirat wird durch den ungleichen Bildungsstand von Saida und Mohammed verstärkt. Mohammed hat nach der frühen Heirat die Schule abgebrochen, um zu arbeiten und Geld zu verdienen. Saida hingegen beginnt, nach einer Unterbrechung wegen der Geburt ihres Sohnes, zu studieren. Dies führt zu Konflikten und schliesslich zur Scheidung. Es ist nun kaum anzunehmen, dass die Unterstützung des Vaters für die Scheidung von Saida und Mohammed im Zusammenhang mit seinen Vorbehalten für die sogenannt hypogame Heirat seiner Tochter steht. Saidas Scheidung muss eher als weiterer Hinweis dafür gesehen werden (vgl. auch Sumaja, Hg 1), dass die meisten Frauen im Falle einer ernsthaften Ehekrise auf den finanziellen wie moralischen Rückhalt ihrer Familie zählen können (und müssen), unabhängig davon, wer für die Heiratswahl verantwortlich war.
Saidas Wiederheirat ist hingegen eine rein individuelle Angelegenheit zwischen ihr und ihrem geschiedenen Mann. Subversive Strategien sind nicht mehr nötig, da es von allen als gut und richtig erachtet wird, den Vater ihres Sohnes zu heiraten[90]. Als geschiedene Frau kann sie zudem mehr Entscheidungsfreiheiten beanspruchen. Der Vater hat deshalb keine Einwände und stimmt auf Wunsch seiner Tochter dem Heiratsantrag seines ehemaligen Schwiegersohnes ein weiteres Mal zu. Ob sie im Falle neuer Schwierigkeiten wieder auf seine Unterstützung zählen kann, bleibt dahingestellt.

Das geheime Vorgehen von Saida bei der Planung ihrer ersten Heirat ist vielleicht mit dem Respekt einer jungen Frau vor der väterlichen Autorität zu erklären. Saida wagt es nicht, die Autorität des Vaters durch eine eigene, zudem nicht-standesgemässe Heiratswahl zu provozieren. Demgegenüber scheint Munira aus anderen Gründen bemüht, ihre tatsächliche Rolle bei der Heirat vor dem Bruder geheimzuhalten. Ihr Anliegen ist es, den Anschein formaler Korrektheit bei der Heiratsanbahnung aufrecht zu erhalten. Sie wählt dazu eine parallele Strategie, bei der formale und informelle Kontakte gleichzeitig stattfinden.

7) *Munira: Die noble Form*

Hesham möchte eine zweite Frau. Sein Bruder erzählt ihm von Munira, einer Arbeitskollegin. Munira ist 30 Jahre alt, unverheiratet und hat eine leitende Stellung bei der Arbeit. Sie wird von Heshams Bruder unverbindlich auf das Thema angesprochen. Munira reagiert nicht. Einige Zeit später erhält sie zu Hause einen Anruf von einem Vermittler, einer hohen und angesehenen Persönlichkeit. Er fragt sie um ihre Meinung über eine Heirat mit Hesham. Munira bittet um zwei Wochen Bedenkzeit und gibt ihm dann die Zustimmung, ihren Bruder in dieser Angelegenheit zu kontaktieren. Zugleich verlangt

90 Nach jemenitischem Familienrecht besitzt die Mutter das Pflegerecht für Knaben bis zum 9. Lebensjahr und für Mädchen bis zum 12. Lebensjahr, danach können die Kinder wählen, ob sie beim Vater oder der Mutter leben möchten (Forstner 1993:291). Sollte die Mutter aber eine neue Ehe eingehen, hat der Vater das Recht, seine Kinder zu sich zu nehmen. Für geschiedene Frauen mit Kindern kann deshalb eine zweite Heirat problematisch werden, da sie allenfalls den Verzicht auf die eigenen Kinder bedeutet. Dieses Dilemma stellt sich bei einer Wiederheirat mit dem Vater der Kinder logischerweise nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000089

sie jedoch, Hesham treffen zu können. Der Vermittler kontaktiert darauf den Bruder in offizieller Mission und bringt das Anliegen von Hesham vor. Hesham seinerseits besucht Munira in ihrem Büro, insgesamt dreimal. Hesham ist gebildet, reich, und er ist ein *sayyid*, der aus einer bekannten Familie kommt; er gefällt ihr. Hesham fragt nun Munira persönlich, ob sie ihn heiraten möchte, und Munira äussert ihre Bedingungen zu einer allfälligen Heirat. Muniras Bruder, über diese Treffen nicht informiert, erzählt ihr, dass jemand um ihre Hand bitte und fragt sie seinerseits um ihre Meinung, sie gibt ihm ihre Zustimmung. Hesham, in Begleitung zahlreicher Familienmitglieder, bittet beim Bruder schliesslich offiziell um die Hand von Munira. Die Verlobung wird gefeiert und die Männer einigen sich auf alles weitere. Eine Woche später wird der Heiratsvertrag unterzeichnet. Die Hochzeit verzögert sich aber, da sich die Familien nicht über die Hochzeitsfeierlichkeiten einigen können. Später tauchen Probleme mit Heshams erster Frau auf: Er hat sie nicht über seine zweite Heirat informiert und nun versucht sie, die Ehe zu verhindern. Als nach einem Jahr die Hochzeit noch immer nicht stattgefunden hat, verlangt Munira die Scheidung, die Scheidung einer Ehe, die nie vollzogen wurde.

Munira ist eine *šarīfa* und stammt aus einer bekannten *sāda* -Familie aus Sana'a. Sie ist eine reife, berufstätige Frau, ihr Vater ist seit langem gestorben. Für Hesham besteht deshalb kein Zweifel, dass letztlich die Zustimmung Muniras für den weiteren Verlauf ausschlaggebend ist. Zuerst wird darum sie persönlich von einem Vermittler in der Angelegenheit kontaktiert. Munira ihrerseits verlangt, ähnlich wie Ilham, den Mann zu sehen, um sich eine persönliche Meinung bilden zu können. Munira ist jedoch bestrebt, ihr Vorgehen vor dem Bruder geheimzuhalten. Sie möchte seine formale Autorität in den Heiratsangelegenheiten seiner Schwester nicht antasten: Der subversive Charakter dieser Heiratsanbahnung liegt darin, dass der Bruder über die direkten Kontakte zwischen Munira, Hesham und dem Vermittler nicht aufgeklärt wird. Auch die Tatsache, dass der offizielle Vermittler, eine angesehene Persönlichkeit und zudem ein Mann, sich zuerst auf informelle Weise, mit einem Telefonanruf, an die Frau selber wendet, ist sehr ungewöhnlich. Es stellt ohne Zweifel eine Untergrabung der brüderlichen Autorität dar und wird diesem wohlwissend verschwiegen[91].

Die noble Form

Während der Vermittler einen offiziellen Antrag an den Bruder stellt, bittet der Bräutigam die Braut gleich persönlich um ihre Hand. Die parallele Strategie von Munira erlaubt, die traditionelle Form der Heiratsanbahnung (d.h. nach *ṭarīq al-'usra*) einzuhalten und gleichzeitig den individuellen Bedürfnissen der Braut Rechnung zu tragen. Dass Munira Hesham bei ihrem

91 Ein Vermittler in offizieller Mission nimmt in der Regel Kontakt zum *walīy* direkt auf. Soll die Meinung der Frau selber ausgehorcht werden, wäre vielmehr die Vermittlung unter Frauen, oder zumindest einer weniger offiziellen Person, wie z.B. der Bruder von Hesham, zu erwarten gewesen. Dass keine Kontakte zwischen Frauen stattfinden, liegt wahrscheinlich daran, dass es sich hier um die zweite Heirat von Hesham handelte. Zweitheiraten sind fast immer reine Männerangelegenheiten: Der Bräutigam kann kaum auf die Unterstützung der Frauen seiner Familie zählen, da diese sich in den meisten Fällen mit der Erstfrau, bei deren Wahl sie vielleicht mitbeteiligt waren, solidarisieren. Gewöhnlich versuchen deshalb die Frauen der Familie des Bräutigams eine polygame Ehe ihres Sohnes oder Bruders zu verhindern, was ihnen im Falle von Munira und Hesham denn auch gelungen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000090

Bruder nicht als Bräutigam ankünden will, kann in ihrem Falle kaum mit der Furcht vor der brüderlichen Autorität erklärt werden. Munira geht es um eine noble Form. Eine Heirat von der Familie arrangieren zu lassen, ist für Munira ein Zeichen von Status und Würde: Sie hat eine Familie, einen Bruder, Männer, die um sie besorgt sind und sie beschützen. Behütet zu sein ist für sie keine Unterdrückung, sondern ein Privileg der Vornehmen und Ausdruck von symbolischem Kapital. Die Rolle der Frau besteht nicht darin, ihr Interesse an einem Mann offen kundzutun, sondern vornehme Zurückhaltung zu üben. Muniras Vorgehen ist insofern eine geschickte Strategie, ihren noblen Status als *šarīfa* und behütete Schwester einer bedeutenden Familie zu markieren und dennoch ihre persönlichen Interessen einzubringen. Die Bedeutung, die der äusseren Form zugemessen wird, kommt nicht zuletzt auch in den offiziellen Phasen der Heirat, beim Heiratsantrag und der Eheschliessung zum Ausdruck, wo beide Seiten mit zahlreichen Männern der Familie vertreten sind[92].

Muniras Heirat beinhaltet ein weiteres Thema: Frauen, die mit 30 Jahren noch nicht verheiratet sind, stehen zunehmend unter Druck, auch 'suboptimale' Angebote in Betracht zu ziehen, da ihre Heiratschancen mit zunehmendem Alter geringer werden. Hesham ist zwar ein standesgemässer Partner, ein *sayyid,* und verfügt als Mann über alle wünschenswerten Qualitäten; er ist aber ein verheirateter Mann. Das Scheitern der Ehe ist exemplarisch für Konflikte, die bei polygamen Ehen auftauchen können. Es zeigt sich in diesem Fall, dass die Erstfrau in der Lage ist, beträchtlichen Druck auszuüben, um ihre Interessen zu wahren[93].

Die letzte Heiratsgeschichte nach *ṭarīq al-bint* erzählt von einer sehr aussergewöhnlichen Heirat: Es handelt sich um eine Heirat mit einem Ausländer, einen Araber christlicher Herkunft, eine Heirat also mit einem Aussenstehenden und Fremden. Nicht das Vorgehen von Asma, aber ihre Heiratswahl ist, aus der Sicht ihres Vaters (und der meisten Jemeniten) zumindest, eine aussergewöhnliche und auch subversive Wahl.

---

92 Nach Bourdieu (1987:301, 335, 351) ist die Zahl der Männer einer Familie und der Grad der Offizialität bei formalen Anlässen ein Hinweis auf die Grösse, Stärke und Einheit der offiziellen Verwandtschaft, insofern ein Ausdruck des symbolischen Kapitals einer Familie. Munira äusserte öfters Bedauern, dass die Werte und Normen von früher (*min zamān* = vorrevolutionär) nichts mehr zählen würden. Sie hegt eine gewisse Nostalgie für die alte Gesellschaftsordnung, in der die *sāda* Ansehen und Macht besassen und einer *šarīfa* Respekt und Würde entgegengebracht wurde, sie erzählt: "Nach der Revolution wurden wir von ganz oben nach unten gestossen, und alles veränderte sich, aber in der Seele (*nafs*), da sind wir edel (*'alīy*) geblieben". Das Bemühen um die Form kann dahingehend verstanden werden, dass der Entwertung des symbolischen Kapitals ihrer Familie, das durch den Tod des Vaters noch beschleunigt wurde, entgegengewirkt werden soll.

93 Das Thema der Heiratschancen gebildeter (und älterer) Frauen wird im Kapitel VI. 3.' Das Dilemma gebildeter Frauen' näher erörtert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000091

8) Asma: Eine aussergewöhnliche Heirat

Mit 14 Jahren wird Asma von ihrer Familie zu einer Heirat mit einem Mann gedrängt, der seit ihrem 8. Lebensjahr immer wieder um ihre Hand gebeten hatte. Nach einem Monat kehrt sie zu ihrer Familie zurück, kurz darauf folgt die Scheidung. Sie konzentriert sich nun auf die Schule und beginnt zu arbeiten. Heiraten will sie nicht mehr. Später studiert sie Psychologie, arbeitet als Journalistin beim Radio und für verschiedene Zeitungen und beginnt Gedichte zu schreiben. Mit 18 Jahren lernt sie Samir kennen, einen Libanesen christlicher Herkunft, der seit vielen Jahren im Jemen lebt und vor einiger Zeit zum Islam übergetreten ist. Sie pflegen eine intensive Freundschaft und gestehen sich schliesslich ein, dass zwischen ihnen mehr als nur Freundschaft ist, und wollen heiraten.
Asma informiert darauf ihren Vater, dass jemand kommen und um ihre Hand anhalten werde. Samir ist in Begleitung einiger Freunde, Landsleute von ihm. Der Vater lehnt ab. Er lehnt immer wieder ab oder gibt nur unverbindliche Antworten, dies über Monate hinweg. Der Vater hat Bedenken, denn Samir ist Ausländer und 'nur' ein konvertierter Muslim. Er stellt Nachforschungen an und prüft nach, ob er eine gültige Aufenthaltsbewilligung hat, was er arbeitet und warum er überhaupt im Jemen ist, mit wem er verkehrt und ob er tatsächlich ein guter Muslim geworden ist. Als sich einflussreiche Mitglieder von Asmas Familie einschalten und dem Vater versichern, dass er keine Bedenken haben müsse, denn Samir sei ein guter Mann, gibt der Vater schliesslich nach, ein Jahr nach dem ersten Heiratsantrag von Samir. Seine einzige Bedingung ist, dass Asma und Samir im Jemen leben und nicht ins Ausland ziehen werden.

Die Heirat von Asma und Samir ist eine 'klassische Liebesheirat', wie sie auch von Leila und Ahmed beschrieben wird: Eine langjährige Freundschaft, dann der gemeinsame Entschluss zu heiraten. Asma, wie Leila (und Ilham), spielt mit offenen Karten. Sie teilt ihrem Vater mit, dass jemand kommen und um ihre Hand bitten werde[94]. Doch diesmal leistet der Vater Widerstand und möchte die Heirat verhindern. Asmas Geschichte demonstriert einmal mehr die Macht eines *walīy,* die Heirat der Tochter zu verhindern, auch wenn es sich dabei um die zweite Heirat einer geschiedenen Frau handelt. Ihr Beispiel zeigt aber ebenso, wie mit Hartnäckigkeit und Geschick dennoch das Ziel erreicht werden kann und die absolute Macht des *walīy* schliesslich eine relative ist.

'Heirat in die Fremde'

Die Heirat von Asma und Samir ist aus anderen Gründen eine aussergewöhnliche Geschichte: Samir ist nicht nur Ausländer, sondern auch noch christlicher Herkunft. Ist es für Asma eine Heirat mit einer vertrauten Person, so ist die Wahl der Tochter aus der Sicht des Vaters eine Heirat in die Fremde, eine ferne Heirat. Wie am Beispiel von Nabila (Hg 2) schon diskutiert wurde, sind ferne Heiraten eine typische Männerangelegenheit, die bei Frauen gewöhnlich auf wenig Sympathie stösst. Asmas Heirat ist nun eine aussergewöhnliche Heirat mit einem 'Fremden', die von der Tochter selber gewünscht wird und für einmal den Vater in Konflikte bringt. Die Bedenken des Vaters sind zweierlei: Zum einen ist Samir ein konvertierter

94 Asma kommentiert dieses Vorgehen als 'nicht traditionell', da normalerweise zuerst der Vater informiert und das Mädchen die letzte sei, die davon in Kenntnis gesetzt werde. Das Zitat im Kapitel 'Verschiedene Wege der Heiratsanbahnung' stammt denn auch von Asma.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000092

Muslim, der seine Frömmigkeit zuerst noch unter Beweis stellen muss[95], zum andern stellt sich, wie bei jeder Heirat in die Ferne, das Problem der Information (vgl. Hg 2 Nabila): Asmas Vater steht vor der Schwierigkeit, Erkundigungen über einen Mann einzuholen, dessen Familie im Ausland lebt, der faktisch also keine Familie hat. Neben den persönlichen Qualitäten eines Mannes ist für jeden Vater Herkunft und Reputation der Familie ein wichtiger Bestandteil für die Meinungsbildung. In diesem Fall nun muss der Vater seine Beurteilung allein auf die Person Samirs stützen und auch dazu fehlt ihm wohl das Netz an Informanten, auf das ein Vater gewöhnlich zurückgreifen kann. Er sieht sich daher ausserstande, eine verantwortungsbewusste Entscheidung treffen zu können.

Kontrolle und Schutz, Autorität und Verantwortung

Asma selber erklärt, dass der Widerstand und das zögerliche Verhalten des Vaters nicht etwa auf eine autoritäre Haltung, sondern auf seine Sorge um sie und ihre Zukunft zurückzuführen sei. Er habe einfach Angst vor Neuem und Unbekanntem gehabt, erklärt Asma, denn erst als ihm einflussreiche Leute der Familie versichert hätten, dass mit diesem Mann alles in Ordnung sei, da sei er beruhigt *(murtāḥ)* gewesen und habe schliesslich eingelenkt. Die Familienmitglieder, die sich vermittelnd für das Paar einsetzen, haben also ähnlich wie bei der Heirat von Saida (Hg 6) nicht zuletzt die Funktion gehabt, dem Vater den nötigen moralischen Rückhalt zu bieten für die Zustimmung zu einer Heirat, die er alleine nicht verantworten wollte. Dahingehend muss denn auch die Bedingung des Vaters, dass das Paar im Jemen bleiben müsse, verstanden werden. Eine Tochter im Exil ist der Schutzlosigkeit eines fremden Mannes ausgeliefert und stellt eine potentielle Gefahr für die Ehre der Familie dar. Die 'untrennbaren Bande der Ehre' zwischen Frauen und ihren agnatischen Verwandten (vgl. Kapitel II.2.3. 'Heirat, Ehre und Verantwortung') verlangen deshalb von einem Vater, dass er seine Tochter (und indirekt seine Ehre) jederzeit beschützen könnte. Bei jeder Heirat ausserhalb der agnatischen Verwandtschaft kann ein Vater seiner Schutzverpflichtung nur bedingt nachkommen, er ist aber zumindest in der Lage, ihr den Schutz seines Hauses anbieten zu können, sollte sie in Schwierigkeiten sein. Zieht eine Tochter mit ihrem Ehemann hingegen ins Ausland, begibt sie sich ausserhalb des väterlichen Einflussbereichs, er kann deshalb seine Verantwortung kaum mehr wahrnehmen. Der Konflikt von Asmas Vater bei der Entscheidungsfindung bringt sehr klar zum Ausdruck, dass Kontrolle und Schutz, Autorität und Verantwortung sich immer sehr nahe stehen und die Bande agnatischer Ehre ihre Wirksamkeit nicht verloren haben.

---

95 Diese Skepsis ist verständlicher, wenn daran erinnert wird, dass nach islamischem Recht einer Muslimin nicht gestattet ist, einen Nicht-Muslim zu heiraten, während für den umgekehrten Fall kein Verbot besteht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000093

Ein Mann ohne Familie

Aussergewöhnlich ist nicht nur, dass Asma einen Ausländer heiratet, bemerkenswert ist auch ihre Motivation für diese Heirat: Sie habe Samir nicht zuletzt deshalb gewählt, erzählt sie, weil er ausserhalb der jemenitischen Gesellschaft stehe und ein Mann ohne Familie sei. Familien seien dominant und würden ihre Männer beherrschen. Sie möchte aber einen Mann, der ihr Freiheiten gibt und zwar mehr Freiheiten, als sie glaubt, von einem jemenitischen Mann erwarten zu können. "Mein Ehrgeiz ist bescheiden und einfach: Ich möchte Gedichte schreiben. Ist das denn verboten (*ḥarām*)?" Kaum ein Jemenite würde aber seiner Frau erlauben, Gedichte, insbesondere aber Liebesgedichte zu schreiben und zu veröffentlichen, erklärte sie mir, und selbst wenn er ein liberaler Mann sei, so gebe es garantiert Probleme mit seiner Familie. Ihre Wahl ist deshalb, so Asma, eine Wahl mit dem Herzen *und* dem Verstand. Stellt das Fehlen des familiären Umfeldes von Samir den Vater vor ein Dilemma, so sieht Asma genau darin die Chance, ihre persönlichen Interessen verwirklichen zu können: Sie umgeht das Los, Schwiegertochter zu sein und kann mehr persönliche Freiheit auch in der Ehe beanspruchen[96].

Zusammenfassung: Strategien individueller Partnerwahl

Die Heiratsgeschichten nach *ṭarīq al-bint* haben gezeigt, dass Frauen im Rahmen einer arrangierten Heirat über einen grossen Handlungsspielraum verfügen können, der auch eine individuelle Partnerwahl zulässt. Frauen sind dabei in unterschiedlichen Masse an der Wahl ihres Bräutigams beteiligt: Leila (Hg 3), Saida (Hg 6) und Asma (Hg 8) pflegen eine (langjährige) Freundschaft und entscheiden sich dann gemeinsam mit dem Partner für eine Heirat. Die Bekanntschaften von Ilham und Abdou (HG 4) und Munira und Hesham (Hg 7) sind hingegen auf ein 'Kennenlernen mit Absichten' zurückzuführen, wobei die Männer mit konkreten Heiratswünschen an die begehrten Frauen herangetreten sind und ein näheres Kennenlernen erst nach der Verlobung bzw. Heirat stattfindet. Arwa (Hg 5) wiederum kennt Abdel Malek nur vom Sehen und einigen unverbindlichen Gesprächen, 'ihre Wahl' besteht darin, Abdel Maleks Initiative nicht zu verhindern und der Heirat schliesslich zuzustimmen. Unabhängig vom effektiven Engagement bei der Wahl des Bräutigams stellt sich die Frage, auf welche Weise eine Frau den Vater oder Bruder über ihre Heiratspläne informiert und den Auserwählten in der Familie einführt. Manche Frauen wie Leila, Ilham, Arwa und Asma (Hg 3-5, 8) kündigen den Bräutigam beim *walīy* an. Sie verfolgen eine offene Strategie und gehen davon aus, dass ihre Familien eine eigene Wahl grundsätzlich tolerieren. Saida und Munira (Hg 6+7) hingegen wählen ein subversives Vorgehen, indem sie eine Heirat nach *ṭarīq al-bint* als Heirat nach *ṭarīq al-'usra* inszenieren und damit eine persönliche Wahl verheimlichen. An

96 Asma hat tatsächlich einen sehr autonomen Lebensstil: Sie hat ein eigenes Auto, geht aus, wann und wo immer sie wünscht und hat durch ihren Ehemann kaum Einschränkungen zu befürchten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000094

dieser Stelle muss der Begriff der Subversivität präzisiert werden. Subversiv ist das Vorgehen von Saida und Munira nur insofern, als dass sie im Geheimen und ohne Wissen des Vaters und Bruders agieren. Das Bemühen um die 'korrekte Form' bei der Heiratsanbahnung zeigt jedoch sehr deutlich, dass dabei bestehende Strukturen nicht in Frage gestellt werden sollen. Normen werden respektiert und bestätigt, auch wenn, oder gerade weil sie unterlaufen werden. Eine 'subversive Strategie' muss daher eher als ein Aushandeln zwischen individuellen Bedürfnissen und bestehenden Normen und Grenzen verstanden werden: Für viele Frauen ist ein Kennenlernen vor der Heirat ein moralisches Problem, da sie fürchten, dass Eigeninitiative bei der Partnerwahl Ehre und Ruf einer Frau schaden könnte. Sowohl die passive Haltung von Arwa (Hg 5) als auch das geheime Vorgehen von Saida und Munira kann deshalb als Zugeständnis an gesellschaftliche Normen gesehen werden. Es ist eine Möglichkeit, dem Dilemma zwischen dem Wunsch nach Mitbestimmung bei der Partnerwahl einerseits und dem Bemühen um korrektes und ehrbares Verhalten andererseits zu begegnen (vgl. dazu Kapitel VI.2. 'Indivdiuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre')[97].

2. 3. Heiratsanbahnung aus der Sicht des Bräutigams

Männer sind bei ihrer Heirat formal unabhängig und können, im Unterschied zu den Frauen, ohne Einwilligung ihrer Familie heiraten. Ob ein Mann eine Heirat tatsächlich ohne Unterstützung seiner Familie durchzuführen vermag, ist eine andere Frage. Auch Männer stehen oft unter dem Druck, den Wünschen der Familie entsprechend zu heiraten und gerade die enormen finanziellen Aufwendungen einer Heirat erlauben vielen jungen Männern nicht, eine eigene Wahl unabhängig der Familie zu treffen. Die letzte Geschichte erzählt eine Heirat aus der Perspektive des Mannes und erinnert daran, dass auch ein Bräutigam über sehr unterschiedliche Rollen und Handlungskompetenzen verfügen kann. Anders als Ali ('Das klassische Beispiel'), der die Wahl der Braut der Schwester und die Planung und Finanzierung

97 In diesem Zusammenhang muss auf die inhärente Beziehung zwischen dem 'Offiziellen' und dem 'Informellen' verwiesen werden, die sich in geschlechtersegregierten Gesellschaften besonders ausgeprägt manifestiert: Die offizielle Ideologie von männlicher Kontrolle und Dominanz kann nur aufrechterhalten werden, wenn sie einen informellen Bereich zulässt, der Frauen 'inoffiziell' einen gewissen Grad an Handlungsautonomie zugesteht. Dies deshalb, weil Frauen Teil der Familienehre sind, die Männer also durch die Handlungen der Frauen verletzlich sind (vgl. dazu Tapper 1991:20-23). Im Zusammenhang mit dem geheimen Agieren von Frauen bei der Heiratsanbahnung spielt es deshalb keine Rolle, ob ein *walīy* tatsächlich nichts von den Kontakten zwischen den Brautleuten weiss oder ahnt. Relevant ist, dass einige Frauen der Ansicht sind, dass der *walīy* nichts wissen dürfe und der *walīy* sich so verhält, als wisse er nichts. Solange nämlich ein *walīy* offiziell nichts weiss, solange sind bestehende Normen nicht in Frage gestellt. Er sieht sich denn auch nicht veranlasst, aus Gründen der Ehre Massnahmen zu ergreifen und seine Autorität unter Beweis zu stellen. Ein 'subversives' Vorgehen von Frauen bei der Heiratsanbahnung kann insofern als stillschweigende Übereinkunft zwischen Vater bzw. *walīy* und Tochter verstanden werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000095

der Heirat dem Vater überlässt, zeichnet sich Khaled durch sein eigenwilliges Vorgehen bei der Heiratsanbahnung aus.

9) Heirat gegen den Willen des Vaters: Khaled, der Individualist

Khaleds Familie lebt im Dorf, er wohnt mit seinem jüngsten Bruder in der Stadt und studiert an der Universität. Khaled (20) hat seine Braut Samia (15) selber gewählt. Khaled ist Besitzer eines Zeitungskioskes, damit verdient er sich sein Studium. Samia geht täglich auf dem Schulweg an seinem Kiosk vorbei. Manchmal kauft sie eine Zeitung und sie wechseln einige Worte. Sie habe ihn beeindruckt, erzählt Khaled, weil sie auf der Strasse immer ganz zielbewusst ihren Weg gehe, er habe sich gedacht, dass sie ein gutes Mädchen sein müsse. Zufällig findet sein jüngerer Bruder heraus, dass Samia die Schwester eines Freundes ist. Khaled erfährt, wo sie wohnt, aus welcher Familie sie kommt und auch, dass sie noch nicht verlobt ist. Er schliesst Freundschaft mit Samias älterem Bruder und beschliesst, dass er Samia heiraten möchte. Um seiner Sache ganz sicher zu sein, will er aber ihren Charakter testen: Er hat einen kleinen, schönen, roten Wagen. Als Samia wieder einmal unterwegs zur Schule ist, fährt er mit seinem roten Auto langsam an ihr vorbei und gibt ihr ein Zeichen, sie solle einsteigen, er fahre sie zur Schule. Samia reagiert nicht, ja sie wendet nicht einmal den Kopf und geht unbeeindruckt ihres Weges. Sie hat den Test bestanden, Khaled ist nun von ihrem tadellosen Charakter überzeugt. Er kündigt Samias Bruder einen Besuch bei seiner Familie an und erzählt es auch Samia, als sie am Kiosk vorbeikommt. Sie erwidert ihm *"ahlān wa sahlān"* (willkommen), was er als Ermunterung auffasst. Ganz alleine begibt er sich am Freitag zu Samias Vater und bittet um die Hand seiner Tochter. "Ich war natürlich nervös", erinnert sich Khaled an diesen Besuch, "denn ich hatte keine Ahnung, wie man einen Heiratsantrag macht, worauf es ankommt und was man zu sagen hat, ich habe sogar Jeans getragen, das ist mir damals auch nicht aufgefallen." Er habe schliesslich ehrlich von sich erzählt, wer er sei, was er studiere und arbeite, aber auch, dass sein Vater mit dieser Heirat nicht einverstanden sein werde. Samias Vater erbittet sich Bedenkzeit. Khaled besteht darauf, dass zuerst Samia um ihre Meinung gefragt werde, denn falls sie nicht zustimme, so Khaled, seien alle weiteren Bemühungen sowieso unnötig. Samia ist einverstanden und nach vier Tagen gibt auch ihr Vater seine Zustimmung. Khaled schreibt darauf seinem Vater ins Dorf und lädt ihn zur Verlobung ein. Er bekommt keine Antwort. Sein Vater wünscht seit langem, dass er seine *bint al-ḫāla* vom Dorf heirate, Khaled hat jedoch immer abgelehnt, mit der Begründung, dass die Zeit für eine Heirat noch nicht reif sei. Khaled verhandelt alleine mit dem Brautvater über die Bedingungen der Heirat und finanziert sie selber. Mit Ausnahme seines jüngsten Bruders ist niemand von seiner Familie an der Hochzeit anwesend. Das Hochzeitsfest wird deshalb im Hause seines Schwiegervaters gefeiert. Erst nach zwei Jahren nimmt Khaleds Vater, kurz vor seinem Tode, wieder Kontakt mit seinem Sohn auf, bittet ihn um Verzeihung und gibt ihm den väterlichen Segen für seine Heirat.

Khaleds Heirat ist die ungewöhnliche Geschichte eines Individualisten: Er trifft ein Mädchen, entscheidet sich, sie zu heiraten, arrangiert und finanziert die Heirat alleine und gegen den Willen des Vaters und der Familie. Sein Vorgehen ist unkonventionell, formale Korrektheit interessiert ihn nicht: Alleine, ohne Begleitung eines Freundes oder vorherige Kontaktnahme durch einen Vermittler begibt er sich zum Vater der Braut und bittet in seinem eigenen Namen um die Hand Samias. Er weigert sich, *qāt* mitzubringen, da er den Qatkonsum prinzipiell ablehnt und überreicht dafür Geschenke für die Braut und die Mutter. Vom Brautvater verlangt er, die Meinung von Samia einzuholen, bevor weitere Schritte unternommen werden. Es lohne sich nicht, so Khaled, weiteren Aufwand zu betreiben angesichts eines ungewissen Ausgangs. Er postuliert damit, dass letztlich ihre Zustimmung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000096

für die Entscheidung ausschlaggebend sein wird. Ganz alleine kauft er auch das Brautkleid für seine Braut[98]. Da er ohne Hilfe seiner Familie kein Hochzeitsfest organisieren kann, findet das Fest kurzerhand im Hause des Schwiegervaters statt, was sehr unüblich ist und der Hochzeit insgesamt einen matrilokalen Charakter verleiht[99].
Erstaunlich ist ausserdem das Verhalten des Brautvaters bei dieser Heirat. Dieser akzeptiert einen Bräutigam, ohne dessen Familie zu kennen und im Wissen, dass dessen Vater die Heirat ablehnt. Dies allein wäre für viele andere Familien ein Grund, einen Bewerber abzulehnen[100]. Offenbar sind für ihn Khaleds persönliche Qualitäten entscheidender, indirekt unterstützt der Brautvater damit aber den Ungehorsam eines Sohnes seinem Vater gegenüber.

Vater gegen Sohn

Khaleds Heirat demonstriert somit, dass ein Mann eine Heirat gegen den Willen seiner Familie durchsetzen kann, ohne auf formale Hindernisse zu stossen. Sein eigenmächtiges Vorgehen stellt jedoch eine Herausforderung der väterlichen Autorität dar, wie Khaled selber erläutert: Die Heirat zwischen ihm und seiner *bint al-ḥāla* sei ein altes Versprechen zwischen den Vätern, das nun durch ihn, den ungehorsamen Sohn, gebrochen werde. Seine Heirat in der Stadt werde zudem als eine generelle Absage an sein Dorf und seine ländliche Herkunft interpretiert. Khaleds Geschichte ist (ähnlich wie Ahmed (Hg 3 Leila) ein Beispiel dafür, dass mit der Heirat eines Sohnes unterschiedliche Interessen verbunden sein können und oft auch Söhne unter beträchtlichem Druck stehen, den Wünschen ihrer Familie entsprechend zu heiraten: Der Vater hofft, dass mit der Heirat Khaleds, des ältesten Sohnes, nahe familiäre Bande im Dorf gestärkt werden können, während Khaled eine eigene Wahl in seiner 'Nähe', im städtischen Umfeld bevorzugt. Khaled kann seine individuelle Wahl schliesslich nur durchsetzen, weil er ausserordentliche Handlungsautonomie bei der praktischen Durchführung und Finanzierung seiner Heirat beweist und auf den finanziellen und moralischen Rückhalt seiner Familie verzichtet.

---

98 Er habe das Kleid der Familie gebracht und ausgerichtet, dass sie es zurückgeben sollen, falls es nicht passen sollte, erzählt Khaled, als er nichts mehr davon hörte, habe er angenommen, dass es passe. Das Brautkleid ist eine der finanziellen Verpflichtungen der Bräutigamseite, gewöhnlich nehmen aber die Mutter oder die Schwester des Bräutigams den Kauf des Kleides in die Hand. Vgl. Kapitel V. 'Materielle Bedingungen der Heirat'.

99 Wie unglaublich dies Jemeniten tatsächlich erscheint, zeigt folgende Begebenheit: Khaled lud seine Freunde zur Hochzeit ein und sagte ihnen, "am nächsten Donnerstag, im Hause meines Schwiegervaters". Sie dachten, dass dies ein Scherz sei und so kam keiner seiner Freunde an seine Hochzeit. Sie fragten ihn später jedoch, wann nun endlich das Fest stattfinde, er lud sie darauf zu Tee und Kuchen zu sich nach Hause ein und erklärte ihnen: "So, nun habt ihr Euer Hochzeitsfest!"

100 So wurde z.B. von Nabilas Familie (Hg 2) immer wieder beanstandet, dass man nicht einmal den Vater des Bräutigams kenne, was als äusserst schlechte Referenz für einen Bräutigam angesehen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000097

Interessant ist, dass nach der späten Versöhnung zwischen Vater und Sohn sich sehr enge Beziehungen zwischen den beiden Familien entwickeln. Seine Mutter, so Khaled, liebe ihre Schwiegertochter sehr, 'mehr als ihre eigenen Töchter' und die Frauen der anderen Brüder. Einige Jahre später heiratet schliesslich ein Bruder Khaleds die jüngere Schwester von Samia. Die neuen Verwandtschaftsbande, die durch Khaleds 'subversive' Heirat geknüpft worden sind, werden somit durch eine weitere Heirat bestätigt und bestärkt[101].

Zusammenfassung: Zur Handlungsautonomie des Bräutigams

Männer können, im Unterschied zu den Frauen, ohne Einwilligung ihrer Familie heiraten. Die verschiedenen Heiratsgeschichten zeigen hingegen, dass die effektive Handlungsautonmie eines Bräutigams bei seiner Heirat sehr unterschiedlich sein kann. Differenzen zeigen sich einerseits in der Frage der Heiratsinitiative und der Wahl der Braut, andererseits bei den Verhandlungen und der Finanzierung. Ali zum Beispiel ('das klassische Beispiel') hat keine bestimmende Rolle bei seiner Heirat, die Heiratsinitiative kommt vom Vater, die Schwester wählt die Braut, die Verhandlung und Finanzierung der Heirat wird wiederum vom Vater übernommen. Abdel Malek (Hg 5 Arwa) wie auch Mohammed (Hg 6 Saida) zeigen wohl viel Initiative bei der Wahl ihrer Braut, für die Durchführung und Finanzierung der Heirat sind aber auch sie auf die Unterstützung ihrer Familien angewiesen. Khaleds Rolle (Hg 9) unterscheidet sich massgeblich. Seine ausserordentliche Handlungsautonomie zeigt sich darin, dass er als junger Mann seine Heirat auch gegen den Willen seines Vater durchsetzen kann und auf dessen finanziellen wie moralischen Rückhalt verzichtet. Ähnlich eigenständig gehen auch Ahmed (Hg 3 Leila), Abdou (Hg 4 Ilham), Hesham (Hg 7 Munira) und Samir (Hg 8 Asma) vor. Nicht zufällig handelt es sich dabei eher um ältere Männer (Hesham, Samir, Abdou), die vielleicht zum zweiten Mal heiraten (Hesham, Abdou) und wenig in familiäre Strukturen eingebunden sind, sei es dass sie keine Familie mehr haben (Abdou), oder die Familie im Ausland ist (Samir, Ahmed). Die Handlungsautonomie eines Bräutigams steht gewöhnlich auch im Zusammenhang mit der Residenz des Brautpaares nach der Hochzeit. Männer, die ihre Heirat eigenständig durchführen können, beziehen in der Regel mit ihrer Frau nach der Heirat eine eigene Wohnung. Lebt die Familie des Mannes nicht in Sana'a, ist der Wohnort des neuen Ehepaares zudem oft in der Nähe der Familie der Frau und hat insofern einen matrilokalen Charakter (Ahmed und Leila Hg 3, Abdou und Ilham Hg 4, Samir und Asma Hg 8, Khaled und Samia Hg 9). Männer hingegen, die für die Heirat auf die Unterstützung der Familie angewiesen sind, wohnen zumindest am Anfang patrilokal (Ali und

101 Hier muss allerdings angemerkt werden, dass diese Heirat nicht auf die Initiative Khaleds zurückzuführen ist. Im Gegenteil, sein Bruder hat ihn in der Angelegenheit nicht konsultiert und Khaled hat seinem Schwiegervater sogar abgeraten, dieser Heirat zuzustimmen, da er seinem Bruder gegenüber gewisse Vorbehalte hegt. Inwiefern sich hinter dieser Heirat auch der Wunsch der Mutter verbirgt, kann ich leider nicht beantworten, da mir Informationen diesbezüglich fehlen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000098

Fatima; *ibn bint al-'amm* des Vaters und Sumaja Hg 1; Abdel Malek und Arwa Hg 5; Mohammed und Saida Hg 6).

2.4. Heiratsgeschichten: Soziale Praxis im Wandel

Die Unterscheidung zwischen einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* und *ṭarīq al-bint* ist eine Unterscheidung aus der Perspektive der Frau. Entscheidend ist dabei, ob zuerst der Vater (bzw. *walīy*) oder die Tochter von den Heiratsabsichten eines Bräutigams weiss. Wie die verschiedenen Heiratsgeschichten gezeigt haben, unterscheiden sich die Einflussmöglichkeiten der Braut je nach ‚Weg' der Heiratsanbahnung. Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-'usra* ist eine Frau an der Wahl des Partners nicht beteiligt. Möglichkeiten der Mitbestimmung bestehen für eine Frau darin, einem Angebot zuzustimmen oder einen Antrag abzulehnen. Je nach Interessen, die hinter einer Heirat stehen, Zeitpunkt sowie Art und Weise wie ein *walīy* die Zustimmung der Tochter einholt, kann ihre Mitsprache bei der Entscheidung jedoch beträchtlich varieren. Wird eine Frau zu einer Heirat oder Verlobung gedrängt, kann sie ihren Einfluss oft erst nach der Übereinkunft zwischen den Vätern oder dem Vater und dem Bräutigam geltend machen, indem sie die Heirat bzw. Verlobung zum Scheitern bringt und so eine 'negative Wahl' trifft. Bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* ist die Frau an der Heiratsanbahnung selber beteiligt und ist in der Lage, ihren Partner selber zu wählen. Frauen sind dabei in unterschiedlichem Grade aktiv und verfolgen verschiedene Strategien. Hinter jeder Heirat nach *ṭarīq al-bint* steht jedoch der grundsätzliche Wunsch nach einer Heiratswahl, die auf einer näheren Bekanntschaft zwischen den Partnern und einem persönlichen Entscheid der Brautleute beruht. Bezeichnend dafür ist die empörte Frage Leilas an ihren Freund Ahmed: "Wie willst Du sie heiraten, wo du sie doch gar nicht kennst?"

Dass Frauen bei der Partnerwahl vermehrt mitbestimmen, bewirkt insgesamt einige strukturelle Veränderungen bei der Heiratsanbahnung. Dies betrifft zum einen die Rolle der Mütter und die Bedeutung von Vermittlungsstrategien bei der Heiratsanbahnung und zum anderen die Frage der Verantwortung für eine Heirat. In der Regel wird Müttern eine zentrale Rolle bei der Heirat ihrer Kinder zugeschrieben (vgl. Kapitel III.1. 'Zur Rolle der Frauen bei der Heirat'). In den Heiratsgeschichten (1-9) sind Mütter nun erstaunlich wenig in die Heiratsplanung ihrer Söhne und Töchter miteinbezogen: Mit Ausnahme der Heirat von Ali und Fatima ('das klassische Beispiel'), wo die Schwester (anstelle der Mutter, die verstorben ist) die Brautwahl für den Bruder übernimmt, haben Mütter in keinem Fall einen bestimmenden Einfluss auf die Heiratswahl. Frauen lernen ihre Partner selber kennen, sei es direkt oder über VermittlerInnen und treffen ihre Entscheidungen mehr oder weniger eigenständig. Umgekehrt wird eine Vermittlung über die Mutter von einem interessierten Mann kaum mehr in Anspruch genommen, da die Möglichkeit besteht, die Frau persönlich zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000099

kontaktieren und primär auch ihre Meinung von Interesse ist. Die vermehrte Mitbestimmung der jungen Leute (Männer wie Frauen) bei der Partnerwahl scheint deshalb hauptsächlich auf Kosten der Mütter zu erfolgen, während die endgültige Entscheidungsmacht weiterhin bei den Vätern liegt. Eine wichtige Rolle nehmen dafür oft Brüder und Schwestern, welche innerhalb der 'peer group' Zugang zum anderen Geschlecht ermöglichen (z.B. Saida Hg 6; Munira Hg 7). Die Freundin als Frau für den Bruder, oder der Bruder als Ehemann für die Freundin ist eine beliebte Heiratswahl. Die Rolle der Mütter bleibt aber wichtig; sie beraten die Tochter bei deren Heiratsplänen, mahnen zur Vorsicht und geben Ratschläge oder sie vermitteln zwischen Vater und Tochter, soll ein Bräutigam wohlwollend eingeführt werden (Ilham Hg 4).

Im Rahmen von *ṭarīq al-bint* Heiraten sind nun auch neue Vermittlungsstrategien gefragt. Die Aufgabe von Heiratsvermittlerinnen, es sind gewöhnlich Freundinnen, Cousinen und Arbeitskolleginnen, bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* besteht darin, Bekanntschaften direkt zwischen potentiellen Brautleuten herzustellen und die Meinung der begehrten Frau selber, und nicht etwa die ihrer Mutter oder ihres *walīy*, einzuholen. Vermittlung wird nun von jungen Leuten schliesslich auch ganz gezielt eingesetzt, um ihre individuellen Heiratswünsche durchsetzen zu können. So wird bei einer Ablehnung durch den *walīy* die Vemittlung durch eine angesehene Person erbeten. Dieser hat die Aufgabe, den *walīy* zu veranlassen, seine Absage nochmals zu überdenken und ein gutes Wort für den Werbenden einzulegen. Diese Vermittler sind ausschliesslich Männer und treten als Bürge für den Bräutigam auf, weshalb ihre Vermittlung eine verpflichtende Wirkung hat.

Im Zusammenhang mit vermehrter Mitbestimmung der Frauen bei der Partnerwahl im Rahmen von *ṭarīq al-bint* Heiraten erlangt schliesslich die Frage der Verantwortlichkeit eine vorrangige Bedeutung. Wenn eine Frau nämlich ihren Partner selber wählt, übernimmt sie auch mehr Verantwortung für ihre Heirat und verzichtet auf einen starken familiären Rückhalt für ihre Ehe. Dies bedeutet zugleich, dass sie mehr auf ihren Ehemann angewiesen ist. Umgekehrt darf die Funktion eines *walīy* auch bei einer selbstgewählten Heirat nicht unterschätzt werden. Wie Ilhams Vater (Hg 4) klar zum Ausdruck gebracht hat, soll zwar die Tochter ihren Partner selber wählen, die Aufgabe des Vaters sei es aber, den Bewerber und dessen Familie zu überprüfen. Vater und Tochter müssen letztlich gemeinsam aushandeln, wieviel Mitbestimmung bei der Heirat gegen wieviel Verantwortung für die Heirat eingetauscht wird. Tatsache ist, dass ein *walīy* nach wie vor die Kontrolle über die endgültige Entscheidung besitzt, weshalb er zumindest einen Teil der Verantwortung übernehmen muss und die Pflicht hat, der Tochter im Falle von Schwierigkeiten seinen Schutz zu bieten. Die Väter (bzw. Brüder) von Sumaja (Hg 1), Saida (HG 6), Munira (Hg 7) und auch Asma (Hg 8) haben ihren Töchtern (bzw. Schwestern) denn auch ihre Unterstützung gewährt, als diese die Scheidung wünschten, unabhängig davon, wer für die Partnerwahl verantwortlich war. Die bleibende Verbindlichkeit der Familie ihrer Tochter oder Schwester gegenüber ist zuerst

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000100

einmal ein Hinweis dafür, dass nur die Herkunftsfamilie Frauen einen verlässlichen Schutz in der Gesellschaft bieten kann. Die Bande agnatischer Ehre, die Männer und Frauen derselben Patrilinie miteinander verbinden, haben insofern reale Konsequenzen im Leben der Frauen und haben auch angesichts neuer Heiratsformen ihre Wirksamkeit nicht vollständig verloren.

Die hier geschilderten Heiratsgeschichten geben Auskunft über verschiedene Heiratsformen und mögliche Handlungsstrategien, über die gebildete Frauen bei ihrer Heirat verfügen. Es drängt sich nun die Frage auf, ob sich gewisse Regelmässigkeiten bei der Strategiewahl erkennen lassen. Die kleine Zahl meiner InformantInnen erlaubt sicherlich keine präzisen Schlussfolgerungen, gewisse Tendenzen können aber dennoch vermutet werden.
Als relevante Faktoren erachte ich erstens den familiären Hintergrund und die regionale Herkunft, da damit oft auch eine gewisse Werthaltung einhergeht. So heiraten Frauen aus traditionsbewussten *sāda* -und Scheichfamilien häufiger nach *ṭarīq al-'usra* (Sumaja Hg 1; Nabila Hg 2), oder aber Töchter aus diesen Familien bemühen sich, bei einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* eine geheime Strategie zu verfolgen (Saida Hg 6 ; Munira Hg 7), oder sie zeigen zumindest ein sehr passives Verhalten (Arwa Hg 5). Diese Familien zeigen offenbar die Tendenz, die Autorität über die Heirat ihrer Töchter wahren zu wollen wie auch die Töchter selber um die Einhaltung der korrekten Form und der gesellschaftlichen Normen besonders bemüht sind. Frauen, die nach *ṭarīq al-bint* heiraten und dies dem *walīy* offen mitteilen sind hingegen oft aus Familien, die sich selber als 'liberal' und 'sozialistischen Ideen' nahestehend bezeichnen (Leila Hg 3; Ilham Hg 4), unabhängig der sozialen Herkunft. Sie stammen nicht selten aus den südlichen Landesteilen, der Region Taiz und Huğariyya (z.B. Ilham Hg 4; auch Khaled und Samia (Hg 9). Diese Familien tolerieren eine individuelle Partnerwahl der Tochter, solange sie die Kontrolle über die definitive Entscheidung ausüben.
Zweitens sind sicherlich Alter und Heiratsstatus der Frau sowie die persönliche und familiäre Situation von Bedeutung: Frauen, die etwas älter sind, eine berufliche Stellung und ein Einkommen haben wie auch Frauen, die geschieden und/oder ohne Vater sind, übernehmen gewöhnlich mehr Initiative und Eigenverantwortung bei ihrer Heirat. Familien mit vielen Kindern üben in der Regel weniger Kontrolle auf die Heirat der einzelnen aus. All diese Frauen heiraten deshalb eher nach *ṭarīq al-bint* (Leila Hg 3; Ilham Hg 4; Munira Hg 7; Asma Hg 8).

In den Heiratsgeschichten habe ich die materiellen Bedingungen einer Heirat nur am Rande erwähnt. Auf die finanziellen Aspekte beim Heiraten werde ich deshalb im nächsten Kapitel eingehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000101

V. Materielle Bedingungen der Heirat

"Ich denke, dass mein Grossvater einen *mahr* von etwa 100'000-150'000 YR verlangen würde. Aber *mahr* und *šarṭ* und alles andere, das müssen die Männer ausmachen. Wenn ich heirate, möchte ich einen schönen Goldschmuck haben. Schon wenig Gold kostet heute sehr viel Geld, das ist ein Problem. Eine Wohnung muss bereit sein. Ich wünsche mir auch Flitterwochen (*šahr al-'asal*= 'Honig-Monat') und selbstverständlich eine Aussteuer (*kiswa)* und alles was sonst noch dazugehört, Geschenke, und dann möchte ich ein grosses Hochzeitsfest, denn ich bin die älteste Tochter, das muss eine grosse Hochzeit sein." Nuria (25), Lehrerin.

Der *mahr*, das Brautgeld, ist Bestandteil des islamischen Ehevertrages und muss vom Bräutigam oder dessen Familie an die Braut bzw. deren Familie überreicht werden. Der *mahr* ist laut islamischem Gesetz Eigentum der Frau, über das sie idealerweise frei verfügen kann. Aus rechtlicher Sicht ist der *mahr* kein Kaufpreis für die Braut, sondern kann als Äquivalent für das ‚Nutzungsrecht' am Körper der Frau betrachtet werden[102]. Die geläufige Übersetzung von *mahr* als ‚Brautpreis' (bridewealth) ist deshalb unpräzise. Goody (1973) bezeichnete den *mahr* als ‚indirekte Mitgift' (indirect dowry), um damit hervorzuheben, dass die Braut, und nicht ihr Vater oder ihre Familie, Empfängerin des Brautgeldes ist. Moors (1994:301) hingegen kritisiert, dass dabei vernachlässigt werde, dass die soziale Praxis von den legalen Bestimmungen oft abweiche und Frauen den ihnen zustehenden Anteil nicht immer erhalten. Ob der *mahr* nun als ‚Brautpreis' oder als ‚indirekte Mitgift' zu verstehen ist, kann demzufolge nur dann bestimmt werden, wenn gefragt wird, inwiefern Frauen tatsächlich über ihren *mahr* verfügen können. Neuere ethnologische Studien heben in diesem Zusammenhang die soziale Bedeutung des *mahr* als weiblichen Besitz hervor (Moors 1994; Tucker 1988 und 1993; vgl. auch Destremau 1991:261-266). Diese ist für Frauen aus reichen Familien jedoch eine andere als für Frauen mit einem ökonomisch schwachen Hintergrund: Während für letztere der *mahr* oft der einzige Weg ist, um Besitz zu erlangen, da sie vielleicht weder ein eigenes Einkommen haben noch ein Erbe erwarten können, werden die persönlichen

102 Über die genaue rechtliche Natur des *mahr* besteht unter den Rechtsgelehrten Uneinigkeit. Dies äussert sich in der Praxis darin, dass es unterschiedliche Vorschriften gibt, zu welchem Zeitpunkt genau der *mahr* bezahlt werden sollte (z.B. vor oder nach Vollzug der Ehe) und ob und wieviel im Falle einer Scheidung zurückzubezahlen ist (diesen Hinweis verdanke ich A. Würth). In der Regel gilt, dass der vereinbarte Betrag bei der Eheschliessung bezahlt wird (*mahr muqaddam*). Seltener wird ein Teil des *mahr* schon bei der Verlobung überreicht (vgl. Nabila Hg 2). Manchmal wird ein vertraglich festgelegter Teil des *mahr* zurückbehalten, der nur im Falle einer Scheidung an die Frau auszubezahlen ist (*mahr mu'aḫḫar*) (Forstner 1993:254; Chelhod 1973:8). Im Falle einer Verstossung durch den Mann (*ṭalāq)* muss die Frau den *mahr* nicht zurückgeben. Bei einer von der Frau initiierten gerichtlichen Auflösung der Ehe (*fasḫ*) wird die Rückzahlungspflicht für den *mahr* je nach Scheidungsgrund unterschiedlich beurteilt. Erzielen die Eheleute eine aussergerichtliche Einigung (*ḫul'a*), wird die Rückerstattung des *mahr* ausgehandelt. Der Betrag sollte der Höhe des *mahr* entsprechen, kann aber auch höher sein (Forstner 1993b:282f). Zur gerichtlichen Praxis im Jemen, vgl. Würth (1993, 1995, 2000).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000103

Besitzverhältnisse von gutsituierten Frauen durch den *mahr* nur unbedeutend beeinflusst (ebd.).

Von Interesse ist deshalb, ob gebildete Frauen in Sana'a frei über ihren *mahr* verfügen können und welche Bedeutung dem *mahr* für die persönlichen Besitzverhältnisse dieser Frauen zukommt. Dabei stellt sich grundsätzlich die Frage, wie sich die finanziellen Bedingungen der Heirat im urbanen Kontext und angesichts neuer Heiratsformen darstellen. Um darauf eine Antwort zu erhalten, sollen in diesem Kapitel die verschiedenen materiellen Tansaktionen einer Heirat beschrieben, auf die Frage der Finanzierung eingegangen sowie auf neuere Entwicklungen und Tendenzen im Zusammenhang mit der vermehrten Mitsprache von Frauen bei der Heirat verwiesen werden.

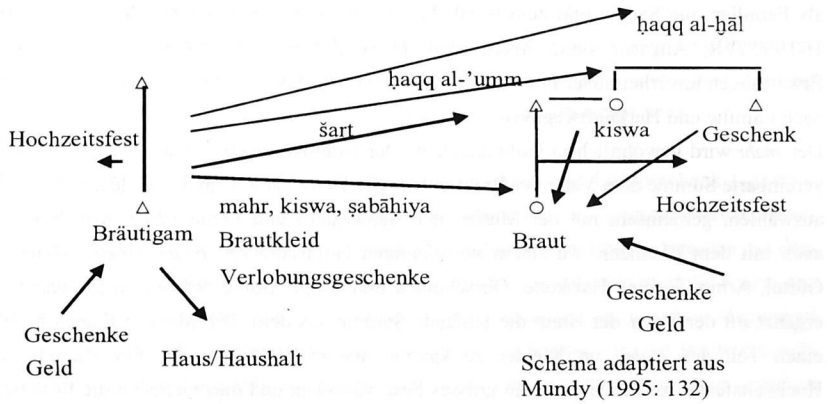
1. *mahr*, *šarṭ* und andere materielle Transaktionen bei der Heirat

Im Jemen hat die Brautgabe zwei Teile: Der Anteil für die Braut, der (tatsächliche) *mahr,* und der Anteil an den Vater bzw. *walīy* der Braut, *šarṭ* genannt. Insofern handelt es sich sowohl um einen 'Brautpreis' als auch um eine 'indirekte Mitgift'. Ich verwende im folgenden aber den neutraleren Begriff 'Brautgabe' oder gebrauche die spezifischen arabischen Ausdrücke *mahr* und *šarṭ*.

Wie Nurias (materielle) Hoffnungen und Wünsche an eine Heirat zeigen, sind *mahr* und *šarṭ* jedoch nur Teile eines umfassenden Systems finanzieller Verpflichtungen, die bei einer Heirat geleistet werden und müssen im Kontext aller materiellen Transaktionen bei einer Heirat betrachtet werden.

Das folgende Schema stellt die materiellen Transaktionen bei einer Heirat dar. Insgesamt können vier Arten von Zahlungen und Kosten unterschieden werden, deren Bedeutung je nach sozialer und regionaler Herkunft varieren kann: (1) Gaben an die Braut wie *mahr*, die Aussteuer (*kiswa*) und weitere Geschenke, (2) Gaben an den Brautvater (und andere Familienmitglieder), (3) die Kosten der Hochzeit sowie (4) Investitionen in den neuen Haushalt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000104



Schema adaptiert aus Mundy (1995: 132)

(1) Gaben an die Braut: *mahr, kiswa, ṣabāḥīya* und andere Geschenke

Die Höhe des *mahr* ist zum Teil von den persönlichen Qualitäten der Braut abhängig: Der *mahr* für eine Jungfrau (*bikr)* ist normalerweise doppelt so hoch wie für eine geschiedene Frau oder Witwe (*ṯayyib)*[103]. Hingegen gibt es kaum Hinweise, dass sich ein hoher Bildungsstand der Frau oder ausserordentliche Schönheit direkt in einer hohen Brautgabe niederschlagen. Viele Frauen erachten vielmehr den *mahr* der Schwester des Bräutigams oder der Frau des Bruders des Bräutigams als Mass für ihren eigenen *mahr.* Wichtiger als die persönlichen Attribute der Frau sind denn auch der soziale und ökonomische Status der beteiligten Familien, ihre Beziehungen untereinander und die jeweiligen Interessen und Hoffnungen, die hinter einer Heirat stehen sowie das allgemeine Preisniveau. Nicht zuletzt können auch die finanziellen Möglichkeiten des Bräutigams bei der Festlegung von *mahr* (und *šarṭ*) massgeblich sein: Mancher gebildete junge Mann, der nicht viel zu zahlen vermag, kann auf einen verständnisvollen Brautvater hoffen, dem das Prestige der Bildung wichtiger ist als eine hohe Brautgabe für die Tochter.

Die durchschnittliche Höhe des *mahr* in Sana'a beträgt zur Zeit etwa 100'000 YR[104]. Familien, die aus den südlichen Landesteilen stammen (Taiz) verlangen gewöhnlich deutlich weniger

103 Dies misst sich allerdings am aktuellen 'Preisniveau' der Brautgaben. Sumaja (Hg 1) z. B. erklärt, dass sie bei der ersten Heirat vor 10 Jahren einen *mahr* von 40'000 Yemen Riyal (YR) erhielt. Würde sie heute wieder heiraten, so scheine ihr ein *mahr* von 100'000 YR angemessen, die Hälfte dessen, was sie als *mahr* für ihre jüngere, unverheiratete Schwester erwarten würde.

104 Diese Mittelswerte sind nicht repräsentativ. Sie beziehen sich auf die Daten meiner InformantInnen, die kürzlich geheiratet haben und werden durch Angaben aus informellen Gesprächen im Umfeld meiner InformantInnen in etwa bestätigt. In Familien aus weniger bemittelten Schichten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000105

als Familien aus Sana'a und dem nördlichen Hochland (50'000-60'000 YR gegen 100'000-160'000 YR, Angaben ohne Anteil *šarṭ*). Diese Zahlen entsprechen in etwa auch den Erwartungen unverheirateter Frauen an ihren *mahr* (zwischen 50'000- bis max. 200'000 YR, je nach Familie und Herkunftsregion).

Der *mahr* wird gewöhnlich in Gold angelegt. Der Bräutigam oder dessen Vater übergibt die vereinbarte Summe dem Vater der Braut in bar. Die Braut kann dann den Goldschmuck selber auswählen, gemeinsam mit der Mutter, den Schwestern und Freundinnen, manchmal aber auch mit dem Ehemann. Zu einem vollständigen Goldschmuck (*badla ḏahab)* gehören ein Gürtel, Armreife, eine Halskette, Ohrschmuck und Ringe. Sollte der *mahr* nicht ausreichen, ergänzt oft der Vater der Braut die fehlende Summe aus dem *šarṭ*. Manche Frauen behalten einen Teil des *mahr*, um Kleider zu kaufen, andere helfen bei der Finanzierung ihres Hochzeitsfestes mit, da sie sich ein grosses Fest wünschen und dies vielleicht die finanziellen Möglichkeiten des Vaters oder der Familie übersteigen würde[105]. Hingegen sind sich die meisten Frauen darin einig, dass der *mahr* nicht für die Einrichtung des gemeinsamen Haushaltes gebraucht werden sollte: Sie verstehen den *mahr* als persönlichen Besitz und möchten ihn deshalb nur für ihre persönlichen Ausgaben verwenden[106]. Insofern scheinen die Frauen durchaus die Kontrolle über den *mahr*, das ihnen rechtlich zustehende Brautgeld, zu besitzen.

Zusätzlich zum *mahr* hat die Frau Anrecht auf eine Aussteuer (Kleider), *kiswa* genannt. Deren Wert und Umfang wird bei den Heiratsverhandlungen festgelegt. Nach Mundy (1995:132f) ist die Aussteuer legaler Besitz des Bräutigams und muss von der Frau zurückgelassen werden, sollte sie zu ihrer Familie zurückkehren. Traditionellerweise wird die Aussteuer von den Frauen der Familie des Bräutigams vorbereitet und vor der Hochzeit ins Haus der Braut geschickt, wo die Braut und ihre Familie die Kleidungsstücke inspizieren können. Heute wird

---

kann der durchschnittliche *mahr* allerdings beträchtlich tiefer sein und in sehr reichen Familien um einiges höher. 100'000 YR entsprechen in etwa 830 US$ (1 US$ = ca. 120 YR nach dem Wechselkurs des (legalen) Parallelmarktes im Frühling 1995). Als Vergleich dazu: Ein durchschnittlicher Monatslohn eines Lehrers/einer Lehrerin oder eines einfachen Angestellten im öffentlichen Dienst beträgt ca. 7500-8000 YR/Mt. (ca. 65 US$). Allein der *mahr* entspricht zur Zeit also mehr als einem durchschnittlichen Jahresgehalt!

Eine Aufstellung der *muhūr* (pl. von *mahr*) meiner InformantInnen, Angaben zum jeweiligen Gegenwert in US Dollar und eine Auflistung der gesamten Heiratskosten von Leila (Hg 3), Ilham (Hg 5), und Ali und Fatima befinden sich im Anhang III.

105 Laila (HG 3) z.B. brachte ihren gesamten *mahr* (150'000 YR) auf die Bank, um damit das Hochzeitsfest zu bezahlen. Sie musste allerdings nicht auf den Goldschmuck verzichten, den schenkte ihr Ahmed 'unabhängig' vom *mahr*. Auch Munira (Hg 7) hat einen Teil ihres *mahr* für das Fest bei der Eheschliessung ausgegeben. Saida (Hg 6) hat mit einem Anteil des *mahr* Kleider gekauft.

106 Ein Privileg, das sich Frauen aus ärmeren Familien sicherlich kaum leisten können. Für diese ist der *mahr* oft das einzige Kapital und dient in einer Notlage auch dem Unterhalt der Familie: Muss ein Arztbesuch oder Krankenhausaufenthalt finanziert werden, sind es darum oft die Frauen, die Teile ihres Goldes verkaufen, um die erforderliche Geldsumme aufzubringen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000106

oft nur das Geld übergeben und die Aussteuer wird von der Braut und ihrer Mutter selber zusammengestellt. Im Falle einer Trennung werden die Kleider kaum mehr zurückgegeben. Von der Brautfamilie wird erwartet, dass auch sie ihrer Tochter eine, wenn auch weniger umfangreiche, Aussteuer überreichen, die zum Teil aus dem *šarṭ* finanziert wird.

In der Hochzeitsnacht erhält die Braut vom Bräutigam zudem ein Geldgeschenk (*ṣabāḥīya* oder *fatāša*). Dieses wird je nach Interpretation als Geschenk für das Aufdecken des Schleiers oder für die körperliche Vereinigung verstanden. In wohlhabenden, tribalen Familien auf dem Lande können dies beträchtliche Summen sein[107], in städtischen Familien wird die Praxis diskreter gehandhabt. Anstelle von Geld wird oft ein Geschenk im gleichen Gegenwert überreicht; darin drückt sich das Unbehagen modernisierter Städter aus, die Hochzeitsnacht mit Geld zu entgelten. Laila (Hg 3) erzählt, dass ihrem Vater die Bezahlung einer *ṣabāḥīya* missfallen habe, da dies den Anschein erwecke, als ob sich die Braut verkaufen würde. Lailas Brüder haben ihren Frauen deshalb keine *ṣabāḥīya* bezahlt. Hingegen hat Lailas Schwester, die mit ihrem *ibn al-'amm* verheiratet ist, von ihrem Cousin und Ehemann in der Hochzeitsnacht eine *ṣabāḥīya* von 5000 YR erhalten, worauf der Vater von der Schwester verlangte, das Geld zurückzugeben. Offenbar bestehen innerhalb von Familie und Verwandtschaft unterschiedliche Auffassungen über den Charakter von Geldgeschenken: Der Cousin aus dem Dorf ging davon aus, dass seine Braut Anrecht auf dieses Geldgeschenk hat, währenddem die Braut bzw. ihr Vater, der Städter, es als Beleidigung und Entwertung auffasste. Dies ist ein treffendes Beispiel dafür, wie sich Stadt-Land Differenzen innerhalb von Verwandtschaft und Familie manifestieren können.

Zusätzlich zu den Verlobungsgeschenken (Schmuck, eine Uhr, ein Kleid u.a.) darf die Braut (wie auch der Bräutigam) schliesslich auf Hochzeitsgeschenke von Verwandten, Nachbarn und Freundinnen hoffen: Geld oder andere Geschenke wie Kleider, Schmuck, Parfums oder auch ein Geschenk für den Haushalt[108]. Diese Gaben sind Teil eines langfristigen Tauschsystemes innerhalb der offiziellen Verwandtschaft und des unmittelbaren sozialen Netzes. Jeder Geldbetrag, jedes Geschenk wird fein säuberlich notiert, damit der Spenderin bei einer anderen Gelegenheit ein gleichwertiges Geschenk erwidert werden kann.
Auf dem Lande und teilweise auch in städtischen Familien mit starken Bindungen an ihr Herkunftsdorf werden an der Hochzeit Geldgaben (*rifd*) an die Braut oder den Bräutigam in einem zeremoniellen Akt übergeben. Dabei wird der Betrag und der/die SpenderIn laut aufgerufen, oft auch über ein Mikrophon. Die ganze Zeremonie wird auf Band aufgenommen

---

107 Eine junge Frau (20 J.), sie ist die dritte von vier Ehefrauen eines reichen *qabīlī,* erzählte mir, dass sie eine *ṣabāḥīya* von 50'000 YR erhalten habe. Davon habe sie sich Goldschmuck gekauft.

108 Ilham (Hg 4) hat z.B. von Asma (Hg 8), eine Freundin ihrer Schwester, eine Moulinex Küchenmaschine zur Hochzeit erhalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000107

oder von jemandem protokolliert, damit der Spender und der Wert der Gabe nicht vergessen gehen (vgl. dazu Chelhod 1973 und Mermier 1989). Mermier (1989) sieht die Praxis des *rifd*-Rituals als ein wichtiges kulturelles Element tribaler Identität und erachtet die 'Nicht-Praxis' dieser Zeremonie dementsprechend als ein Hinweis auf modernisierte urbane Lebensformen. Hochzeitsgeschenke, sei es Geld oder eine Moulinex Küchenmaschine, könnten insofern als modernisierte Form der traditionellen tribalen Praxis der *rifd*-Zeremonie interpretiert werden.

(2) Gaben an den Brautvater und andere Familienmitglieder:
šarṭ, ḥaqq al-ḥāl, ḥaqq al-'umm

Der *šarṭ* wird von der Bräutigamseite an den Vater der Braut bezahlt. Das Verhältnis von *mahr* zu *šarṭ* variert je nach Region und Familie, beträgt im Durchschnitt aber etwa 1:2[109]. Einen hohen *šarṭ* zu verlangen, gilt in gewissen, v.a. tribalen Familien auf dem Lande als Statussymbol. Entgegen dem Vorurteil, dass sich Väter so an der Verheiratung ihrer Töchter bereichern, betonen viele städtische Familien, dass ein Vater mit dem *šarṭ* das Hochzeitsfest seiner Tochter finanziere und oft noch eine stattliche Summe dazulege, um ihr zusätzliches Gold oder andere Geschenke zu kaufen und ihren *mahr* aufzubessern. Ein gut bemittelter Vater wird den *šarṭ* also kaum für sich gebrauchen, sondern in die Tochter investieren und damit demonstrieren, dass er das Geld nicht wirklich benötigt und seine Tochter nicht etwa verkauft[110]. Umgekehrt verlangen andere Familien nur einen geringen (dem *mahr* gleichwertigen oder kleineren) oder auch keinen *šarṭ*. Dies mit der Begründung, dass der Bräutigam entlastet und das Geld besser in ein Haus und zum zukünftigen Wohle der Tochter investiert werden solle. Väter (bzw. Brüder), die wenig oder keinen *šarṭ* verlangen, halten der Tochter indirekt einen höheren Anteil *mahr* zu. Allerdings werden dabei auch gewisse finanzielle Verpflichtungen, die gewöhnlich vom Vater mit dem *šarṭ* bestritten werden, der Frau abgeben: Die Frauen übernehmen Teile der Kosten für das Hochzeitfest, oder kaufen sich aus ihrem *mahr* Kleider und finanzieren so den Anteil der Brautfamilie an der Aussteuer

109 Der *šarṭ* kann in den ländlichen und tribalen Gebieten des nördlichen Hochlandes aber auch ein Mehrfaches des *mahr* betragen. Als Beispiel dazu einige Angaben aus Amran, einer Kleinstadt nördlich von Sana'a: Nach Stevenson (1985:143f) betrugen die durchschnittlichen 'Brautpreise' Ende der 70er Jahre 50'000-60'000 YR. Diese Summe bezieht sich aber nur auf den *šarṭ*, als *mahr* werde der Braut lediglich ein 'kleines Geldgeschenk', gemeinsam mit anderen Geschenken, überreicht, dessen Wert er nicht benennt. Dorsky (1986:107), die gemeinsam mit Stevenson in Amran forschte, berichtet von 1000-2000 YR, die die Tochter vom Vater als *mahr* 'zugeteilt' bekommt. Das Verhältnis von *mahr* zu *šarṭ* beträgt demzufolge zwischen 1:25 bis 1:60! Frauen in Sana'a ereifern sich deshalb oft über die masslose Arroganz geldgieriger *qabīlī*-Väter auf dem Lande.

110 Dies steht der Logik, die Brautgabe bzw. den *šarṭ* für die Tochter rasch in eine Braut für den Sohne zu konvertieren, entgegen. Diese Strategie wird von ärmeren Familien und in ländlichen Gebieten als Massnahme gegen die massive Teuerung von *mahr* und *šarṭ* verfolgt (Stevenson 1985:143).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000108

mit[111]. Die Leistungen von Seiten des Bräutigams bleiben sich insgesamt gleich, die Verpflichtungen des Vaters bzw. des *walīy* werden jedoch in dem Masse abgebaut wie die Verantwortlichkeit der Braut zunimmt. Diese Tendenz zeigt sich insbesondere dann, wenn nicht der Vater, sondern ein Bruder die Rolle des *walīy* innehat (Leila Hg 3, Munira Hg 7), wie auch in Familien aus der Region Taiz (Ilham Hg 4), die generell tiefere Brautpreise (*mahr* wie *šarṭ*) verlangen und den Brautleuten mehr Mitverantwortung für ihre Heirat übergeben.

Neben dem *šarṭ* wird in Familien mit tribalem Hintergrund dem *ḫāl* (Onkel mütterlicherseits) ein Geldbetrag von einigen Tausend Riyal überreicht *(ḥaqq al-ḫāl)*, womit dieser in der Regel ein Geschenk für die Braut kauft. Am Morgen nach der Hochzeitsnacht stattet der Bräutigam einen Besuch bei der Brautmutter ab und überreicht ihr ebenfalls ein kleines Geldgeschenk *(ḥaqq al-'umm)*. Die Brautmutter wiederum revanchiert sich mit einem Geschenk für den Bräutigam[112]. Je nach Familie kann sich die Liste der Gabenempfänger auch erweitern, was von Asma (Hg 8) mit folgender Äusserung lakonisch kommentiert wird: "Mein *mahr* war 70'000 YR, und dann kamen natürlich *ḥaqq al, ḥaqq, ḥaqq al,* etc. dazu... (*ḥaqq*= Besitz, Anrecht)".

(3) Die Kosten der Hochzeit

Neben den verschiedenen finanziellen Verpflichtungen an die Braut und die Brautfamilie machen vor allem die Ausgaben für das Hochzeitfest einen grossen Teil der Heiratskosten aus. Die Hochzeitsfeste der Männer und Frauen finden getrennt statt und sind zwei eigenständige Anlässe, die je von der Braut- und der Bräutigamseite finanziert werden. Der finanzielle Aufwand ist oft beträchtlich und kann durchaus den Betrag von *mahr* und *šarṭ* übersteigen: Die meisten Frauen wünschen sich ein grosses Hochzeitsfest, das schon aus Platzgründen nicht zu Hause gefeiert werden kann. Für die Dauer des Festes, zwei bis drei Tage, wird ein

111 Beispiele dazu sind Leila (Hg 3), Munira (Hg 7) und Saida (Hg 6), deren Väter bzw. Brüder keinen *šarṭ* verlangten, sowie Ilham (Hg 4), deren Vater sich nur einen geringen *šarṭ* (dem *mahr* gleichwertig) erbat: All diese Frauen haben die Kosten des Hochzeitsfestes zum grössten Teil selber übernommen (Leila, Munira, Ilham) oder die Aussteuer mitfinanziert (Saida). Im Falle von Leila, die einen *mahr* von 150'000 YR (exklusive Gold!) erhielt und damit ihr Hochzeitsfest (mit)finanzierte, kann diese Summe durchaus als Kompensation für den *šarṭ* verstanden werden (vgl. auch Fussnote 105).
In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die Angaben der Frauen zum *šarṭ* und den weiteren finanziellen Verpflichtungen neben dem *mahr* nicht immer ganz präzise sind, da sie manchmal über die genauen Vereinbarungen unter den Männern nicht detailliert Bescheid wissen. Viele Frauen sind zudem darum bemüht, nicht den Eindruck entstehen zu lassen, ihr Vater bereichere sich an ihrer Heirat, und negieren darum, dass ein *šarṭ* bezahlt wurde.

112 Der Besuch am Morgen nach der Hochzeit dient dem Überbringen des Jungfräulichkeitsnachweises der Braut bzw. dem Potenzbeweis des Bräutigames, dem blutbefleckten Laken. Heute wird das Laken manchmal unterschlagen und der Bräutigam überbringt der Brautmutter lediglich die ‚gute Nachricht', dass ‚alles in Ordnung' sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000109

Festsaal in einem Hotel oder ein *qaṣr al-afrāḥ* ('Festschloss') gemietet[113]. Die Braut braucht mehrere Kleider, für jeden Festtag ein Neues, und auch Mutter und Schwestern der Braut müssen für den Anlass neu eingekleidet werden. Essen, Getränke und Gebäck für die Gäste, oft einige Hundert, wird bereitgestellt und Sängerinnen werden engagiert, die zudem mit reichlich *qāt* und Zigaretten zu bedienen sind.

Das weisse Brautkleid wiederum ist vom Bräutigam zu bezahlen. Traditionellerweise wird die Wahl des Kleides der Mutter und den Schwestern des Bräutigams überlassen[114]. Heute darf die Braut ihr Kleid aber oft selber kaufen oder anhand eines Kataloges ihr Traumkleid auswählen wie Leila (Hg 3). Manchmal wird das Brautkleid auch gemietet (Ilham hg 4), oder von der älteren Schwester übernommen (Saida Hg 6). Ungewöhnlich ist, dass der Bräutigam selber das Brautkleid kauft, wie im Falle von Khaled (Hg 9). Zum Brautkleid gehören auch die Ausgaben für den Coiffeur (traditionell die *muzaīna,* oder die šār'a*)*, die Frau, die die Braut vor der Hochzeit schminkt, schmückt und frisiert und ihre Hände, Arme und Beine mit *naqš* verziert[115].

(4) Haus und Haushalt

Mit dem Anspruch vieler junger Paare auf einen eigenen Haushalt kommt für einen Bräutigam ein neuer Kostenfaktor dazu: Ein Haus oder eine Wohnung mit vollständig ausgestattetem Haushalt, insbesondere aber das Schlafzimmer ist für viele junge Frauen eine notwendige Voraussetzung für eine Heirat und oft wichtiger als ein hoher *mahr*. Ilham und Abdou (Hg 4) zum Beispiel haben sich das Schlafzimmer unmittelbar nach der Verlobung, ein Jahr vor der Hochzeit, gekauft. Dahinter stand finanzielles Kalkül, hätte doch dasselbe Schlafzimmer zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit wegen der Teuerung schon doppelt so viel

---

113 *qaṣr al-afrāḥ* sind Festsäle, mit der nötigen Infrastruktur versehen, die exklusiv für Hochzeiten gemietet werden können. In Sana'a sind in den letzten Jahren mehrere solcher Säle, unterschiedlicher Grösse und Preisklasse entstanden, die sich in der (noch) zahlungskräftigen Mittel- und Oberschicht grosser Beliebtheit erfreuen.

114 Dies kann zuweilen auch Konflikte hervorrufen: Eine Frau erzählte, dass sie und ihre Schwester für die Braut ihres Bruders ein Brautkleid in Ägypten gekauft hatten. Eine Woche vor der Hochzeit wurde es zur Braut geschickt, doch diese wies das Kleid zurück, es gefalle ihr nicht, sie wünsche sich ein anderes Kleid. Die Schwestern und die ganze Familie waren über diese Dreistigkeit so empört, dass sie beschlossen, die Verlobung aufzulösen und die Hochzeit platzen zu lassen. Sie waren sich alle einig darin, dass diese Frau einen schlechten Charakter haben müsse. Die verschmähte Braut durfte die Verlobungsgeschenke und den schon bezahlten Teil des *mahr* behalten; die Kleider der Aussteuer, alle auf ihre Grösse zugeschnitten, wurden jedoch zurückbehalten und für die Schwestern selber abgeändert. In Kürze fanden sie auch eine neue Braut für den Bruder, eine Freundin von ihnen, so dass die Hochzeit dennoch, wenn auch mit etwas Verzögerung und einigem finanziellem Verlust, stattfinden konnte. Die andere Braut sitze noch immer zu Hause und warte auf einen Bräutigam, erzählen die Schwestern, mit unverkennbarer Schadenfreude.

115 Hände, Arme, Beine und manchmal auch das Décolleté der Braut werden mit einer schwarzbraunen Flüssigkeit auf der Basis von *ḫuḍāb* (Magnesiumkarbonat) mit Ornamenten bemalt. Frauen schmücken sich ihre Hände mit *naqš* auch für andere festliche Anlässe und Feiertage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000110

gekostet. Die Finanzierung von Wohnung und Haushalt obliegt dem Bräutigam, die Frau kann je nach Ermessen und Möglichkeiten einen Teil dazu beitragen[116]. Ist die Ausstattung des Haushaltes wie Kücheneinrichtung, ein komfortabler Diwan, Fernseher und Video etc. zum Zeitpunkt der Hochzeit noch nicht bereit, wird dies im Laufe der Zeit angeschafft. Die Ausgaben für Wohnung und Haushalt machen einen steigenden Anteil an den Heiratskosten aus und müssen im Zusammenhang mit der vermehrten Mitbestimmung der Brautleute bei ihrer Heirat und neuen Ansprüchen an eine partnerschaftliche Ehe gesehen werden. Hingegen bleibt Nurias Wunsch, mit ihrem zukünftigen Bräutigam Flitterwochen zu verbringen, wohl ein Traum, wie für die meisten jungen Leute; ein Traum, den sich nur eine privilegierte Oberschicht leisten kann.

2. Zur Finanzierung der Heirat

Die zahlreichen finanziellen Verpflichtungen und Kosten, die mit einer Heirat verbunden sind, stellen die Brautleute und ihre Familien vor grosse finanzielle Herausforderungen. Es stellt sich daher die Frage nach den Formen und der Zuständigkeit der Finanzierung einer Heirat. Diese weist wiederum auf die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Söhnen und ihren Familien in Heiratsangelegenheiten hin, eine Abhängigkeit, die insbesondere von jungen Männern der gebildeten Mittelschichten oft schmerzlich erfahren wird.

Steigende Heiratskosten: Allgemeine Teuerung und neue Ansprüche

Tatsache ist, dass heiraten heute für alle sehr teuer ist. Die (nominalen) Kosten für eine Heirat haben eine enorme Steigerung erfahren. Bezeichnend dafür ist die Entwicklung der Brautgaben in den letzten 20 Jahren: Anfang der 70er Jahre betrug der *mahr* und *šarṭ* noch wenige Tausend Riyal (Chelhod 1985; eigene Daten), vom Bruck (1987:398) schätzt die durchschnittlichen Brautgaben in den 80er Jahren in Sana'a auf 20'000-60'000 YR. Zu Beginn dieses Jahrzehnts sind Summen zwischen 100'000-200'000 YR und in gewissen Region (z.B. Marib) bis 300'000 YR keine Seltenheit mehr (vgl. Destremau 1991:263). Aus diesen Angaben wird allerdings nicht ersichtlich, welches die Anteile von *mahr* und *šarṭ* sind. Sie sind zudem nur bedingt aussagekräftig, da sie keine Aussage über schichtspezifisch und regional bedingte Differenzen erlauben. Wird die massive Entwertung des Riyals, insbesondere seit Beginn der 90er Jahre, mitberücksichtigt, so zeigt sich, dass zwar der reale Wert der Heiratskosten beträchtlich gesunken ist, zugleich aber auch die Reallöhne und der allgemeine Lebensstandard, so dass für die grosse Mehrheit der Bevölkerung eine Heirat heute insgesamt dennoch teurer geworden ist (vgl. dazu Anhang III). Die meisten

116 Das Haus und die Wohungseinrichtung sind dementsprechend Eigentum des Mannes, worauf die Frau im Falle einer Scheidung kein Anrecht besitzt. Sie kann lediglich ihren persönlichen Besitz an Gold (*mahr*) und Kleider, sowie allfällige eigene Anschaffungen mitnehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000111

Jemenitinnen und Jemeniten sehen den Hauptgrund für die hohen Heiratskosten deshalb in der allgemeinen Teuerung: Um sich einen anständigen Goldschmuck, Kleider und ein grosses Fest leisten zu können, müssen heute viel grössere Summen (in Riyal) aufgewendet werden, währenddem die Einkommen (in Riyal) stagnieren[117]. Die Höhe der Brautgaben und der übrigen Heiratskosten sind aus dieser Perspektive direkt vom allgemeinen Preisniveau abhängig. Als weitere Ursache für die Preisspirale werden die übertriebenen Forderungen von geldgierigen Vätern genannt, die ihre Töchter dem Meistbietenden 'verkaufen', eine Tendenz, die Frauen wie Männer einmütig als unislamisch und *ḥarām* (verboten) verurteilen. Als beispielhaftes Vorbild dient der Prophet, der seine junge Frau Aisha nur mit einem symbolischen *mahr*, nämlich einem Eisenring, geheiratet hatte. Trotz des löblichen Vorbildes des Propheten würde sich kaum eine Frau mit einem Eisenring als *mahr* begnügen. Im Gegenteil, alle Frauen sind der Ansicht, dass sie ein Anrecht auf einen statusgemässen *mahr* haben und möchten auf ihren Anteil an Gold, Kleidern und Geschenken nicht verzichten. Und wenn manche Frauen erklären, dass sie sich auch mit einem bescheidenen *mahr* zufrieden geben, so bedeutet das nicht, dass die Ansprüche insgesamt gesunken wären: Anstelle eines hohen *mahr* erwartet eine Frau eine komfortabel eingerichtete Wohnung und einen gesicherten Lebensstandard im Rahmen der Kleinfamilie oder wünscht sich gar Flitterwochen. Nicht zuletzt sind deshalb auch die steigenden Ansprüche gebildeter (und weniger gebildeter) Städterinnen für die hohen Heiratskosten mitverantwortlich.

Massnahmen gegen hohe Heiratskosten

Die traditionellen Strategien, um hohe Heiratskosten zu vermeiden, sind nahe Heiraten und die Tauschheirat *(badal)*[118]. Letztere war in ruralen Gebieten sehr verbreitet, ist heute im städtischen Kontext aber kaum mehr relevant, da sie bei allen Beteiligten äusserst unbeliebt ist, stehen doch die beiden Ehen in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Nahe Heiraten, sei es eine FBD Heirat oder eine Heirat mit einem anderen nahen Verwandten väterlicher- oder mütterlicherseits, sind in der Regel sicher günstiger, gerade deshalb aber bei manchen Frauen unbeliebt und haben im Zusammenhang mit *ṭarīq al-bint* Heiraten generell an Bedeutung verloren. Zudem können sich auch nahe Heiraten der allgemeinen Entwicklung (Teuerung und neue Ansprüche an eine Heirat) nicht entziehen.

---

117 Als Beispiel hierzu die Entwicklung des Goldpreises: Das Gramm Gold kostete 1985 etwa 200YR; 1990 500 YR; vor dem Bürgerkrieg (Frühling 1994) 900 YR; nach dem Bürgerkrieg (Sommer 1994) 1200 YR und Anfang 1995 1300 YR (Angaben ohne Gewähr, persönliche Kommunikation mit einem Goldhändler). Für einen gleichwertigen Goldschmuck muss heute also mehr als der 6-fache Betrag in Riyal bezahlt werden als noch vor 10 Jahren.

118 Bei dieser Heiratsform tauschen zwei Männer Schwestern (oder Töchter). In den Heiratsverträgen werden zwei gleichwertige *mahr* benannt, so dass sich die Auszahlung erübrigt. Wird kein *mahr* benannt, ist die Ehe nicht rechtsgültig. Im Falle einer Rückkehr oder Verstossung der einen Ehefrau, wäre ihr Bruder (bzw. Vater) gezwungen, den *mahr* für seine Frau auszuzahlen oder diese ebenfalls zu verstossen.

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zweigbibl. Ho I Vorderer Orient

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000112

Hohe Heiratskosten werden zunehmend als gesamtgesellschaftliches Problem angesehen, das einer übergeordneten, staatlichen Regelung bedarf[119]. 1976 wurde erstmals ein Gesetz zur Limitierung des *mahr* verabschiedet, das in der Praxis aber kaum Auswirkungen zeigte. Anfang der 90er Jahre wurden neue Beschlüsse diesbezüglich gefasst, bis anhin aber ohne umfassende Wirkung[120]. Erfolgreicher sind offenbar lokale Massnahmen. In *Bīr al-'Azab*, einem (historischen) Stadtviertel ausserhalb der Altstadt, wurde die obere Grenze des *mahr* vom Scheich des Viertels *('āqil al-ḥāra)* auf 70'000 YR festgelegt (z.B. die Heirat von Ali und Fatima). Solche Massnahmen, auf dem Konsens der Bewohner beruhend, erlauben Vätern, ohne Gesichtsverlust Brautgaben in vernünftiger Höhe zu verlangen bzw. zu bieten und unterbrechen den Teufelskreis des gegenseitigen Überbietens. Dies setzt allerdings voraus, dass innerhalb des Viertels geheiratet wird, zudem unterliegt der Aufwand für Hochzeitsfeste und Geschenke weiterhin dem Prestigedenken der Familien. Eine subtile Strategie verfolgt die islamische Reformpartei (Islah), die ein Projekt zur 'Erleichterung der Heirat' startete: Mit Hilfe von angesehenen Persönlichkeiten der islamischen Geistlichkeit wird bei den Brautvätern für junge Männer ein günstiger *mahr* ausgehandelt, dies indem sich die Vermittler auf die religiöse Verantwortung der Väter berufen, eine Argumentation, der sich ein Brautvater nur schwer entziehen kann. Die Islah organisiert und spendiert zudem gemeinschaftliche Hochzeiten, um den jungen Leuten und ihren Familien die Kosten des Hochzeitsfestes ersparen zu können[121]. Staatliche und andere Massnahmen gegen hohe Heiratskosten bleiben insgesamt aber lediglich Versuche, die allenfalls punktuelle Wirkungen zeigen, das Problem aber kaum zu lösen vermögen.

---

119 Die Diskussion um die enormen Kosten einer Heirat wird in der Öffentlichkeit und in den Medien mit viel Polemik geführt. In einem Zeitungsartikel mit der Überschrift "Der Dollar, nicht der Riyal, bestimmt das Mass des *mahr*" äussern sich junge Männer verzweifelt über ihre Zukunftsaussichten. Sie werfen den geldgierigen Vätern von Töchtern Verantwortungslosigkeit vor und beschwören grosse Gefahren für die gesellschaftliche Ordnung herauf: Die hohen Heiratskosten würden die jungen Leuten hindern, zu heiraten und eine Familie zu gründen, so dass Männer und Frauen ihrer religiösen Bestimmung nicht nachkommen könnten. Verzögerte Heiraten hätten schliesslich Ehebruch und den moralischen Zerfall der Gesellschaft zur Folge. Die Mädchen ihrerseits müssten in der 'Blüte ihrer Jahre' zu Hause sitzen, würden alt werden und schliesslich keinen Ehemann mehr finden (*As-šūra,* 2.4.1995).

120 Fatima Hodeidi "Die Teuerung der *muhūr*" (*maġālat-al-muhūr*), in *As-Saḥwa* (Dez. 1994)

121 Pers. Kommunikation von R. Detalle, vgl. dazu auch Artikel von Fatima Hodeidi in *As-Saḥwa* (Dez. 1994). Die Projekte der Islah Partei im sozialen Bereich werden von der Wohltätigkeitsorganisation der Islah (*ǧam'īya al-ḫaīrīya*) geplant und organisiert. Dabei darf die politische Dimension dieser Aktivitäten nicht unterschätzt werden. Das soziale Engagement für die Minderbemittelten wird mit dem drohenden Zerfall der moralischen Ordnung in der Gesellschaft begründet und zielt letztlich auf eine schleichende Islamisierung 'von unten' ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000113

Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Söhnen und ihren Familien: Wer zahlt, bestimmt.

Diese Situation wird von jungen, ambitionierten Männern der Mittelschicht, die sich durch Bildung einen sozialen Aufstieg erhoffen, besonders schmerzlich erfahren: Sie sind mit immer neuen Ansprüchen konfrontiert, die Möglichkeiten der Realisierung schwinden jedoch mit jeder 'Preisrunde', reicht doch ein Monatsgehalt als öffentlicher Angestellter oder Lehrer kaum für den Lebensunterhalt und vielleicht wird schliesslich ein älterer, dafür wohlhabender Mann vom Brautvater bevorzugt. Die jungen Männer sehen sich deshalb, kaum eigenständig geworden, bei der Heirat einmal mehr auf ihre Familien angewiesen. Dies wirkt sich erwartungsgemäss auf den Handlungsspielraum bei der Wahl und Planung einer Heirat aus: Mancher junge Mann beugt sich dem Heiratswunsch seiner Familie, da er keine Möglichkeit sieht, ohne deren finanzielle Hilfe zu heiraten[122]. Umgekehrt sind immer öfters auch Familien mit den hohen Heiratskosten für ihre Söhne überfordert, so dass sich eine gemeinschaftliche Finanzierung als adäquate Lösung aufdrängt. Da das Heiratsalter gebildeter junger Männer im Vergleich zu früher gestiegen ist [123] und sie zudem über eigene - wenn auch begrenzte - Erwerbsmöglichkeiten unabhängig von ihren Familien verfügen, wird die finanzielle Mitverantwortung eines Bräutigams für seine Heirat vermehrt auch als eine Selbstverständlichkeit erachtet, was ihnen wiederum auch mehr Mitbestimmung bei der Wahl ihrer Heirat erlaubt.

Finanzierungsformen

Manche Männer schliesslich können nicht auf die finanzielle Unterstützung der Familie zählen, sei es, dass sie keine nahe Familie mehr haben (Abdou Hg 5), sei es, dass die Familie nicht anwesend ist (Samir Hg 8), oder dass sie eine Heirat gegen den Willen der Familie planen und deshalb auf deren Unterstützung verzichten müssen (Khaled Hg 9). War in den 70er und 80er Jahren die Arbeitsmigration nach Saudi Arabien und in die Golfstaaten eine lukrative Einkommensquelle, so ist diese seit der erzwungenen Rückkehr der jemenitischen Gastarbeiter während der Golfkrise 1990/1 fast vollständig versiegt. Neben einem (oder mehreren) regulären Einkommen ist zum Beispiel der Verkauf eines Stück Landes aus einem Erbteil eine mögliche Formen der Kapitalbeschaffung (Abdou Hg 4). Khaled (Hg 9) hat auf seinen Zeitungskiosk einen Kredit aufgenommen. Oft wird auch Geld bei Verwandten und Freunden geborgt, oder es wird Geld aus einer *ǧam'īya* bezogen, einer 'informellen Sparkasse', die von einer Gruppe von Leuten organisiert wird: Jedes Mitglied zahlt monatlich

---

122 Ahmeds Heirat mit Leila (Hg 3) hingegen ist ein Beispiel dafür, dass die finanzielle Abhängigkeit eines Mannes von seiner Familie einer eigenständigen Heiratswahl nicht zwingend entgegensteht: Er widersetzte sich dem anfänglichen Heiratswunsch des Vaters (mit der bint al-ḫāla), konnte für die Finanzierung seiner Heirat mit Leila aber dennoch auf seine Familie zählen.

123 15-20 Jahre (Chelhod 1970:60) gegenüber 20-30 Jahre (eigene Schätzungen). Diese Angaben beziehen sich auf die erste Heirat eines Mannes. Zur Differenz des Heiratsalters zwischen Männern und Frauen, vgl. *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/2* (1994:56).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000114

einen vereinbarten Betrag ein und kann sich einmal im Jahr oder öfter, je nach Abmachung und Anzahl der Mitglieder, die gesparte Summe auszahlen lassen[124]. Kann ein junger Mann nicht auf die Unterstützung seiner Familie zählen, erfordert die Kapitalbeschaffung oft langjähriges Sparen, was sich auf die zeitliche Planung der Heirat auswirkt: Manche Paare bleiben jahrelang verlobt, oder sind gar schon für längere Zeit 'vertragsmässig' verheiratet (*'aqd)*, bevor alle finanziellen Bedingungen erfüllt sind, Wohnung und Haushalt bereitstehen und die Hochzeit stattfinden kann. Demgegenüber wird bei einer zwischen Vätern ausgehandelten und von den Familien finanzierten Heirat generell sehr bald nach der Verlobung Hochzeit gefeiert[125].

3. Tendenzen und Entwicklungen im urbanen Kontext

Für gebildete und insbesondere erwerbstätige Frauen der städtischen Mittelschicht ist der *mahr* lediglich eine von mehreren Einkommensquellen. Der *mahr* ist zwar für alle Frauen nach wie vor eine bedeutende Summe, hat aber als Zugang zu Vermögen und Besitz keine ausserordentliche Bedeutung. Die materiellen Ansprüche, die mit einer Heirat verbunden sind, verlagern sich zunehmend darauf, einen Haushalt zu gründen und eine Familie unterhalten zu können. Der relative Bedeutungsverlust des *mahr* lässt sich an verschiedenen Tendenzen und Entwicklungen der finanziellen Aspekte einer Heirat illustrieren:
In der Verwendung des *mahr* scheint eine gewisse Flexibilisierung stattzufinden: Ist die Konvertierung des *mahr* in Gold nach wie vor die Regel, beginnen manche Frauen Teile ihres *mahr* in die eigene Hochzeit zu investieren, um den Vater und die Familie zu entlasten. Die finanzielle Mitverantwortung der Frauen geht oft mit dem Verzicht des *walīy* auf einen (hohen) *šarṭ* einher. Dies bedeutet, dass der *walīy* der Frau nicht nur finanzielle Rechte, sondern auch Verpflichtungen abgibt. Diese Tendenz zeigt sich ausschliesslich bei Frauen, die nach *ṭarīq al-bint* heiraten und ist insofern ein Hinweis dafür, dass Frauen mehr Mitsprache bei der Heirat

124 Eine *ǧam'īya* wird von Freunden oder Arbeitskollegen, innerhalb von Verwandtschaft und Familie oder im Quartier gegründet und ist insbesondere unter Frauen eine weit verbreitete Institution. Je nach Kapitalstärke der *ǧam'īya* - Mitglieder werden unterschiedlich hohe Beiträge einbezahlt. Nichterwerbstätige Frauen formieren sich zum Beispiel innerhalb der Nachbarschaft und zahlen monatlich vielleicht einige hundert Riyal ein, um sich dann einmal im Jahr etwas leisten zu können, ein Schmuckstück oder ein schönes Kleid. Erwerbstätige Frauen haben höhere Einlagen. Aziza, Lehrerin und Magisterstudentin, hat zur Zeit zwei Arbeitsstellen und zahlt in eine *ǧam'īya* von Freundinnen monatlich 5000 YR ein, was ihr jährlich ein stattliches Kapital einbringt. Einige Familien gründen eine *ǧam'īya* innerhalb der Verwandtschaft, um für die Heirat von Familienmitgliedern, dringende Anschaffungen, oder im Falle von Krankheit und Unfall einen Fonds zur Verfügung zu haben, aus dem auch Geld geliehen oder auf Vorschuss bezogen werden kann.

125 Die zeitliche Planung einer Heirat (Zeitspanne von Anbeginn der Heiratsanbahnung bis zur Hochzeit) kann durch eine Reihe weiterer Faktoren beeinflusst sein (z.B. Ausbildung) und erlangt für das gegenseitige Kennenlernen der Brautleute eine zentrale Bedeutung. Vgl. dazu Kapitel VI. 2. 'Individuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000115

mit finanziellem Engagement entgelten. Die finanzielle Mitverantwortung für die Hochzeit bedeutet allerdings kaum je den Verzicht einer Frau auf ihren Anteil an Gold.

Neben dem *mahr* machen Hochzeitsgeschenke, sei es zusätzliches Gold, Geld oder Geschenke an den neuen Haushalt, einen wichtigen Anteil der Brautgaben aus. Die Höhe des *mahr* ist für viele Frauen deshalb oft weniger wichtig als andere materielle und nicht-materielle Ansprüche an eine Heirat. Dazu gehören etwa eine grosse Hochzeit und Flitterwochen oder eine partnerschaftliche Ehe mit einem Partner, der ein Haus einrichten und den gewohnten Lebensstandard bieten kann. Dementsprechend machen die Ausgaben für das Hochzeitsfest sowie das Haus und den Haushalt einen zunehmend grösseren Anteil der Heiratskosten aus[126]. Ein symbolischer *mahr* andernorts in modernisierten städtischen Eliten ein Statussymbol, ist in Sana'a jedoch nicht üblich. Alle Frauen erachten einen statusgemässen *mahr* als unveräusserliches Recht[127].

Auch wenn der Anspruch einer Frau auf einen statusgemässen *mahr* insgesamt nicht in Frage gestellt wird, zeigen modernisierte Städter zunehmend ein Unbehagen, soziale Beziehungen mit Geld zu bekräftigen. Gewisse Gaben, wie zum Beispiel die *ṣabāḥīya*, werden nicht mehr als Geldbetrag, sondern als Geschenk oder gar nicht überreicht, um nicht den Eindruck zu erwekken, dass eine Braut verkauft bzw. gekauft werde. Das Bemühen, die finanziellen Angelegenheiten bei einer Heirat diskreter zu handhaben, lässt sich auch am Charakter und Inhalt der Vereinbarungen zwischen den Familien erkennen. Wird bei traditionellen Heiratsverhandlungen zwischen zwei Familien nichts dem Zufall überlassen und jede Geldgabe und der Wert jedes einzelnen Geschenkes diskutiert und genau festgelegt (z.B. Ali und Fatima, vgl. auch Chelhod 1985:237), so werden die finanziellen Angelegenheiten heute in manchen ‚aufgeschlossenen' Familien nicht mehr im Detail erörtert: Oft begnügt sich der *walīy*, nur den *mahr* oder den *šarṭ* auszuhandeln und überlässt den Umfang und Wert der weiteren Ausgaben dem Ermessen des Bräutigams (z.B. Ahmed Hg 3 und Abdou Hg 4)[128]. Dass diese Art der Vereinbarung nicht unbedingt geringere Heiratskosten zur Folge hat, ist nicht erstaunlich, hat doch ein Bräutigam aus Prestigegründen den statusgemässen (hohen)

---

126 Moors (1994:328) weist daraufhin, dass damit auch die Rolle des Ehemannes als Alleinunterhalter der Familie gegenüber seiner Funktion als 'Zahler' des *mahr* aufgewertet wird.

127 Moors (1994:317, 328) berichtet, dass in der modernisierten Elite in Nablus der *mahr* von vielen erwerbstätigen Frauen als Relikt der Vergangenheit und einer modernen Frau unwürdig erachtet wird und deshalb oft nur ein symbolischer *mahr* bezahlt wird. Die Brautgabe wird durch Geschenke ersetzt. Moors weist richtigerweise daraufhin, dass auf die Geschenke, im Unterschied zum *mahr*, der ein legales Recht darstellt, kein Anrecht besteht. Der Aufwand für Brautgeschenke liegt somit im Ermessen des Bräutigams, was letzlich ein Verlust über die Kontrolle des *mahr* bedeutet.

128 Eine diskrete, informelle Verhandlungsweise ist auch für Heiraten innerhalb der Familie charakteristisch, wo idealerweise nicht der ökonomische Aspekt der Heirat, sondern gemeinsame Interessen, Nähe und Vertrautheit im Vordergrund zu stehen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000116

Ansprüchen seiner Braut und deren Familie gerade auch auf der Basis der Freiwilligkeit Genüge zu leisten[129].

Neue Ansprüche an eine Heirat und die allgemeine Teuerung der Lebenskosten haben hohe Heiratskosten zur Folge. Ein Bräutigam, der eigene Erwerbsmöglichkeiten besitzt, wird von seiner Familie zunehmend in die Finanzierung seiner Heirat eingebunden. Manchmal muss er diese gar ohne Unterstützung der Familie bewältigen, was ihm dementsprechend mehr Mitspracherecht bei der Wahl seiner Heirat erlaubt. Zugleich bewirkt jedoch die enorme Kostensteigerung bei gleichbleibenden oder auch steigenden Ansprüchen, dass junge Männer immer weniger Möglichkeiten sehen, eine Heirat zu realisieren und wiederum auf ihre Familien angewiesen sind; eine Situation, die gerade unter ambitionierten Männern der gebildeten Mittelschicht besonders schmerzlich erfahren wird und grosse Frustration in der jungen männlichen Bevölkerung hervorruft.

129 Leila hat von Ahmed (Hg 3), der aus einer reichen Familie kommt, insgesamt ein Mehrfaches dessen erhalten, was ihr Bruder forderte (nämlich 'nur' den *mahr* 150'000 YR). Ob Ahmed, ein *qabīlī* bzw. *'arabi*, damit auch die faktisch hypogame Heirat mit Laila, einer *šarīfa*, kompensierte, und dabei, in Bourdieus Terminologie, ökonomisches gegen symbolisches Kapital getauscht wurde, bleibt eine Spekulation meinerseits.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000117

VI. Aspekte der Partnerwahl gebildeter Frauen

Die Heiratsgeschichten (Kapitel IV) haben verschiedene Wege der Heiratsanbahnung aufgezeigt, die Frauen je unterschiedliche Möglichkeiten der Mitbestimmung erlauben. Im Kapitel V habe ich die materiellen Bedingungen einer Heirat dargelegt und darauf hingewiesen, dass im modernisierten, urbanen Kontext der *mahr* insgesamt eine soziale Entwertung zugunsten von anderen materiellen und nicht-materiellen Ansprüchen an eine partnerschaftliche Ehe erfährt. Im letzten Kapitel diskutiere ich nun einige Aspekte der Partnerwahl, die im Zusammenhang mit gebildeten Frauen von besonderem Interesse sind. Von Bedeutung scheinen mir dabei (1) die Kriterien der Partnerwahl, (2) die Frage von vorehelicher Bekanntschaft zwischen Männern und Frauen als Voraussetzung für eine indivdiuelle Partnerwahl in einer Gesellschaft, die nach den Normen der Geschlechtersegregation organisiert ist und (3) das Dilemma gebildeter Frauen, deren Heiratschancen mit zunehmendem Alter und Bildung sinken. Diese Themen sind in den Heiratsgeschichten schon zur Sprache gekommen, einige davon ausführlicher, andere nur beiläufig. Sie sollen nun nochmals aufgegriffen und näher ausgeführt werden, dabei möchte ich auch Erfahrungen und Stimmen von unverheirateten Frauen miteinbeziehen.

1. Kriterien der Partnerwahl

Frauen können ihre Zustimmung zu einer Heirat geben oder einen Heiratsantrag ablehnen: Sie prüfen das 'Angebot', beurteilen den potentiellen Bräutigam und fällen schliesslich eine Entscheidung. Bei einer *ṭarīq al-bint* Heirat tun sie dies aufgrund ihrer eigenen Eindrücke und Beurteilungen. Geht es um eine Heirat nach *ṭarīq al-'usra,* entscheiden sie sich aufgrund der Informationen ihres Vaters und ihrer Familie. Welches sind nun aber die relevanten Kriterien bei der Partnerwahl, und welche Bedingungen stellen gebildete Frauen (wie auch deren Familien) an eine Heirat? In diesem Kapitel sollen Präferenzen und Ideale gebildeter Frauen bei der Partner- und Heiratswahl aufgezeigt und der Kreis möglicher Heiratspartner beschrieben werden.

'Zuerst die Person, dann die Familie'

"Zwei Dinge sind wichtig", erklärt Aziza (26), "die Person und die Familie; zuerst die Person, dann die Familie." Die Beurteilung eines potentiellen Bräutigams beruht zum einen auf den individuellen Qualitäten seiner Person, zum anderen auf der kollektiven Zugehörigkeit zu seiner Familie. Das grundsätzliche Prinzip ist dabei die Ebenbürtigkeit zwischen den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000118

Ehepartnern, das Frauen verbietet 'unter ihrem Stand' zu heiraten[130]. Während für einen Vater Status und Reputation der Familie in der Regel zentrale Kriterien sind, die zu beurteilen zudem in seiner Kompetenz liegt (vgl. Ilham Hg 4), legen die Frauen selber mehr Gewicht auf die persönlichen Qualitäten eines Mannes. Leila (Hg 3) ist gar der Ansicht, dass die Beurteilung der Familie irrelevant ist. Sie meint dazu: "Vielleicht ist der Vater gut und die Mutter gut, die ganze Familie gut, aber der Sohn ist schlecht. Die Familie ist keine Garantie." Da nun jede Heiratsentscheidung der Zusage von Tochter *und* Vater bedarf, sind bei der Entscheidung letztlich individuelle und kollektive Attribute eines Bewerbers gleichermassen von Bedeutung.

1.1. Persönliche Qualitäten des Bräutigams und Heiratsbedingungen

Gebildet muss er sein, ...

Ein hoher Bildungsstand des Mannes ist für alle Frauen absolute Priorität bei der Partnerwahl: Ein Mann soll mindestens einen gleichen, lieber aber einen höheren Bildungsstand als die Frau haben. Bildungsmässig 'nach unten' zu heiraten ist für eine gebildete Frau unakzeptabel, darin stimmen auch Väter und Mütter überein[131]. Ansprüche an das Bildungskapital sind insofern eine Statusfrage. Bildungsanforderungen stehen aber auch im Zusammenhang mit dem Anspruch auf materielle Sicherheiten. Bildung ist eine Voraussetzung, um eine gute Arbeit zu haben, ein Haus und eine Familie unterhalten zu können. Die meisten Frauen messen Reichtum und Geld keinen eigentlichen Wert zu, erwarten aber einen dem vorehelichen vergleichbaren Lebensstandard nach einer Heirat und gewisse materielle Sicherheiten, um 'in Ruhe' leben zu können. Bildung beinhaltet schliesslich die Vorstellung eines modernen städtischen Lebensstils. Ein Mann soll kultiviert *(muṯaqqaf)* und fortschrittlich *(mutaṭawwar)* und nicht etwa rückständig *(mutaḫallif)* oder 'von gestern' *(min ḥaqq al-zamān)* sein[132].

...aber verwandt?

In der Regel ziehen Frauen eine Heirat ausserhalb der Familie vor. Eheprobleme könnten zu Konflikten in der Familie führen, argumentieren einige. Andere meinen, es sei besser, neues Blut in die Familie zu bringen und die Familie zu 'vergrössern', und eine Frau ist der Ansicht,

---

130 Das weibliche Hypogamieverbot lässt sich aus den Prinzipien der Patrilinearität und der agnatischen Ehrkonzeption herleiten und findet in der Vorschrift der *kafā'a* auch eine rechtliche Legitimation (vgl. *Generelle Heiratsprinzipien* in Kapitel II. 2.2. 'Status und Hierarchie')

131 Auf das Dilemma, das sich logischerweise für Frauen mit Universitätsbildung ergibt, komme ich im Kapitel: 'Das Dilemma gebildeter Frauen' zu sprechen.

132 Sumaja (Hg 1) analysierte jedoch sehr scharfsinnig, dass Bildung und städtischer Lebenstil manchmal eben nur vermeintlich einhergehen und dass der Stadt-Land Unterschied nicht in jedem Fall durch einen gemeinsamen Bildungshintergrund ausgeglichen werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000119

dass eine nahe Heirat in der Familie 'zu billig' und zu gewöhnlich sei, da sich die Familie des Bräutigams nur wenig um die Braut bemühen würde, wenn sie eine Verwandte ist. Nahe Heiraten werden aber nicht grundsätzlich abgelehnt. Die meisten Frauen argumentieren pragmatisch: Sie betrachten eine nahe Heirat in der Familie als eine Möglichkeit unter anderen, die den Vorteil haben kann, dass eine gewisse Vertrautheit zwischen den Familien herrscht (vgl. Sumaja Hg 1). Allerdings, so ihr Argument, gebe es in ihrer Familie eben keinen 'passenden Bräutigam'. Viele Frauen berichten von Heiratsanträgen ihrer Cousins, nähere oder entferntere, väterlicher- oder mütterlicherseits, die sie abweisen, weil die Bewerber den Anforderungen nicht genügen. Offenbar sind verwandtschaftliche Bande nur bedingt relevant: Das 'Heiratsvorrecht' eines Mannes auf eine nahe Verwandte ist hinfällig, kann ein Mann deren Ansprüche an den Bildungsstand nicht erfüllen. Dass diese Haltung von seiten der verwandten Männer nicht immer akzeptiert werden will, zeigt die Erzählung von Fathia, der Schwester von Ilham (Hg 4): "Seit Jahren bedrängt mich mein *ibn al-'amm,* es ist sehr dramatisch. Er besucht mich im Büro und an der Universität und sagt mir, dass er mich liebe und nur mich heiraten wolle. Sollte ich aber einen anderen Mann heiraten, so droht er mir, werde er mich und den Bräutigam umbringen. Ich kann meinen Cousin aber nicht heiraten, er hat nicht einmal die Schule abgeschlossen." Der *ibn al-'amm* geht offenbar davon aus, dass er ein Recht hat, seine Cousine zu heiraten, da er ihr genealogisch nahe steht. Fathia jedoch erachtet den Bildungsunterschied als ein Hindernis, das durch die verwandtschaftliche Nähe nicht zu kompensieren ist[133].

Charakter und Persönlichkeit

Neben der Bildung werden vor allem Charakter und Persönlichkeit eines Mannes als wichtige Kriterien genannt. Ein Mann muss angesehen, ehrbar und gut sein (*muḥtaram, ṭayyib),* einen guten Charakter *('aḫlāq'ālīya)* und eine starke Persönlichkeit (*šaḫṣīya qawwīya)* haben. Von grosser Bedeutung für alle Frauen ist zudem, dass ein Mann fromm und aufrichtig ist, betet und nicht trinkt, eine Bedingung, von der Ilham (Hg 4) ihre Zustimmung zur Heirat mit Abdou abhängig gemacht hatte: Hält sich ein Mann nämlich an die religiösen Gebote, ist das ein Zeichen seiner moralischen Integrität und er wird, so die Überlegung vieler Frauen, auch ein gutes Benehmen (*sulūk)* zeigen und seine Ehefrau gut behandeln.

---

133 Im Rahmen der *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/2* (1994:58f) wurden auch Erhebungen bezüglich der Häufigkeit von Verwandtenheiraten gemacht. Dabei zeigte sich, dass etwa ein Drittel der befragten Frauen mit einem Cousin ersten Grades verheiratet ist (22.4% väterlicherseits und 8.6% mütterlicherseits) und ca. 5% mit anderen Verwandten. Heiraten unter Verwandten sind dabei häufiger auf dem Lande (32%) als in der Stadt (25%) wie auch Frauen, deren Bildungstand über das Primarschulniveau hinausgeht, weniger innerhalb der Familie heiraten als ungebildete bzw. wenig gebildete Frauen (35% gegenüber 24%). Es ist deshalb zu vermuten, dass die tendenziell ablehnende Haltung meiner Informantinnen in Bezug auf eine Heirat innerhalb der Familie im Zusammenhang mit dem städtischen Hintergrund und ihrem überdurchschnittlichen Bildungsniveau steht (vgl. dazu Schlussfolgerungen (1) Bildung vor Verwandtschaft).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000120

Partnerschaft und Liebe

Fast alle Frauen äussern die Hoffnung auf eine partnerschaftliche Beziehung in der Ehe, die auf gegenseitigem Verständnis *(tafāhum)* und auf Achtung und Respekt der Ehepartner voreinander beruht, und erachten dies oft wichtiger als Liebe. Die Frage der Liebe ist für die meisten Frauen ein kontroverses Thema, und oft werden die Erfolgschancen einer Liebesheirat gegenüber einer traditionellen Heirat (d.h. nach *ṭarīq al-'usra*) mit viel Skepsis diskutiert. Liebe wird von vielen Frauen als unsichere Basis für eine Heirat angesehen, denn Liebe sei leichtlebig und unberechenbar[134]. Die Mutter von Nabila und Djamila (vgl. Hg 2) belehrt mich energisch, dass Liebe kein Heiratsgrund sein könne, denn die Liebe komme erst nach der Hochzeit. Sie weiss, wovon sie spricht: Sie selber hat ihren Mann in der Hochzeitsnacht zum erstenmal gesehen, und sie liebt ihn heute noch, nach über 30 Jahren. Für andere Frauen wiederum ist eine Heirat aus Liebe zwar keineswegs eine grundsätzliche Bedingung, aber durchaus eine Möglichkeit, der bestmögliche Fall sozusagen. Wenn manche Frauen dennoch die Hoffnung auf eine Heirat aus Liebe hegen, so sprechen sie von 'ehrenhafter Liebe' *(al-ḥubb aš-šarīf)* oder von 'Liebe mit Verstand' *(ḥubb al-'aql)* und nicht etwa von einer *al-ḥubb al-rūmānsī,* einer romantischen Liebe. Liebe wird dabei entsexualisiert, denn die wahre Liebe ist keusch, rational und bleibt unausgesprochen[135]. Der Wunsch nach Liebe muss deshalb im Zusammenhang mit der Aufwertung der Partnerbeziehung für Heirat und Ehe gesehen werden.

Das Bedürfnis nach einer partnerschaftlichen Ehe, sei es auf der Basis von Liebe oder gegenseitigem Verständnis, äussert sich auch im Wunsch nach neolokalen Wohnverhältnissen. Alle Frauen wünschen sich einen eigenen Haushalt mit ihrem Ehemann, was dem Bräutigam eine weitere finanzielle Last für die Heirat aufbürdet (vgl. Kapitel V). Einige Frauen sind allenfalls bereit, anfangs mit der Familie des Mannes zu leben, sollte die Situation es erfordern, möchten dies aber nur als Übergangslösung akzeptieren. Der Trend zum Nuklearhaushalt wird durch die urbanen Wohnverhältnisse, die einen Grossfamilienhaushalt oft allein aus Platzgründen nicht erlauben, begünstigt. In vielen Fällen schliesslich stellt sich die Frage der Haushaltsform auch gar nicht, da die Familien durch die Migration der jungen Generation getrennt werden (vgl. Leila Hg 3, Ilham Hg 4, Asma Hg 8, Khaled Hg 9).

Viele Frauen sind der Ansicht, dass eine partnerschaftliche Beziehung sie zudem vor einer polygynen Ehe bewahren könne, da sich die Mehrehe nur schwer mit einer engen Paarbeziehung

---

134 Rugh (1984:133) beschreibt eine ähnliche Einstellung von Frauen aus der ägyptischen Mittelklasse. Das irrationale Wesen der Liebe, so ihre Interpretation, widerspreche der rationalen Idee der Familie, dem eigentlichen Zweck einer Heirat, die auf Stabilität und Kooperation zu beruhen hat.

135 Zur Diskussion von Liebe und Sexualität im Zusammenhang mit der Heirat ist eine Betrachtung der *mut'a* -Heirat, der temporären Heirat im shiitischen Islam (12er Shia), interessant. Die temporäre Heirat bietet einen legitimen Rahmen für zeitlich befristete sexuelle Beziehungen (*mut'a* bedeutet Vergnügen, Genuss), die nicht auf die Gründung einer Familie ausgerichtet sind. Vgl. dazu Haeri (1989 und 1992).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000121

vereinbaren lässt. Alle Frauen weisen die Möglichkeit, Zweitfrau zu werden oder als Erstfrau den Ehemann mit einer weiteren Ehefrau teilen zu müssen, vehement von sich. Allerdings wird diese konsequente Haltung mit zunehmendem Alter relativiert (vgl. dazu Kapitel VI.3. 'Das Dilemma gebildeter Frauen')[136]. Eine partnerschaftliche Ehe wird schliesslich auch als Schutz vor Unterdrückung und schlechter Behandlung in der Ehe gesehen. Die Frauen sind sich bewusst, dass sie bei der Heirat formal von der Abhängigkeit vom Vater oder Bruder in die Abhängigkeit vom Ehemann wechseln und diesem zu Gehorsam verpflicht sind.

Studium und Arbeit

Dahingehend muss denn auch die Bedingung verstanden werden, von der viele Frauen konkret ihre Zustimmung zu einer Heirat abhängig machen: Die Erlaubnis, studieren und arbeiten zu dürfen. Für die meisten Frauen geht es primär um die Fortführung eines Lebensstils, den Studium und Arbeit eröffnet haben und der eine gewisse soziale und finanzielle Unabhängigkeit ermöglicht. Dabei muss zwischen Studium und erwerbsmässiger Arbeit differenziert werden. Während Bildung für Frauen aus moralischer Sicht kein Problem darstellt, spielt bei der weiblichen Erwerbstätigkeit der ökonomische Aspekt mit. Arbeiten Frauen aus ökonomischer Notwendigkeit, bedeutet das implizit, dass der Ehemann seine Pflicht, die Familie zu unterhalten, nicht zu erfüllen vermag. Die meisten Frauen möchten ihre Erwerbstätigkeit deshalb eher als Privileg verstanden wissen, das die positive Nebenerscheinung eines Verdienstes mit sich bringt[137]. Da die Frau dem Ehemann Gehorsam schuldet, hätte er jedoch das Recht, ihr zu verbieten, das Haus zu verlassen, um zur Arbeit, an die Schule oder Universität zu gehen. Die meisten Frauen verlangen deshalb, dass ihnen das Recht zu arbeiten und zu studieren im Rahmen der Heiratsverhandlungen zugesichert wird. Allerdings handelt es sich dabei oft um eine mündliche Abmachung, die nicht im Heiratsvertrag festgehalten wird. Hält der Mann sein Versprechen nicht und versucht, seine Frau vom Studium oder einer ausserhäuslichen Erwerbstätigkeit abzuhalten, kann dies zu Konflikten führen und ist nicht selten ein Scheidungsgrund (vgl. Sumaja Hg 1 und Saida Hg 6). Wie zentral diese Frage für die Frauen tatsächlich ist, beweist die Studie von Al-Haziazi (1992): Die Erlaubnis des *walīy* bzw. des Ehemannes wurde von den Befragten noch vor dem

---

136 Laut einer Studie, die im Rahmen der *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/2* (1994:58ff) durchgeführt wurde, leben ca. 6% der verheirateten Frauen in einer polygynen Ehe. Dabei zeigen sich kaum Unterschiede zwischen Stadt und Land, hingegen sind polygyne Ehen in den südlichen und östlichen Provinzen seltener als im nördlichen und westlichen Hochland (2.6% gegenüber 6.5%) wie auch gebildete Frauen weniger häufig Nebenfrauen haben als ungebildete Frauen.

137 Diese Haltung wiederum wirft die Frage nach der Rolle der Frau in der Familie auf und ist Teil eines normativen Diskurses über die 'natürliche Bestimmung der islamischen Frau' (vgl. dazu: Al-Haziazi (1992) "Attitudes of Government Employees towards Women's employment in Yemen"; Myntti (1985) "Women, work, population and development in the Yemen Arab Republic").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000122

(generell tiefen) Bildungsstand der Frauen als wichtigstes Hindernis für die weibliche Partizipation im Arbeitsmarkt erachtet.

1.2. Herkunft und sozialer Status der Familie

Die Beurteilung der Familie eines potentiellen Bräutigams orientiert sich an der traditionellen Statuszugehörigkeit, die auf unterschiedlich vornehmer Abstammung (*'aṣl*) beruht (vgl. Kapitel I.1.'Traditionelle Sozialstruktur') und der regionalen Herkunft. Es bestehen gewisse Präferenzen für Heiratsbeziehungen zwischen Familien, die aus der gleichen Region stammen. Am deutlichsten ist dabei die Abgrenzung zwischen den südlichen Landesteilen und dem nördlichen Hochland, da diese regionale Differenzierung auch mit religiösen, politischen und kulturellen Unterschieden einhergeht. Die regionale Herkunft ist jedoch kein explizites Kriterium bei der Partnerwahl und kaum ein Grund, eine Heirat zu verhindern, die von den Brautleuten (im Falle einer Heirat nach *ṭarīq al-bint*) erwünscht ist[138].

Die Bedeutung der reinen Genealogie

Wichtiger als die regionale Herkunft ist die soziale Herkunft einer Familie und die Frage der Abstammung (*'aṣl*). Während für die ältere Generation *'aṣl* nach wie vor ein zentrales Kriterium bei der Partnerwahl ist, messen die meisten Frauen normativ der traditionellen Statusordnung kaum mehr Gültigkeit zu. Sie verweisen auf den Gleichheitsanspruch aller Muslime und das neue politische Umfeld seit der Revolution: Dieses werte Bildung und ökonomisches Potential höher und unabhängig von der Abstammung, Heiratsbeziehungen seien heute deshalb zwischen allen sozialen Schichten möglich.

Diese egalitäre Haltung entspricht dem tatsächlichen Verhalten in der Praxis aber nur bedingt und bedarf einiger Präzisierungen. Stellt man Frauen die hypothetische Frage nach einer allfälligen Heirat mit dem Sohn eines Metzgers *(ǧazzār),* Angehöriger der Unterschicht, die 'keine' bzw. 'unvollständige' Abstammung haben), wäre er ein gebildeter und wohlhabender Mann, so sehen sich die Befragten oft zur Erklärung veranlasst: "Schau, es gibt bei uns eben *ṭabaqāt* (Schichten)..."[139]. Insbesondere *sāda*-Frauen weisen die Möglichkeit einer Heirat mit einem Mann 'ohne Abstammung' empört von sich. Andere Frauen antworten, dass es für sie persönlich kein Hindernis wäre, der Vater einer solchen Verbindung aber keinesfalls zustimmen würde, da für ihn *'aṣl* ein notwendiges Kriterium sei. Eine Heirat mit einem

---

138 So stellt auch die Zugehörigkeit zu verschiedenen islamischen Rechtsschulen (zayiditische und schafiitische) aus rechtlicher Sicht kein Ehehindernis dar.

139 Nur ein Informant, Khaled (Hg 9), erwiderte auf meine Frage zur Bedeutung von *'aṣl* bei der Heirat empört: "Was ist das, *'aṣl*?! Jeder hat *'aṣl*, jeder hat von irgendwoher seinen 'Ursprung'! Das ist eine überholte Idee!" Wahrscheinlich spielt Khaled dabei auf die regionale Herkunft im Unterschied zur genealogischen Herkunft an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000123

gebildeten Sohn eines Metzgers bleibt daher immer nur eine hypothetische Spielerei. Hypothetisch bleibt die Möglichkeit einer solchen Heirat jedoch auch insofern, als dass Angehörige dieser sozialen Gruppen nur marginal in der Bildungselite vertreten sind und Männer mit hohem Bildungsstand in der Regel den sozialen Schichten angehören, denen *aıl* zugeschrieben wird[140].

Heiratsbeziehungen zwischen den *sāda, quḍāt* und *qabā'il* sind hingegen verbreitet. Zwar existiert weiterhin ein Bewusstsein für Rangdifferenzierungen zwischen den verschiedenen sozialen Schichten , doch diese haben allenfalls für die Väter, kaum aber für die Frauen selber eine Bedeutung[141]. Aus ihrer Sicht wird der hypogame Charakter mit den persönlichen Qualitäten eines Mannes, sei es seine Bildung, sein Wohlstand oder einfach die gegenseitige Liebe, genügend aufgewogen. Einige *sāda*-Frauen wiederum, es sind dies insbesondere Frauen aus grossen und traditionsbewussten Häusern (wie etwa Nabila und ihre Schwestern Hg 2, oder Munira Hg 7), bevorzugen nach wie vor eine Heirat mit einem *sayyid*. Sie begründen dies mit dem gemeinsamen kulturellen Hintergrund, der die soziale Angemessenheit garantiere und Grundlage für eine erfolgreiche Ehe sei. Munira (Hg 7) erklärt dazu: "Vor Gott und dem Gesetz sind zwar alle gleich, trotzdem möchte ich lieber einen *sayyid*, denn die Kultur und die Erziehung sind eben unterschiedlich. Es ist für mich deshalb wichtig, einen Mann zu haben, der aus der gleichen Schicht kommt."[142]. Auch eine statusbewusste *šarīfa* zeigt letzlich einen pragmatischen Umgang mit der Realität. Diese besteht nämlich darin, dass gelegentlich auch ein Nicht-*sayyid* um die Hand einer *šarīfa* anhält und dass es durchaus gute

---

140 Es gibt allerdings einige berühmte Ausnahmen, die jeweils als Beweis für den egalitären Charakter der neuen Sozialordnung angeführt werden. So z.B. der Bürgermeister von Sana'a, Sohn eines Badehauswärters *(ḥammāmī),* der eine steile militärische Karriere durchlief und zum Kreise des Präsidenten gehört. Er heiratete die Tochter eines grossen *sayyid*. Dabei sind sich aber alle einig, dass nur viel Geld und politisches Prestige diese Heirat ermöglichen konnte: Ein klassisches Beispiel, wie ökonomisches und politisches Kapital gegen das symbolische Kapital der noblen Abstammung getauscht wird. Umgekehrt gibt es zahlreiche Geschichten, die das Gegenteil erzählen, wie etwa die Krankenschwester, die sich mit einem Arzt verlobte, die Verlobung aber auflösen musste, als ihre Familie herausfand, dass der Grossvater dieses Arztes ein *ḥalāq* (Barbier), also ein Mann 'ohne' *'aṣl* war. Vom Bruck (1996:147-149, 157-159, vgl. auch Fussnote 47 in diesem Text) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass soziale Mobilität für Nachkommen dieser Berufsgruppen letztlich dennoch möglich sein sollte: Unreinheit und moralische Minderwertigkeit derjenigen 'ohne Abstammung' sind eine Folge der unreinen Tätigkeiten und Berufe, die ihre Vorfahren traditionellerweise ausgeübt haben. Diese negative Zuschreibung findet keine Berechtigung mehr, wenn die Nachkommen von Leuten 'ohne Abstammung' über Generationen hinweg 'reine' Berufe ausüben werden. Möglicherweise wird dann dieses Stigma seine Wirksamkeit verlieren. Es scheint allerdings, dass dieser Prozess mehrere Generationen benötigen wird.

141 Vgl. z.B. Saida Hg 6, sie ist die Tochter eines Scheichs, ihr Mann ein gewöhnlicher *qabīlī;* oder Leila und Ahmed (Hg 3), sie ist eine *šarīfa* und er ein *'arab.*

142 Andere *sāda* -Frauen wie etwa Leila (Hg 3), teilen diese Ansicht nicht und finden es unerheblich, ob ihr Mann *sayyid* ist oder nicht. Vielleicht nicht ganz zufällig handelt es sich dabei eher um Frauen, deren Mütter selber keine *sāda* sind und in deren Familien es auch früher oft hypergame Heiraten (d.h. dass *sāda* -Männer mit Nicht-*sāda* Frauen heirateten) gab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000124

Gründe geben kann, einen solchen Antrag auch anzunehmen. Die ambivalente Haltung dieser Frauen erinnert daran, dass die neue soziale Mobilität für *sḥda*-Frauen eine grundsätzlich andere Bedeutung hat als für andere Frauen: Eine *šarīfa* kann nun Heiratsanträge 'von unten' erhalten, während sich für eine Frau mit 'gewöhnlicher Abstammung' faktisch nichts verändert hat, muss sie doch kaum befürchten, ein Heiratsangebot eines *ǧazzār* zu bekommen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Heiratsbeziehungen zwischen denjenigen sozialen Schichten, die 'Abstammung haben' (*sāda, quḍāt, qabā'il* bzw. *'arab*) und denjenigen, die 'keine Abstammung haben' *(ǧazzār, mazāīna* u. a.) nach wie vor kaum existieren, während *sāda, quḍāt* und *qabā'il* untereinander heiraten, wenn auch mit unterschiedlicher Häufigkeit und Akzeptanz. Interne Rangdifferenzierungen werden allenfalls durch den Tausch von ökonomischem, politischem oder auch Bildungskapital gegen das symbolische Kapital einer vornehmen Abstammung ausgeglichen. Fehlende Abstammung lässt sich hingegen kaum mit anderen Qualitäten aufwerten. Die Grenzen möglicher Heiratsbeziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Schichten sind demzufolge nicht aufgehoben worden, sondern haben sich lediglich 'nach unten' verschoben, was insofern die Beobachtungen von Vom Bruck (1989, 1993 und 1996; vgl. auch Kapitel II.2.2. 'Status und Hierarchie') bestätigt.

Zusammenfassung:

Der Anspruch auf Ebenbürtigkeit zwischen den Heiratspartnern hat auch im modernen städtischen Kontext seine Gültigkeit nicht verloren. Im Gegenteil, gebildete Frauen sind sehr statusbewusst, und die Wahl eines Partners ist immer auch dessen Anerkennung als ebenbürtig. Frauen legen in der Regel mehr Wert auf die persönlichen Qualitäten eines Mannes als auf seine Abstammung und soziale Herkunft. Das entscheidende Kriterium dabei ist der Bildungsstand eines Mannes, der zugleich ein gewisses ökonomisches Potential für die Zukunft verspricht. Der Kreis möglicher Heiratspartner beschränkt sich allerdings auf diejenigen sozialen Schichten, denen nach der traditionellen Statusordnung eine reine Abstammung (*'aṣl*) zugeschrieben wird. Angehörige dieser sozialen Gruppen stellen zudem die grosse Mehrheit in der Bildungselite. Bildung ist für gebildete Frauen eine Statusfrage. Eine bildungsmässig hypogame Heirat ist unakzeptabel. Nähe im Bildungsstand ist daher wichtiger als verwandtschaftliche Nähe. Blutsbande, seien sie mütterlicher-oder väterlicherseits, sind keine Garantie für Statusgleichheit und vermögen einen allfälligen Bildungsunterschied nicht zu kompensieren. Verwandtschaftliche Nähe ist insofern nur ein Kriterium unter anderen. Neben dem Anspruch an einen ebenbürtigen Bildungsstand hegen alle Frauen die Hoffnung auf eine partnerschaftliche Beziehung in der Ehe, sei es auf der Basis von gegenseitigem Verständnis und Respekt oder Liebe. Damit einher geht oft der Wunsch, den zukünftigen Ehemann vor der Heirat kennenzulernen und bei der Heiratswahl mitbestimmen zu können, also nach *ṭarīq al-bint* zu heiraten. Dies steht allerdings im Widerspruch zu den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000125

moralischen Normen in einer geschlechtersegregierten Gesellschaft, die Kontakte zwischen Männern und Frauen ausserhalb der Familie nicht vorsehen und der Frau idealerweise eine passive Rolle bei der Heiratswahl zuschreiben. Wie Frauen mit diesem Dilemma umgehen, soll im nächsten Kapitel diskutiert werden.

2. Individuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre

"Mit einem fremden Mann zu sprechen, das ist *'aib* (schändlich, schamlos)", erklärt mir eine junge Frau bestimmt, "und einen Bräutigam selber zu wählen, das ist *'aib kabir* (sehr schändlich, eine 'grosse Schande'), das ist, als ob die Frau einen Heiratsantrag stellen würde. Da würden die Leute sagen 'die rennt hinter den Männern her, die will heiraten!'"[143]

Das Ideal der ehrbaren Frau

In den Äusserungen dieser jungen Frau lassen sich leicht Befürchtungen um Ehre und Ruf erkennen. Männerbekanntschaften, individuelle Partnerwahl oder gar eine Heirat aus Liebe stehen im Widerspruch zum Ideal einer ehrbaren Frau. Dieses verherrlicht Keuschheit, Scham und affektive Zurückhaltung als moralische Tugenden für Frauen (Abu Lughod 1986:208ff). Keuschheitsideal und moralischer Ehrenkodex können als ideologische Korrektur zur Vorstellung einer unwiderstehlichen sexuellen Anziehungskraft des weiblichen Körpers und der 'naturgemässen' Emotionalität von Frauen interpretiert werden, welche die gesellschaftliche Ordnung bedrohen und zu *fitna* (Unordnung, Chaos) führen würde. Diese Bedrohung legitimiert schliesslich eine rigide Kontrolle der Frauen (Seklusion, Verschleierung, rechtliche Diskriminierung) (Abu Lughod ebd.; vgl. dazu auch Mernissi 1991).

Nach diesen moralischen Normen hat eine Braut (wie auch ihre Familie) keinerlei Interesse an einer Heirat zu zeigen und schon gar nicht die Initiative für eine Heirat zu ergreifen[144]. Von einer Frau wird auch nicht erwartet, dass sie die Zustimmung zu ihrer Heirat mit Freude oder Begeisterung zum Ausdruck bringt: Sie bittet sich gewöhnlich eine Bedenkzeit aus,

---

143 Was sich nicht gehört und den gesellschaftlichen Normen zuwiderläuft, wird gewöhnlich mit *'aib* kommentiert. *ayb* ist ein im Alltag oft gehörter Ausdruck und wird etwa auch zur Zurechtweisung von Kindern benützt. *aib* ist weniger stark als *ḥarām* (verboten), ein Begriff, der eine religiöse Kategorie darstellt, im Alltag jedoch in vergleichbaren Situationen gebraucht wird. *ḥarām* bedeutet Heiligkeit, Respekt, alles was verletzlich ist und beschützt werden muss. *ḥarīm* heisst im jemenitischen Dialekt auch 'Frauen' und symbolisiert damit die Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit von Frauen (Vom Bruck 1987:396; Gingrich 1996:40).

144 Die nach aussen demonstrierte Interesselosigkeit auf Seiten der Frau steht den tatsächlichen Heiratshoffnungen entgegen. Von der Brautseite (Braut oder Familie) sind deshalb Strategien nötig, um die Seite des Mannes zu veranlassen, die Heiratsinitiative für die erwünschte Heirat zu ergreifen. Altorki (1986:135, 139) z. B. schreibt, dass früher in Jeddah unverheiratete Töchter in strenger Seklusion gehalten wurden, um nicht den Eindruck zu erwecken, die Tochter anbieten zu wollen. Heute seien Eltern aber aktiver diesbezüglich, und ledige Töchter werden von den Müttern gerne an grossen Frauenfesten präsentiert, oder ein Vater veranlasse einen Freund, seine Tochter unauffällig einem begehrten Bräutigam zu empfehlen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000126

selbst wenn sie die Heirat selber wünscht und ihre Antwort schon kennt, um nicht den Eindruck zu vermitteln, sie sei zu heiratswillig. Wird sie um ihre Zustimmung gefragt, so genügt gar ein Schweigen (vgl. Arwa Hg 5)[145]. Desgleichen ist es für manche Frauen nicht selbstverständlich, dem Vater einen persönlichen Heiratswunsch zu offenbaren; eine Frau meint dazu entsetzt: "Dass ich zu meinem Vater gehe und ihm sage, schau es gibt einen Mann, der möchte mich heiraten, was meinst du dazu? Das ist unmöglich!". Geheime Strategien bei der Heiratsanbahnung (vgl. Saida Hg 6 und Munira Hg 7) stehen deshalb immer auch im Zusammenhang mit einer Ehrkonzeption, die der Frau eine passive Rolle zuschreibt. Angesichts dieser moralischen Vorgaben erstaunt es nicht, dass auch Liebe, insbesondere aber offene Liebesbezeugungen für eine Frau eine äusserst ungebührliche, ja schändliche Sache sind.

Wie die Heiratsgeschichten nach *ṭarīq al-bint* gezeigt haben, haben gebildete Frauen vermehrt den Anspruch, bei der Heiratswahl mitbestimmen zu können und hegen die Hoffnung auf eine partnerschaftliche Beziehung. Wie verhalten sich nun aber Frauen, die den Mann kennen möchten, den sie einmal heiraten werden, aber dennoch bestrebt sind, kulturelle Werte und moralische Normen zu respektieren? In diesem Kapitel soll gezeigt werden, wie Frauen mit der Aufhebung der räumlichen Geschlechtersegregation umgehen, welche Probleme sich für Liebesbeziehungen stellen und inwiefern der Rahmen einer Verlobung und der Heiratsvertrag Möglichkeiten bieten, um eine nähere Beziehung zum zukünftigen Ehepartner aufzubauen.

2.1. Aufhebung der räumlichen Geschlechtersegregation

Ein Student bemerkte einmal: "*fī kullīyat al-adāb al-ǧaw ḥellwa!* (In der philosophischen Fakultät, da ist die Atmosphäre sehr nett!)". Er spielt dabei auf die sichtbare Präsenz von Frauen in dieser Abteilung an. Universität und Arbeitsplatz werden generell als einzige Orte angesehen, wo sich (nicht-verwandte) Männer und Frauen legitimerweise begegnen dürfen[146]. Die Aufhebung der räumlichen Geschlechtersegregation in öffentlichen Institutionen stellt Frauen wie Männer vor eine nach den gesellschaftlichen Normen unvorhergesehene Situation. Neben der konsequenten und oft strikteren Einhaltung von Verschleierungsvorschriften sind

145 Batwil (1992/3) berichtet gar von früheren Heiratstraditionen im Hadramaut, wo es sich für ein ehrbares Mädchen gehörte, bei der Ankündigung ihrer Heirat in Verzweiflung auszubrechen, zu weinen und sich zu wehren. Abu Lughod (1986:215; 221) weist diesbezüglich auf den inhärenten Widerspruch zwischen dem Anspruch an ein Mädchen keusch zu sein und dem Gehorsam der Familie gegenüber hin: Als folgsames Mädchen sollte sie sich einer vom Vater arrangierten Heirat nicht widersetzen, als ehrbares Mädchen hingegen auch keine Freude oder zu offensichtliche Zustimmung zeigen.

146 Eine Frau erzählt mir, halb neidisch, halb empört von ihrer Freundin: "Hana hat ihren Mann *auf der Strasse* kennengelernt! Aber das war in Aden, hier in Sana'a ist das unmöglich!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000127

auch neue Verhaltensregeln erforderlich. Dürfen Männer und Frauen miteinander sprechen, und wenn ja, wo, wie lange und worüber? Najat (25), eine Psycholgiestudentin, setzt mir 'ihre' Regeln des Kennenlernens auseinander:

" Bei der Arbeit und an der Universität Leute zu treffen, das ist offiziell, normal. Ich sollte jedoch keine langen Gespräche mit Männern führen. Einen Mann näher kennenzulernen, wie das etwa in Europa möglich ist, das ist hier sehr schwierig wegen unserer Sitten. Wenn ich zum Beispiel einen Mann und eine Frau sehe, die etwas abseits und alleine in ein langes Gespräch vertieft sind, oder sich gar an einen dunklen, entfernten Ort zurückziehen, so missfällt mir das. Gespräche sind erlaubt, es sollten aber andere Leute anwesend sein. (...) Und wenn ich mich mit einem Mann unterhalte, so nur über die Arbeit oder das Studium. Über eine Heirat hingegen möchte ich mit einem Mann nicht sprechen, oder höchstens dann, wenn er das Thema anschneidet, ich ziehe es aber vor, nicht darüber zu reden."

Es versteht sich von selbst, dass die 'Verhaltensregeln' so zahlreich sind wie die Frauen selber: Während etwa Leila (Hg 3) und Saida (Hg 6) mit ihren damaligen Freunden ausgegangen sind und Ausflüge mit dem Auto unternommen haben, missfällt Najat jeglicher private Charakter einer Begegnung zwischen Männern und Frauen ausserhalb des familiären Rahmens. Gespräche mit Männern sollten nur in Anwesenheit anderer Studierender stattfinden und sich auf Studium oder Arbeit beschränken. Najats strenge Haltung entspricht dem Empfinden vieler Frauen, dass sich Frauen Männern gegenüber abweisend verhalten sollen und dass allfällige Kontakte zwischen Männern und Frauen unverbindlich und sichtbar sein müssen, damit sie der sozialen Kontrolle der Öffentlichkeit unterstehen[147]. Mit dieser Art von Selbstkontrolle im Umgang mit dem anderen Geschlecht will eine Frau zu erkennen geben, dass durch die Aufhebung der räumlichen Trennung ihre moralische Integrität nicht gefährdet ist und sie nach wie vor eine ehrbare muslimische Frau ist. Die Zurückhaltung der Frauen muss denn auch von den Männern in Betracht gezogen werden, möchten sie einer Frau ihr Interesse bekunden. So lassen manche Männer einer Frau vielleicht einen Brief zukommen oder schicken eine Vermittlerin, um sie nicht zu brüskieren. Allenfalls können kurze und 'zufällige' Begegnungen unter freiem Himmel auf dem Campus arrangiert werden, um einige unbelauschte Momente zu stehlen. Sollte sich dennoch eine nähere Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau anbahnen, so genügt es, gegenseitige Sympathie oder gar Liebe zu erahnen und durch nonverbale Zeichen anzudeuten. Sie habe 'eine Erfahrung' gemacht *(fī ḫibra)*, erzählt Najat, ein Student der technischen Fakultät habe sich während Jahren um sie bemüht:

147 Zu lange Gespräche zu zweit könnten tatsächlich öffentliches Missfallen erregen. Manchmal sorgen nämlich 'selbsternannte Aufpasser' (Mitglieder der Islah, der islamischen Reformpartei) dafür, dass Studenten und Studentinnen sich nicht ungebührlich lange unterhalten, sonst werden sie verhört und man erteilt ihnen einen Verweis. Eine Notiz in der *Yemen Times* erwähnte einen Vorfall, bei dem ein Mann und eine Frau gerügt worden sind, obwohl sie verheiratet waren!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000128

"Er sagte, dass er mich besser kennenlernen möchte, doch ich erwiderte ihm, 'ich kann nicht'. Wir haben weiter Kontakt gehabt, auch ohne Worte. Er sass oft unten im Hof auf einem der Parkbänke und ich oben auf der Veranda. Ich beobachtete ihn und manchmal schrieb er etwas auf die Bank. Später, als er weg war, ging ich nach unten und schaute, was er geschrieben hat. Es war immer etwas Schönes, ein Gedicht oder ein Lied."

Najats Geschichte hat keine Fortsetzung, eines Tages ist der Mann nicht mehr aufgetaucht: "Ich hätte mir gewünscht", meint Najat mit Bedauern, "dass er bei meinem Vater um meine Hand anhalten würde, aber vielleicht hat er meine Antwort ja auch als Ablehnung verstanden...". Wie die Heiratsgeschichten nach *ṭarīq al-bint* (Hg 3-8) zeigen, sind nicht alle Frauen so zurückhaltend wie Najat. Manche Frauen lernen einen Mann kennen und pflegen eine mehr oder weniger intensive Beziehung, gewöhnlich mit dem Ziel einer Heirat. Wie verständigt sich nun ein Paar über seine heimlichen Gefühle und Heiratswünsche angesichts einer strikten sowohl sozialen wie auch selbstauferlegten Kontrolle? Im folgenden Kapitel wird die Geschichte von Fathia, der Schwester Ilhams (Hg 4) erzählt. Es ist die Erfahrung einer Frau, die einen Mann kennt und liebt und die Hoffnung hat, ihn zu heiraten. Noch ist der Ausgang ihrer Liebesbeziehung aber offen. Ihre Geschichte zeigt, welche Hoffnungen, aber auch Schwierigkeiten mit einer vorehelichen Beziehung verbunden sind.

2.2. Zur (Un)Vereinbarkeit von Liebe und Ehre

Fathia: "Ich bin verliebt (*ḍalḥīn fī ḥubb*)"

"Ich bin verliebt", erzählt Fathia (24) unvermittelt. "Er ist ein Kollege von der Arbeit hier und studiert auch an der Universität.(...) Ich kannte ihn vom sehen, aber nun ist es Liebe. Wir haben uns näher kennengelernt, als er hier am Computer arbeitete[148]. (...)Über Liebe haben wir nie gesprochen, aber ich weiss, es ist Liebe, ich spüre das. Er kommt jeden Morgen in mein Büro und wünscht mir einen guten Tag und falls er nicht kommt, gehe ich zu ihm. (...)Einmal, da fragte er mich, ob Leute aus unserer Familie auch mit Leuten aus Sana'a heiraten. Ich antwortete ihm, ja, das ist möglich[149]. Ich bin sicher, dass diese Worte mir persönlich gegolten haben. Dann fügte er hinzu, dass es für einen jungen Mann sehr schwierig sei, vor dem Studienabschluss zu heiraten. Er wollte mir damit mitteilen, dass er zur Zeit nicht in der Lage ist, bei meinem Vater um meine Hand anzuhalten. (...) Meine Mutter hat es erraten, denn sie sah, dass ich so glücklich bin und mich immer sehr sorgfältig zurecht mache, und so fragte sie mich und ich erzählte ihr, ja, ich bin verliebt. (...) Sie hat keine Einwände, aber sie hat Angst um mich, und sagte mir: 'Denk nicht zu fest daran, denn plötzlich heiratet er eine andere!'. Und mein Vater mahnte, ich solle nicht zu oft mit ihm sprechen und zu viel von mir erzählen, oder gar offen über die Liebe reden und auf keinen Fall mit ihm ausgehen. (...) Meine Eltern haben eben noch überholte Ideen, sie meinen, dass der Respekt verloren gehe, und man nachher nicht heiraten könne. Ich persönlich ziehe aber eine klare Situation vor (*al-kalām maftūaḥ*)."

Einige Wochen später kündigt der junge Mann Fathia an, dass er nach den Semesterprüfungen dringend mit ihr sprechen müsste. Fathia ist ungeduldig, sie möchte wissen, woran sie ist. Sie wünscht sich eine Verlobung zum jetzigen Zeitpunkt, und dann die Heirat nach dem Studienabschluss. Doch dann, ganz impulsiv, meint sie : "Am liebsten würde ich grad sofort heiraten, ohne Verlobung, denn

148 Das Gespräch fand in Fathias Büro statt. Gewöhnlich arbeitet sie da alleine, es hat aber einen zweiten Arbeitsplatz mit Computer, der nach Bedarf von anderen MitarbeiterInnen benutzt wird.

149 Fathias Familie stammt aus Taiz, die Familie dieses jungen Mannes hingegen ist aus Sana'a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000129

wer weiss, was während einer langen Verlobungszeit alles passieren kann." Das Gespräch bringt Fathia mehr Klarheit, allerdings nicht ganz so wie sie es sich erhofft hatte. Es sei Liebe, erzählt sie, eine Heirat sei aber erst nach seinem Studienabschluss möglich, noch drei lange Jahre. Fathia ist enttäuscht und sie ist ungeduldig. "Wenigstens eine Verlobung", klagt sie, "damit ich eine Sicherheit habe, so weiss ich nie, ob plötzlich eine *bint al-ḥāla* kommt, und alles ist anders. Wenn ich verlobt wäre, dann könnte ich in Ruhe warten." Fathia wartet nun, ungeduldig.

Fathias Geschichte erzählt von einer Liebesbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau[150]. Das gemeinsame Ziel ist eine Heirat, der Zeitpunkt dafür liegt allerdings in weiter Ferne und eine Verlobung zur Überbrückung der Wartezeit scheint nicht möglich zu sein.

Die Annäherung von Fathia und ihrem Arbeitskollegen ist vorsichtig und zurückhaltend, die Möglichkeit einer Heirat wird vorerst nur indirekt angesprochen: Der junge Mann fragt Fathia ganz allgemein, ob in ihrer Familie eine Heirat mit Leuten aus Sana'a möglich sei. Mit dieser indirekten Kommunikation können beide Seiten vermeiden, sich unnötig zu exponieren, was insofern an die Pufferfunktion einer Mittelsperson erinnert. Fathia zieht schliesslich ihre Eltern ins Vertrauen, da die Mutter ihre geheime Liebe errät. Die Mitteilung an ihre Eltern verleiht ihrer Beziehung eine gewisse Legitimität: Ihre Familie ist im Bilde, sie tut nichts Verbotenes. Mutter und Vater sind jedoch besorgt um ihre Tochter und erteilen Ratschläge und Mahnungen.

Dass eine Frau ihren Vater ins Vertrauen zieht, ist ungewöhnlich und sicherlich ein Hinweis für die liberale Haltung des Vaters (vgl. auch bei Ilham Hg 4). Die meisten Frauen vermeiden es, den Vater bzw. den *walīy* offiziell über geheime Beziehungen aufzuklären, solange keine konkreten Heiratspläne diskutiert werden (vgl. Leila Hg 3, Ilham Hg 4, Asma Hg 8). Andere Frauen, wie etwa Saida und Munira (Hg 6+7), verschweigen gar, dass sie mit dem potentiellen Bräutigam eine persönliche Vereinbarung getroffen haben. Durch eine 'offizielle Mitteilung' könnte ein Vater unter Handlungsdruck geraten und sich zu allfälligen Massnahmen veranlasst sehen, um seine und die Ehre der Tochter zu schützen[151]. Die Ermahnungen von Fathias Vater können insofern als eine 'kompensatorische Massnahme' in diesem Sinne interpretiert werden.

Frauen in der Warteposition

Nach den anfänglichen, vorsichtigen Annäherungen werden allerdings 'klare Worte' zwischen Fathia und ihrem Kollegen ausgesprochen, die bestätigen, dass die Liebe gegenseitig ist. Diese Gewissheit beglückt Fathia aber nur zum Teil, sieht sie sich doch nun in einer

---

150 Spreche ich von 'Liebesbeziehung', so meine ich eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau, die sich gegenseitig ihre Liebe zu erkennen gegeben haben. Voreheliche sexuelle Kontakte stehen hier nicht zur Diskussion. Die weibliche Jungfräulichkeit ist zu wichtig, als dass sich eine Frau vor der Ehe auf Geschlechtsverkehr einlassen würde. Ein anderes Thema sind ausserehelliche Beziehungen. Diese soll es geben, zumindest kursieren Geschichten und Gerüchte darüber, deren Wahrheitsgehalt ist aber oft nur schwer einzuschätzen.

151 Zur Unterscheidung von 'offiziellem' und 'inoffiziellem Wissen', vgl. Fussnote 97 in diesem Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000130

unbefriedigenden und verletzlichen Warteposition. Den nächsten Schritt zu unternehmen, nämlich bei ihrem Vater vorzusprechen, liegt an ihm. Sollten in der Zwischenzeit in seiner Familie andere Interessen in den Vordergrund rücken, so hat Fathia das Nachsehen, vermag sich der junge Mann nicht gegen einen allfälligen Heiratswunsch seiner Familie durchzusetzen. Dahingehend kann denn auch die Ungeduld Fathias wie auch die Sorge ihrer Eltern verstanden werden. Fathia hat ihre Liebe und ein persönliches Heiratsversprechen gegeben, sie ist bereit, auf diesen Mann zu warten. Es bestehen aber keinerlei Verbindlichkeiten, die das persönliche Versprechen zwischen einer Frau und einem Mann schützen würde, 'denn plötzlich kommt eine *bint al-ḫāla* und alles ist anders'[152]. Sie hat sich, und ihre Ehre exponiert, und kann nun nur noch warten und hoffen. Selbstverständlich gibt es aber Möglichkeiten und Strategien von Seiten der Frau, in ihrem Sinne auf einen Mann einzuwirken und ihn zu veranlassen, einen offiziellen Heiratsantrag zu stellen. Eine Lehrerin erzählt, dass ihr früherer Kollege und jetziger Ehemann ihr zu Beginn ihrer Bekanntschaft immer deutlich zu verstehen gab, dass er momentan aus finanziellen Gründen an eine Heirat nicht denken könne. Sie habe jeweils erwidert, dass das doch kein Grund sein könne, Frauen würden heute auch arbeiten und zum Unterhalt beitragen, auch müsse das Haus nicht von Anfang an bereit sein, ein Paar könne das doch gemeinsam erarbeiten. Er hatte den Wink schliesslich verstanden, ihr einen Heiratsantrag gestellt und bei ihrer Familie vorgesprochen. Es ist deshalb nicht auszuschliessen, dass auch Fathia ihren Arbeitskollegen so beeinflussen kann, dass er zumindest eine Verlobung vor seinem Studienabschluss in Erwägung zieht.

Die 'überholten Ideen', wie Fathia die Bedenken ihres Vaters nennt, bringen die Ambivalenz einer Liebesbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau sehr deutlich zum Ausdruck und haben ihre Gültigkeit denn auch nicht wirklich verloren: Männer wie Frauen wünschen sich zwar nähere Bekanntschaften mit dem anderen Geschlecht, die Frauen befürchten jedoch, dass der Mann seine Achtung vor ihr verlieren könnte, sollte sie sich bzw. ihre Gefühle preisgeben. Die Männer ihrerseits misstrauen Frauen, die zu leichtfertig Beziehungen eingehen oder zu heiratswillig erscheinen und zweifeln an deren moralischer Integrität. Zu viel Interesse an einer Heirat zu zeigen oder gar einem Mann die Liebe einzugestehen, kann die Ehre der Frau verletzten, ihrem Ruf schaden und sich letztlich negativ auf ihre Heiratschancen auswirken. Haben sich eine Frau und ein Mann die Heirat versprochen, so wünschen sich deshalb die meisten Frauen wie Fathia möglichst bald eine Verlobung, um

152 Chelhod (1965) berichtet, dass *bint al-ḫāla* in Nordsyrien umgangssprachlich 'Hure' bedeutet. Die Tochter der Mutterschwester gilt als weiblichste aller Frauen, die das Gefährliche im Weiblichen, nämlich die natürliche Sexualität, verkörpert (Nippa 1991:84). Aus dieser Perspektive könnte Fathias Ausspruch 'denn plötzlich kommt eine *bint al-ḫāla* auch als eine Anspielung auf die Gefahr durch eine andere, 'leichte Frau' interpretiert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000131

zumindest die Verbindlichkeit einer offiziellen Vereinbarung zu haben, bei der auch die Familien miteinbezogen sind[153].

2.3. Beziehungsformen während der offiziellen Heiratsphasen

Verlobung

Das Heiratsversprechen ist nach islamischem Recht keine Vorschrift. Die Verlobung als eigenständiges Ereignis ist eine neuere Innovation, deren Praxis auf den Einfluss ägyptischer und westlicher Heiratstraditionen zurückgeführt werden kann und vor allem in städtischen Kreisen weitverbreitet ist[154]. Die Verlobungszeit wird von den meisten Frauen als eine 'Zeit des Kennenlernens' angesehen. Allerdings bestehen unterschiedliche Ansichten, welche Kontakte im Rahmen einer Verlobung 'erlaubt' sind und was der Ehre der Frau wiederum abträglich sein könnte. Insbesondere Frauen aus traditionsbewussten *sāda* -Familien sind der Ansicht, dass sich eine Braut bis zur Hochzeit vor dem Bräutigam möglichst fern zu halten hat, ganz wie das Sprichwort besagt: " *sāda* -Mädchen, scheuet Euch (*banāt al-sāda takūnu ḫağālin* (scheu, schamhaft)!"[155]. Die Verlobung sei dazu da, so diese Frauen, um die beiden Familien gegenseitig bekanntzumachen. Die Braut könne die Schwestern des Bräutigams und der Bräutigam die Brüder der Braut kennenlernen. Die meisten anderen Frauen, wie auch deren Familien, sehen aber durchaus Möglichkeiten für ein 'dosiertes' Kennenlernen der Brautleute während der Verlobungszeit. Es kann sich dabei um offizielle Besuche eines Bräutigams bei seiner Braut im Kreise ihrer Familie handeln. Ein Vater erzählt schmunzelnd, dass seine Tochter mit ihrem Verlobten stundenlang telefoniere, dagegen sei nichts einzuwenden. Eine Frau sinniert, dass es ideal wäre, wenn der Verlobte am gleichen Ort arbeiten würde oder man gemeinsam studiere, dann könne man sich jederzeit sehen und sprechen, das sei nicht *ḥarām* (verboten). An dieser Stelle möchte ich an Ilham und Abdou (Hg 4) erinnern. Abdou hat seine Verlobte während ihrer einjährigen Verlobungszeit tagtäglich von der Arbeit nach Hause begleitet, zu Fuss eine gute halbe Stunde Weg. Auf den

153 Schaefer Davis (1993:218) beobachtet dasselbe Dilemma auch bei jungen Leuten in Marokko: "Feelings about interactions with the opposite sex are deeply ambivalent: Both sexes want to get together, and have romantic ideals about potential relationships. Once in relationship, however, males distrust any girl who would let herself be dishonored by participating, and females fear young men will love them and leave them", (...)." Ebenso Al-Khayyat (1991:72) in ihrer Studie über irakische Frauen: "Frauen glauben, dass sie durch derartige Affairen nicht nur ihren guten Ruf, sondern auch noch den Mann selbst verlieren, der ihrer Meinung nach lieber ein Mädchen heiratet, das noch nie einen Mann geliebt hat. (...)Es ist nicht selten, dass ein Mann die Überzeugung vertritt, ein Mädchen, dass ihn liebe, könne nicht ehrbar sein und sei wohl auch in der Lage, einen anderen zu lieben."

154 Diesen Hinweis verdanke ich A. Würth.

155 Eine Frau, so erzählt mir ihre Cousine, habe sich mit ihrem *ibn 'amm* verlobt, den sie seit ihrer Kindheit kenne. Nach der Verlobung habe sie jedoch alle Kontakte mit ihm abgebrochen. Sie glaube, dass ihr Cousin ihr später in der Ehe mehr Wertschätzung und Respekt entgegenbringen werde, wenn sie sich vor der Heirat zurückziehe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000132

Einwand Ilhams, das sei nicht nötig, die Leute könnten reden, erwiderte er, er lasse sie nicht alleine gehen, er müsse doch auf sie aufpassen. Ilham weist hingegen die Möglichkeit, mit Abdou alleine auszugehen, in ein Restaurant zum Beispiel, oder in den *sūq,* weit von sich, unmöglich *(mustaḥīl)* wäre das. Auf meine Frage, worin denn der Unterschied liege, meint sie: "Schau, nach Hause gehen muss ich sowieso, Abdou hätte irgendein Arbeitskollege sein können, der zufällig den gleichen Arbeitsweg hat". Ilhams Äusserungen zeigen einmal mehr, wie fein die Unterschiede sein können, die das Ehrbare vom Unehrenhaften trennen und wie Regeln und Grenzen des Erlaubten in der Praxis individuell gestaltet und den jeweiligen Situationen angepasst werden: Abdou rechtfertigt seine potentiell unehrenhafte Begleitung mit dem äusserst ehrbaren Ansinnen, Ilham beschützen zu wollen. Für Ilham wiederum ist die tägliche Begleitung von Abdou auf ihrem Weg von der Arbeit nach Hause eine gerade noch akzeptable Form der Zweisamkeit, die dadurch legitimiert wird, dass es sich ja nur um den Arbeitsweg handelt. Das Alleinsein mit dem Verlobten ist demzufolge nicht per se, sondern erst in einem gewissen Kontext (etwa 'zusammen ausgehen') eine Übertretung der moralischen Normen.

Wenn auch die Ansichten weit auseinandergehen, welche Art von Kontakten zwischen Brautleuten während der Verlobungszeit erlaubt sind, so sind sich die meisten Frauen doch einig darin, dass eine Verlobung einen offiziellen Rahmen darstellt, innerhalb dessen Möglichkeiten bestehen, den Bräutigam in allen Ehren etwas näher kennenzulernen. Im Unterschied zu einer unverbindlichen Liebesbeziehung ist die Bekanntschaft zwischen den Brautleuten zudem mit weniger Stress und Unsicherheiten verbunden. Eine Verlobung ist deshalb für viele Frauen eine ideale Lösung, um Wartezeiten, gewöhnlich bedingt durch die Studienplanung der Brautleute oder die finanzielle Situation des Bräutigams (vgl. Kapitel V. 2. 'Zur Finanzierung der Heirat'), zu überbrücken, ohne dass die zeitliche Verzögerung von den Frauen als grosser Nachteil empfunden würde.

'Heirat ohne Hochzeit': Die Bedeutung des Heiratsvertrages für die Paarbeziehung

Einen legitimen und moralisch unproblematischen Rahmen, um eine vertrauliche Beziehung zum zukünftigen Ehepartner aufzubauen, bietet aber erst der Heiratsvertrag, der *'aqd al-zawāǧ:*

"Die schönste Zeit aber, das war die Zeit nach dem *'aqd* (aber noch vor der Hochzeit): Während eines ganzen Monats sind wir zusammen ausgegangen, tagtäglich, zwischen vier und sechs (Uhr nachmittags), ins Restaurant, in den *sūq,* ins Kino, zum Spazieren im Park und auf den Strassen, überallhin, jeden Tag! Es war die schönste Zeit, schöner noch als die Verlobung. Vorher, da war er (Abdou) korrekt, brav, höflich, nachher, da war er ein Teufel...da erst habe ich mich so richtig verliebt!" (Ilham Hg 4)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000133

Diese lebhafte Schilderung mag erahnen lassen, wie aufregend es ist, wenn der Kontakt zum zukünftigen Ehemann plötzlich keinen Einschränkungen mehr unterworfen ist. Der Heiratsvertrag besiegelt die Eheschliessung, von nun an dürfen Braut und Bräutigam als Mann und Frau zusammen sein[156]. Noch unbelastet von neuen Rollen und Erwartungen in der Ehe, wird die Zeit nach der offiziellen Eheschliessung von vielen Frauen als schöne und unbeschwerte Zeit erfahren: Das Brautpaar kann alleine ausgehen und hat so zum Beispiel auch die Möglichkeit, die Wohnung gemeinsam einzurichten, was dem Bedürfnis vieler jungen Leute entgegenkommt. Junge Paare versuchen deshalb vermehrt, sich die Möglichkeit einer 'Heirat ohne Hochzeit' zu Nutze zu machen: Findet die Unterzeichnung des Heiratsvertrages üblicherweise am Tag der Hochzeit oder wenige Tage davor statt, wird der Heiratsvertrag nun des öfteren eine gewisse Zeit vor der Hochzeit oder gar möglichst bald nach der Verlobung unterzeichnet, mit der Hochzeit aber noch zugewartet. Die eilige 'Heirat ohne Hochzeit' wird denn auch damit begründet, dass nach dem *'aqd* die Kontaktmöglichkeiten für die jungen Leute besser und weniger 'kompliziert' seien. Interessanterweise ist dieses Vorgehen gerade auch in traditionsbewussten, aber aufgeschlossenen *sāda* -Familien zu beobachten, die nähere Kontakte zwischen den Brautleuten während der Verlobungszeit nur ungern sehen, den jungen Leuten aber eine voreheliche Bekanntschaft nicht verbieten wollen. Die 'Heirat ohne Hochzeit' ist allerdings keine neue Praxis, sondern ein altes Instrument der traditionellen Gesellschaft, die der Überbrückung von Wartezeiten etwa bei Kinderheiraten diente[157]. Eine Wartezeit nicht nur als verlobtes, sondern als verheiratetes Paar zu überbrücken, ist insofern eine Neubelebung einer alten Institution, die den Bedürfnissen der jungen Generation entgegenkommt, ohne dass die moralischen Werte und Normen in Frage gestellt würden[158].

---

156 Erste sexuelle Kontakte sollten nach dem gesellschaftlichen Empfinden erst in der Hochzeitsnacht stattfinden, damit der Ehevollzug durch ein Fest angekündigt wird. Es sei aber nicht *ḥarām*, so wurde mir erklärt, wenn ein Paar nach dem *'aqd* und vor der Hochzeit miteinander schläft, da sie aus rechtlicher Sicht verheiratet sind.

157 So erlaubte das frühere Familienrecht die Verheiratung von Minderjährigen, nicht aber der Vollzug der Ehe mit einem minderjährigen Mädchen (minderjährig bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Geschlechtsreife). Bei sehr frühen Heiraten war deshalb eine 'Heirat ohne Hochzeit' eine gängige Praxis. Diesen Hinweis verdanke ich A. Würth.

158 Tendenziell zeigen denn auch Heiraten nach *ṭarīq al-bint* längere Heiratsphasen (Verlobung und *'aqd*) als Heiraten nach *ṭarīq al-'usra*. Leila und Ahmed (Hg 3) zum Beispiel waren je ein Jahr lang verlobt und verheiratet, bevor sie ihre Hochzeit feierten. Umgekehrt findet eine Heirat nach *ṭarīq al-'usra* oft sehr schnell statt: Bei Saida (Hg 2) gab es keine Verlobung, da bei der Vereinbarung zwischen den Familien sofort der Heiratsvertrag unterzeichnet wurde und eine Woche später schon die Hochzeit stattfand. Zeit für Kontakte zwischen den Brautleuten ist da kaum vorgesehen, eine Heirat, ist sie einmal beschlossen, soll möglichst bald ihren Zweck erfüllen. Während nun lange Verlobungszeiten in der Regel mit der Studienplanung der Brautleute oder der Finanzierung der Heirat begründet werden und bessere Beziehungsmöglichkeiten eher eine zwar willkommene, aber unbeabsichtigte Nebenerscheinung sind, sind diese bei einer vorgezogenen Eheschliessung (*'aqd*) die erklärte Absicht der Brautleute und deren Familien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000134

Zusammenfassung:

Der Wunsch vieler Frauen, den zukünftigen Ehemann vor der Heirat kennenzulernen, steht im Widerspruch zu den moralischen Normen in einer geschlechtersegregierten Gesellschaft. Dieses Kapitel befasste sich mit der Frage, wie Frauen mit diesem Dilemma umgehen. Stehen die äusseren Rahmenbedingungen nicht im Einklang mit den kulturellen Normen, müssen adaptive Strategien und individuelle Verhaltensmassnahmen gefunden werden, um den moralischen Ansprüchen gerecht zu werden. So versuchen Frauen etwa mit einer bewussten Zurückhaltung und Selbstkontrolle im Umgang mit dem anderen Geschlecht zu erkennen zu geben, dass die Aufhebung der räumlichen Geschlechtersegregation im Studium und am Arbeitsplatz ihre moralische Integrität nicht gefährden kann. Lässt sich eine Frau hingegen auf eine Beziehung mit einem Mann ein, mit der Hoffnung, ihn später heiraten zu können, so gerät sie oft in eine unbefriedigende und verletzliche Position als Wartende: Gibt sie ihr Interesse an einer Heirat zu erkennen und vielleicht auch ihre Gefühle preis, riskiert sie, ihre Ehre und den Respekt und die Achtung des Mannes ihr gegenüber zu verlieren. Für viele Frauen ist daher auch eine ehrbare Liebesbeziehung nur schwer mit den moralischen Normen vereinbar. Diesem Dilemma kann mit einer Verlobung, noch besser aber mit einer 'Heirat ohne Hochzeit', begegnet werden. Der verbindliche(re) Charakter einer offiziellen Vereinbarung erlaubt den Brautleuten, allfällige Wartezeiten bis zur Hochzeit für ein vorsichtiges Kennenlernen zu nützen und eine vertrauliche Beziehung schon vor der Hochzeit aufzubauen. Im Zusammenhang mit vorehelichen Beziehungsmöglichkeiten kommt der zeitlichen Planung einer Heirat deshalb eine wichtige Bedeutung zu und kann insgesamt als adaptive Strategie an neue Bedürfnisse der jungen Generation verstanden werden.

3. Das Dilemma gebildeter Frauen

"Während der Studienzeit, da war das normal, einen Antrag abzulehnen, wegen dem Studium. Wenn ich nun, da ich am Magister arbeite, einen Antrag ablehne, dann fragen alle, 'warum? Du hast doch fertig studiert'. Der Magister ist nur eine Zugabe und gilt nicht mehr als Ablehnungsgrund. (...) Bittet jemand bei meinem Vater um meine Hand, und er ist der Ansicht, dass das ein guter Mann ist, so ist es schwierig abzulehnen...*lāzim az-zawāǧ* (eine Heirat muss eben sein)." Aziza (26).

3.1. Ablehnungen: *Warum Frauen Heiratsanträge zurückweisen...*

Gebildete Frauen ziehen es in der Regel vor, erst nach Abschluss der Ausbildung zu heiraten, da sie befürchten, durch baldige Schwangerschaften nach einer Heirat vom Studieren abgehalten zu werden. Sie weisen deshalb Heiratsanträge vor Studienabschluss generell zurück. Handelt es sich um ein attraktives Angebot oder gar eine eigene Wahl, wird allenfalls mit einer Verlobung (oder einer 'Heirat ohne Hochzeit') die Wartezeit bis zum Studienende überbrückt, wie das im vorhergehenden Kapitel beschrieben wurde. Das durchschnittliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000135

Heiratsalter gebildeter Frauen liegt dementsprechend höher als bei ungebildeten bzw. weniger gebildeten Frauen (ca. 22-26 Jahre gegenüber 15-18 Jahre)[159]. Gebildete Frauen haben zudem hohe Ansprüche an einen potentiellen Bräutigam und lehnen manchen Heiratsantrag ab, weil der Bewerber unpassend ist, also den Anforderungen nicht genügt, sei es, dass er zuwenig gebildet oder verheiratet ist, oder dass er nicht auf die Bedingungen der Frau eingehen will oder kann. Manche Frauen schliesslich warten wie Fathia auf eine heimliche Liebe und schlagen Heiratsangebote von anderen Bewerbern prinzipiell aus.

... oder einen Antrag 'verhindern'

In einer ähnlichen Situation befindet sich Aziza, eine 26jährige Magisterstudentin. Sie wartet auf einen Mann, der zur Zeit noch im Ausland studiert. Aus familiären Gründen ist er momentan nicht in der Lage, ihr eine Garantie für eine spätere Heirat geben zu können und hat ihr deshalb erklärt, es stehe ihr frei, auf ihn zu warten oder nicht[160]. Aziza hat sich entschieden, das Risiko auf sich zu nehmen und auf diesen Mann zu warten. Ihre Familie, mit Ausnahme eines jüngeren Bruders, hat sie über ihre heimlichen Pläne aber nicht informiert. Wie Aziza selber erklärt (vgl. oben), gibt es nach dem Studienabschluss keinen legitimen Grund mehr, einen 'passenden' Bewerber abzulehnen, da der Druck zu heiraten zunimmt. Aziza sieht sich deshalb gezwungen, Wege zu finden, unliebsame Anträge an sie zu verhindern, um nicht in Erklärungsnot für ihre Ablehnungsgründe zu geraten, sie erzählt:

"Ich 'klemme sie (die Heiratsanträge) von aussen ab' *('aqt'ahum min barra).* (...) Wenn möglich, besuche ich keine Hochzeitsfeste in der Familie, denn da begucken die Mütter alle Mädchen, sie suchen Bräute für ihre Söhne. Manchmal muss ich aber mit meiner Mutter und meinen Schwestern mitgehen, sonst werfen sie mir vor, dass ich arrogant sei. Ich ziehe dann etwas modernes an, ein Kleid aus der Stadt, einen kurzen Rock zum Beispiel und lege etwas Rouge auf, obwohl sich das für unverheiratete Frauen nicht gehört. Das Haar frisiere ich kurz und stecke es hoch, etwas frech und mache Gel ins Haar, denn lange Haare werden bevorzugt. Ich weiss genau, wie meine Familie denkt, die möchten die Mädchen artig lächelnd und brav, nicht zu laut. Meine Mutter mahnt mich immer, 'lach nicht zu laut, sitz schön brav'. Ich benehme mich aber so, wie ich es von der Stadt und mit meinen Freundinnen gewohnt bin, unbeschwert und lebhaft. Die Mütter mögen das nicht, die denken, 'oh, die geht an die Uni, benimmt sich so frei, die ist nichts für meinen Sohn', denn die Mütter wollen eine artige Frau für den Sohn. (...) Einmal, da ist mir zu Ohren gekommen, dass mein Cousin *(ibn al-'amma),* der in Rumänien studiert, die Absicht hat, um meine Hand zu bitten. Ich habe aber von einer Arbeitskollegin, deren Bruder ebenfalls in Rumänien studiert, erfahren, dass mein Cousin einen schlechten Charakter habe, er trinke und gehe mit Frauen aus. Seine Familie weiss nichts davon. Ich wollte diesen Heiratsantrag unbedingt verhindern, konnte meiner Familie aber nicht die Wahrheit über meinen Cousin sagen, denn das hätte Probleme gegeben. Ich habe mich mit meiner Schwester beraten

159 Dass ein enger Zusammenhang zwischen höherem Bildungsstand und steigendem Heiratsalter besteht, wurde durch verschiedene Studien bestätigt. Vgl. insbesondere *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/1992*, pp. 53-57.

160 Nach den Wünschen seines *'amm* (Onkels väterlicherseits, sein Vater ist tot) sollte er seine *bint al-'amm* heiraten. Der Onkel macht die Zuteilung des ihm zustehenden Landbesitzes aus dem Erbe des Vaters von dieser Heirat abhängig. Azizas Freund möchte zwar das Land, nicht aber die *bint al-'amm*, konnte sich bis anhin aber nicht gegen seine Familie durchsetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000136

und ging schliesslich zu meiner Tante (*'amma)* zu Besuch. Ich habe mich extra zurechtgemacht, einen kurzen Rock getragen, geschminkt, Gel im Haar... , denn ich weiss, dass die Frauen in der Familie das nicht mögen. Ich erzählte ihr dann von mir, von meinem Studium, dass ich nun den Magister mache und später vielleicht an der Universität unterrichten werde. Mein Cousin hat noch nicht einmal das Studium abgeschlossen. Genau deshalb habe ich der Tante all dies erzählt, denn es ist nicht möglich, dass die Frau weiter ist als der Mann. Mein Cousin hat mir denn auch nie einen Heiratsantrag gestellt!"

Die Schilderung von Aziza zeigt zuerst einmal die raffinierte Strategie einer Frau, die angesichts zunehmender Legitimationsschwierigkeiten für eine Ablehnung versucht, unerwünschte Heiratsanträge zu verhindern, um auf den Mann warten zu können, den sie liebt: Mögliche Bewerber im Umkreis ihrer Familie sollen abgehalten werden, indem sie sich bemüht, durch ihr äusseres Auftreten subtil zu provozieren und den Müttern als 'Frau für den Sohn' ungeeignet zu erscheinen. Sie nützt dazu geschickt die Diskrepanz der Lebensstile und Verhaltensnormen zwischen dem ländlich geprägten Milieu ihrer Familie und ihrem sozialen Umfeld in der Stadt. Ihre beste Waffe ist allerdings ihr überdurchschnittlich hoher Bildungsstand und ihre beruflichen Ambitionen. Diese setzt sie gezielt gegen unerwünschte Bewerber ein und nimmt damit möglichen Heiratsabsichten den Wind aus den Segeln, bevor konkrete Schritte unternommen worden sind.

Azizas geschickte Verhinderungsstrategie erlaubt ihr, weiterhin auf einen Mann zu warten, obwohl ihr dieser keine Garantie für eine spätere Heirat geben kann. Eine Frau in der Warteposition setzt nun nicht nur ihre Ehre aufs Spiel, wie das am Beispiel von Fathia diskutiert worden ist, sondern verbaut sich oft auch anderweitige Heiratschancen. Sollte nämlich für Aziza (wie auch für Fathia) das Warten erfolglos sein und die erhoffte Heirat nicht stattfinden, so wird es nicht ganz einfach sein, einen anderen, passenden Heiratspartner zu finden. Die Situation von Aziza ist beispielhaft für das Dilemma vieler gebildeten Frauen: Für eine Frau mit einem hohem Bildungsniveau ist der Kreis möglicher Bewerber relativ klein, da eine bildungsmässig hypogame Heirat nicht in Betracht gezogen wird. Frauen mit einem Studienabschluss, oder Frauen wie Aziza, die weiterführende Studien betreiben, sind gewöhnlich auch schon etwas älter, was die Heiratschancen weiter beeinträchtigt. Mit zunehmendem Alter und Bildung erhalten Frauen deshalb immer weniger Heiratsangebote. Für Aziza, die geduldig wartet und hofft, ist dies ein Vorteil, für viele andere Frauen jedoch ein Problem.

3.2. Bildung und Alter: *Die Schwierigkeit, einen passenden Ehemann zu finden*

"Vor dem Studium, da bekam ich oft Heiratsanträge, jetzt kaum mehr. Für Frauen, die studieren, ist es schwierig einen Ehemann zu finden. Die meisten Männer wollen eine Frau, die lesen und schreiben kann, *ḫalāṣ* (das genügt) (...) Eine Ärztin will niemand heiraten. Die Studienkollegen wollen keine Frau von ihrem Fach, sie behaupten, Ärztinnen seien hochnäsig, tatsächlich aber haben sie Angst vor uns, weil wir im Studium erfolgreich sind..." Nawal (24), Medizinstudentin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000137

Ärztin ist zwar ein angesehener Beruf und gerade in einer geschlechtersegregierten Gesellschaft ist es wichtig, dass auch Frauen diesen Beruf ausüben. Eine Ärztin als Ehefrau wünschen sich aber die wenigsten Männer. Männer haben oft generelle Vorbehalte gegenüber Frauen mit hohem Bildungsstand. Gebildete Frauen seien schwierig, arrogant und anspruchsvoll, sowohl in materieller wie nicht-materieller Hinsicht, ist von Männern immer wieder zu hören[161]. Gebildete Frauen sind tatsächlich sehr anspruchsvoll (vgl. Kapitel VI.1.1.'Persönliche Qualitäten des Bräutigams'). Viele, auch gebildete Männer, bevorzugen deshalb eine jüngere, nur durchschnittlich gebildete und anspruchslose Frau, die sich vollumfänglich den Pflichten im Haushalt und der Erziehung der Kinder widmet. Für Männer mit Hochschulbildung scheint eine Frau mit Mittelschulbildung (*tānawīya)* ein idealer Kompromiss zu sein: Eine Frau ist dann noch relativ jung (ca. 18 Jahre), besitzt eine gute Allgemeinbildung, die ihr erlaubt, ihre Rolle als Mutter und Ehefrau verantwortungsbewusst wahrzunehmen, sie hat hingegen kaum Ambitionen auf eine berufliche Tätigkeit. Nicht zuletzt ist auch der erwünschte Bildungsunterschied zum Mann gegeben. Frauen mit Mittelschulbildung haben insofern den höchsten 'Heiratswert'[162]. Es scheint, dass sich die Ansprüche der Frauen an Ehe und Partnerschaft mit zunehmendem Bildungsstand verändern und sich immer weniger mit der Erwartungshaltung von Männern decken. Offenbar können oder wollen Männer das neue Rollenverständnis der Frauen (noch) nicht akzeptieren.

"Will ich lieber alleine bleiben oder Zweitfrau werden?"

(Zu) Hohe Erwartungen an einen Partner und ein ausgeprägtes Statusbewusstsein der Frauen in Bezug auf die Bildung haben deshalb zur Folge, dass gebildete Frauen tatsächlich Schwierigkeiten haben können, einen passenden Mann zu finden. Mit zunehmendem Alter und Bildungsstand sehen sie sich mit der Situation konfrontiert, dass sie entweder kaum mehr Heiratsanträge erhalten, oder aber nur Angebote von verheirateten, geschiedenen und auch älteren, vielleicht aber reicheren Männern. So erzählen einige Frauen, dass sie Heiratsanträge von Universitätsdoktoren erhalten, für eine gebildete Frau durchaus ein attraktives Angebot, handelt es sich doch um einen Bewerber, der über ein hohes Bidlungsprestige verfügt. Allerdings sind diese Männer gewöhnlich schon verheiratet, was die Frauen zu zynischen Kommentaren veranlasst: "Die erste Heirat machen sie für die Mutter, eine Ungebildete aus

161 Diese Angaben basieren zum einen auf informellen Gesprächen mit verschiedenen (gebildeten) Männern, entsprechen zum anderen auch der weitverbreiteten Meinung von Frauen über die Haltung der Männer.

162 Diese Tendenz wird von einer saudischen Studie bestätigt: Auf die Frage nach dem erwünschten Bildungsstand der Ehefrau, antworteten 61% der befragten Männer, dass sie eine gebildete Frau, aber ohne Hochschulabschluss bevorzugten (Vagt 1992:98). Selbstverständlich handelt es sich hier um Generalisierungen, ein Gegenbeispiel dazu ist Khaled (Hg 9). Er hat seine damals noch sehr junge Frau dazu gedrängt, nach der Heirat die Schule nicht aufzugeben. Inzwischen hat sie, mit vier Kindern, ihr Studium in Soziologie und Psychologie abgeschlossen, worauf Khaled sehr stolz ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000138

dem Dorf, dann suchen sie sich eine zweite Frau, eine Studierte, für sich, zum Reden und Diskutieren". Die meisten Frauen lehnen solche Anträge grundsätzlich ab, auf keinen Fall möchten sie Zweitfrau (*ṭabīna)* sein oder einen Ehemann haben, der ihr Vater sein könnte. Frauen hingegen, die einige Jahre nach dem Studium noch nicht verheiratet sind, oder auch geschiedene Frauen, werden vielleicht auch weniger attraktive Angebote in Betracht ziehen. Als Beispiel dazu die Überlegungen von Sumaja (Hg 1) und Munira (Hg 7):

"Eine geschiedene Frau zu sein ist im Jemen nicht ungewöhnlich und kein Nachteil, problematisch ist hingegen mein Alter. Nur verheiratete Männer machen Heiratsanträge und ich will nicht Zweitfrau sein. (...) Manchmal fühle ich mich aber verunsichert und vielleicht werde ich eines Tages zusagen, denn eigentlich stellt sich die Frage: Will ich lieber alleine bleiben oder Zweitfrau werden? Ich weiss es nicht. Ich habe hier meine Familie und fühle mich wohl *(murtāḥa)*, die Kinder meines Bruders sind wie meine eigenen, ich weiss es nicht..." Sumaja (30), geschieden.

"Sei längerer Zeit bemüht sich ein Mann um mich und bestürmt meinen Bruder, aber ich mag mich nicht recht entscheiden. Er ist verheiratet, hat zwei Kinder und er ist kein *sayyid*, aber er ist sehr reich. Er gehört zum Kreis des Präsidenten, was ich nicht sehr schätze, aber manchmal denke ich auch, dass es schön wäre, ein gehobenes Leben zu haben." Munira (33), geschieden.

Die Kommentare von Sumaja und Munira zeigen, dass sich Frauen bewusst sind, dass ihre Heiratschancen mit zunehmendem Alter sinken. Sie sind deshalb auch bereit, ihre Entscheidungskriterien den effektiven Heiratschancen anzupassen und auch ein suboptimales Angebot zumindest in Betracht zu ziehen: Munira überlegt sich, ob sie für einen gehobenen Lebensstil in Kauf nehmen soll, dass der Mann erstens verheiratet ist und Kinder hat und zweitens auch kein *sayyid* ist, obwohl sie dies generell als wichtige Voraussetzung für eine Ehe erachtet (vgl. Kapitel VI.1.2.'Herkunft und sozialer Status der Familie'). Sumaja meint resigniert, dass sie eigentlich nur die Wahl habe, weiterhin unverheiratet zu bleiben oder Zweitfrau zu werden. Wohlhabende, verheiratete Männer scheinen oft bewusst mit der aussichtslosen Situation dieser Frauen zu spekulieren. Ein Heiratsantrag kann dann durchaus einen wenig respektvollen Charakter haben. Sumaja erzählt vom Antrag eines früheren Studien- und jetzigen Arbeitskollegen. Er hatte früher, während der gemeinsamen Studienzeit, um sie geworben, doch sie zeigte damals kein Interesse, nun ist er verheiratet und hat Kinder. Kürzlich habe er sie gefragt: "Nun, was denkst Du heute zum 'Thema' von früher? *(aiš rā'ik fīl mawḍū'a as-sābiq?)*'. Sumaja hat empört abgelehnt.

Wenn Frauen um die dreissig, ledig oder geschieden, auch suboptimale Heiratsangebote in Erwägung ziehen, ist das gewöhnlich ihre persönliche Entscheidung und kaum auf ein Drängen von Seiten ihrer Familie zurückzuführen. Anders als ungebildete Frauen oder Frauen aus ärmeren Familien sind sie keine Belastung für den elterlichen Haushalt und müssen nicht damit rechnen, bald wieder verheiratet zu werden, wie das oft als Los geschiedener Frauen beschrieben wird (vgl. Dorsky 1986:151f). Im Gegenteil, Frauen, die berufstätig sind und ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000139

eigenes Einkommen haben, sind oft eine wichtige sowohl moralische wie finanzielle Stütze für ihre Familien. Wie Sumaja fühlen sich die meisten Frauen sehr wohl in ihrer Familie und haben grosse persönliche Freiheiten, mehr als sie als Ehefrau je erwarten könnten, so zumindest die Überzeugung dieser Frauen. Dass sich trotzdem viele 'ältere' Frauen eine (Wieder) Heirat wünschen und dafür auch bereit wären, gewisse Nachteile bei der Heiratswahl in Kauf zu nehmen, kann vielleicht damit erklärt werden, dass es in der jemenitischen Gesellschaft auch für gebildete und berufstätige Frauen nach wie vor kaum alternative Rollenbilder zur 'Frau als Ehefrau und Mutter' gibt: "Für die Jemeniten ist eine unverheiratete Frau eine unvollständige Frau (*imra'a nāqiṣa)*", wurde mir erklärt und deshalb muss, wie Aziza sagte, eine Heirat eben sein, "*lāzim az-zawāǧ...*".

Zusammenfassung:

Mehr Mitsprachemöglichkeiten bei der Partnerwahl, Bildungsambitionen der Frauen (und ihrer Familien) wie auch hohe Ansprüche an einen Partner führen dazu, dass Frauen sehr wählerisch sind und Heiratsanträge oft ablehnen. Umgekehrt wird es für eine Frau mit zunehmendem Alter und Bildung immer schwieriger, einen passenden Ehemann zu finden: Da Frauen in Bezug auf Bildung sehr statusbewusst sind, beschränkt sich der Kreis möglicher Bewerber auf Männer mit gleicher oder höherer Bildung. Mit zunehmendem Bildungsniveau der Frauen divergieren zudem Ansprüche und Erwartungen von Frauen und Männern an eine Heirat. Viele junge, auch gebildete Männer bevorzugen daher eine jüngere, durchschnittlich gebildete und anspruchslose Frau. Je älter Frauen sind, desto eher bekommen sie demzufolge Heiratsanträge von verheirateten, geschiedenen und älteren (vielleicht aber reicheren) Männern. Diese Angebote lehnen die meisten Frauen grundsätzlich ab. Ledige oder geschiedene Frauen hingegen, die einige Jahre nach Studienabschluss noch nicht (wieder) verheiratet sind, ziehen oftmals auch suboptimale Angebote in Betracht, da sie sich vor die Wahl gestellt sehen, unverheiratet zu bleiben oder Zweitfrau zu werden. Das Dilemma gebildeter Frauen liegt also darin, dass sich ein hoher Bildungsstand letztlich auch nachteilig auf die effektiven Heiratschancen auswirken kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000140

VII. Schlussfolgerungen

Diese Studie untersucht Heiratsstrategien gebildeter Frauen in Sana'a. Entgegen der weitverbreiteten Annahme (vgl. Kapitel III.1.'Zur Rolle der Frauen bei der Heirat') konnte gezeigt werden, dass Frauen durchaus Möglichkeiten haben, auf ihre Heirat Einfluss zu nehmen. Dabei müssen verschiedene 'Wege' der Heiratsanbahnung, *ṭarīq al-'usra* und *ṭarīq al-bint,* unterschieden werden, die je andere Möglichkeiten weiblicher Mitbestimmung erlauben. Aus rechtlichen Gründen kann eine Frau einen Heiratsvertrag jedoch nicht selber abschliessen, sondern muss durch ihren *walīy* vertreten werden. Sie ist deshalb auch im Falle einer individuellen Partnerwahl auf die Zustimmung ihres Vaters oder Bruders angewiesen. Ein *walĒy* besitzt letztlich die Macht, die Heirat einer Frau zu verhindern, gleichzeitig sollte er aber eine von ihm erwünschte Heirat nicht ohne Zustimmung der Frau vereinbaren. Die endgültige Entscheidungskompetenz des *walīy* stellt insofern eine formale Begrenzung des weiblichen Handlungsspielraumes dar. Im Zentrum der Arbeit stand deshalb die Frage, auf welche Weise nun gebildete Frauen den ihnen offenstehenden Handlungsspielraum nützen.

Um die individuellen Strategien von Frauen bei der Heiratswahl besser zu verstehen, wurden im theoretischen Teil, ausgehend von der FBD Heirat, verschiedene Aspekte der Heirat in arabischen Gesellschaften diskutiert. Dabei wurde die Bedeutung von Nähe und Status bei der Heiratswahl und die Frage der Verantwortlichkeit von Männern für Frauen als relevante strukturelle Merkmale definiert, die ein normatives Wertesystem begründen und für die Analyse von Heiratsstrategien im städtischen Kontext hilfreich sind.
Die zentrale Bedeutung, die Statusüberlegungen bei der Heirat einnehmen, beruht auf der Logik der agnatischen Ideologie, nach welcher Frauen wohl Trägerinnen der väterlichen Patrilinie sind und immer ein Mitglied der agnatischen Gruppe bleiben, sie aber die väterliche Abstammung nicht an ihre Kinder weitergeben können. Um einen Statusverlust der Familie zu vermeiden, ist Frauen deshalb nur eine Heirat mit einem gleich- oder höherrangigen Partner erlaubt. Im Zusammenhang mit nahen und fernen Heiraten wurde argumentiert (vgl. Kapitel II. 2.1. und 2.2.), dass die Präferenz für (genealogisch) nahe Heiraten, die generell als charakteristisches Merkmal arabischer Verwandtschaftssysteme beschrieben wird, weniger mit der Priorität patrilinearer Deszendenz zu erklären ist, sondern als Ausdruck eines isogamen Ideals verstanden werden kann. Diese von Bonte (1994) vertretene Position basiert auf der Annahme, dass genealogische Nähe immer auch Statusgleichheit mit einschliesst. Dies setzt allerdings voraus, dass die Kriterien der Gleichheit genealogisch definiert sind.
In Bezug auf die Frage der Verantwortlichkeit von Männern für Frauen ist das Verständnis agnatischer Ehrvorstellungen von Bedeutung. Nach der patrilinearen Konzeption von Ehre sind Frauen und Männer einer Patrigruppe durch untrennbare Bande der Ehre verbunden (vgl. Kapitel II. 2.3. Modell A). Frauen sind demzufolge auch nach ihrer Heirat Angehörige ihrer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000141

agnatischen Gruppe und Teil der agnatischen Ehre und verbleiben bis zu einem gewissen Grade in der Verantwortlichkeit ihrer agnatischen Verwandten. Die Heirat einer Tochter oder Schwester ist für die agnatischen Verwandten deshalb problematisch, da die Frau und damit die Ehre der agnatischen Gruppe der Schutzlosigkeit in einer fremden Familie ausgeliefert wird. Als mögliche Lösung dieses Problems bietet sich eine Heirat innerhalb der agnatischen Gruppe an, da die Bewahrung der Ehre gesichert bleibt.Verschiedene AutorInnen (z.B. Tapper 1993, Abu Lughod 1986) sehen darin die kulturelle Idealisierung für genealogisch nahe Heiraten begründet.

Ausgehend von diesen theoretischen Betrachtungen und den Erkenntnissen aus meiner Studie stellte sich im Laufe der Arbeit eine Frage immer wieder neu: Inwiefern wird die Heiratspraxis gebildeter Frauen durch die eben genannten strukturellen Merkmale beeinflusst? In den folgenden Ausführungen versuche ich deshalb aufzuzeigen, wie sich (1) die Bedeutung von Nähe und Status und (2) die Frage der Verantwortlichkeit von Männern für Frauen in der Heiratspraxis gebildeter Frauen äussern.

(1) Bildung vor Verwandtschaft: Statusinkonsistenzen und die Frage von Nähe und Gleichheit

Die Untersuchung hat gezeigt, dass gebildete Frauen bei ihrer Heiratswahl tatsächlich sehr statusbewusst sind und das Kriterium der Ebenbürtigkeit zwischen Heiratspartnern auch im städtischen Kontext seine Gültigkeit nicht verloren hat. Die Wahl eines Partners ist daher immer dessen Anerkennung als Ebenbürtiger. Die Bedeutung von 'Nähe' und die Bedingungen der Statusegalität haben jedoch im Zusammenhang mit der Heirat von gebildeten Frauen eine Verschiebung erfahren: Das für gebildete Frauen entscheidende Kriterium bei der Partnerwahl ist ein gleichwertiger oder höherer Bildungsstand des Mannes, womit zugleich der Kreis möglicher Heiratspartner definiert ist. Bildung ist insofern eine Statusfrage: Eine bildungsmässig hypogame Heirat ist für alle Frauen unakzeptabel. Nähe im Bildungsstand ist deshalb auch wichtiger als verwandtschaftliche Nähe.

Die Priorität von Bildung gegenüber Verwandtschaft als Kriterium für Statusgleichheit ist jedoch nur dann von Bedeutung, wenn innerhalb von Familien bzw. Verwandtschaftsgruppen Bildungsunterschiede bestehen. Im Unterschied etwa zu Familien der städtischen Unter- und Oberschichten, bei denen ein generell tiefer bzw. hoher Bildungsstand zu erwarten ist, kommt in Familien des städtischen Mittelstandes ein solches Bildungsgefälle relativ häufig vor. Dieses kann in der Regel mit Migrationsbewegungen vom Land in die Stadt und der daraus resultierenden Fragmentierung von Familien erklärt werden. Verwandtschaftliche Nähe geht dann nur noch bedingt mit lokaler Nähe einher. Die praktische Verwandtschaft im städtischen Alltag erstreckt sich auf genealogisch nicht verwandte Kreise und schliesst Freundschafts- und Nachbarschaftsbeziehungen, Studien-und ArbeitskollegInnen mit ein, welche in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000142

Praxis oft 'näher' sind als Blutsverwandte. Der Lebensstil städtischer Familien entfernt sich zusehends von der Lebensweise der ländlichen Verwandten, dabei sind die Bildungsambitionen urbanisierter Familien für Frauen und Töchter vielleicht der auffälligste Unterschied. Die Tatsache, dass nun auch Frauen - Töchter, Schwestern und Cousinen - studieren und ein hohes Bildungsniveau erreichen, kann zu Statusinkonsistenzen innerhalb von Familie und Verwandtschaft führen. Nur ein gebildeter Cousin mit städtischem Hintergrund ist ein möglicher Heiratspartner für seine gebildete Cousine. Verwandtschaftliche Nähe ist insofern ein sekundäres Kriterium bei der Partnerwahl, das fehlende Bildung und/oder einen ländlich-rückständigen Lebensstil nicht zu kompensieren vermag und das auch im Zusammenhang mit der Hoffnung gebildeter Frauen auf eine partnerschaftliche Beziehung bedeutungslos ist. Genealogische Nähe, sei sie väterlicher- oder mütterlicherseits, ist für gebildete Frauen demzufolge keine Garantie für Gleichheit und Nähe zwischen Heirats-partnern. In Bezug auf die 'ideale Heirat', die Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine, oder eine andere Heirat mit einem nahen agnatischen Verwandten bedeutet dies, dass aus der Perspektive einer gebildeten Frau ein weniger gebildeter *ibn al-'amm* weder der nächste noch der gleichste aller Bräutigame ist, dass im Gegenteil eine solche Verbindung von der Frau als hypogame Heirat betrachtet werden würde und kaum einen eigenständigen symbolischen Wert besitzt.

Dass Statusambivalenzen dieser Art Ausdruck eines allgemeinen Werteverlustes verwandtschaftlicher Bande sind, wäre hingegen eine voreilige Schlussfolgerung. Wie eine Studie im Rahmen der *Demographic and Health Surveys* gezeigt hat, sind gut ein Drittel der befragten Frauen mit einem Blutsverwandten verheiratet, wobei Verwandte väterlicherseits gegenüber anderen Verwandten deutlich bevorzugt sind, wie auch auf dem Lande und unter ungebildeten Frauen Heiraten innerhalb der Familie häufiger sind als bei anderen Frauen[163]. Die oben diskutierten Heiratspräferenzen sind deshalb weniger eine generelle Tendenz, sondern ein spezifisches Merkmal gebildeter Frauen und müssen in den Kontext sämtlicher Heiratsallianzen in der Familie gestellt werden. So weist Bourdieu (1987:349) daraufhin, dass eine Familie mit der Heirat verschiedener Familienmitglieder durchaus unterschiedliche Interessen verfolgen kann. Auch wenn gebildete Frauen bei bildungsbedingten Statusinkonsistenzen tendenziell wenig Präferenz für eine Heirat mit nahen Verwandten zeigen, so bedeutet das nicht, dass Heiratsbeziehungen innerhalb von Familie und Verwandtschaft im städtischen Kontext generell an Bedeutung verlieren. Die meisten meiner InformantInnen haben Geschwister, die mit Verwandten, väterlicher- oder mütterlicherseits, verheiratet sind[164]. Da das Kriterium der Status- bzw. Bildungsgleichheit de facto nur in eine Richtung Gültigkeit

163 *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/2* (1994:58f), vgl. dazu Fussnote 133 in diesem Text.

164 Eine deutliche Präferenz für Verwandte väterlicherseits lässt sich aus meinen Daten hingegen nicht ableiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000143

besitzt, indem sie nämlich nur Frauen verbietet 'nach unten' zu heiraten, stellt sich umgekehrt für gebildete Söhne (wie auch für ungebildete Töchter) das Problem kaum. Dass ein gebildeter Mann aus der Stadt eine ungebildete Cousine vom Land heiratet ist nichts aussergewöhnliches und kommt relativ häufig vor. Die Heirat von gebildeten Söhnen und Töchtern kann deshalb für je unterschiedliche Ziele strategisch eingesetzt und damit das 'familiäre Gesamtkapital' optimiert werden: Die Heirat einer gebildeten Tochter ist mit der Hoffnung auf einen sozialen Aufstieg in die neue Bildungselite verbunden, während es an den Brüdern (oder ungebildeten Schwestern) liegt, bestehende verwandtschaftliche Bande durch genealogisch nahe Heiraten aufrechtzuerhalten[165]. Ein Hinweis dafür sind etwa die zynischen Kommentare mancher Frauen, die beklagen, dass gebildete Männer bei ihrer ersten Heirat mehrheitlich den Wünschen der Familie (bzw. Mutter) entsprechend, 'eine Ungebildete aus dem Dorf', heiraten. Dahingehend können auch die Ängste von Frauen verstanden werden, die einem Mann ein Heiratsversprechen geben, ohne offizielle Verlobung jedoch befürchten, wegen einer *bint al-ḫāla* sitzengelassen zu werden. Umgekehrt können gebildete Frauen Heiratsanträge von nahen Verwandten, gewöhnlich im Einvernehmen mit ihren Eltern, bedenkenlos ablehnen, verfügt der Bewerber nicht über den erforderlichen Bildungsstand. Inwiefern die Hoffnung auf eine (bildungsmässig) prestigereiche Heirat der gebildeten Tochter tatsächlich in Erfüllung geht, ist hingegen eine andere Frage: Da viele gebildete Männer eine jüngere, nur wenig bis durchschnittlich gebildete und anspruchslose Frau bevorzugen, kann sich ein überdurchschnittlich hoher Bildungsstand von Frauen auch nachteilig auf die Heiratschancen auswirken. Es könnte dennoch die These formuliert werden, dass in Verwandtschaftsgruppen, in denen bildungsbedingte Statusinkonsistenzen zwischen den Geschlechtern bestehen, (v.a. ältere) Brüder und ungebildete Schwestern häufiger innerhalb der offiziellen Verwandtschaft heiraten als gebildete Schwestern. Heiratsstrategien dieser Art könnten insgesamt als adaptive Strategie an ein neues gesellschaftliches Umfeld interpretiert werden, in dem neue soziale Netze erforderlich sind, der familiäre Zusammenhalt jedoch zunehmend verloren geht. Diese Vermutungen wären in einer weiterführenden Untersuchung jedoch zu konkretisieren und zu prüfen.

(2) Wer soll wählen, Vater oder Tochter? Die Frage von Ehre und Verantwortung bei der Heiratswahl

Die verschiedenen Heiratsgeschichten haben gezeigt, dass gebildete Frauen über einen beachtlichen Handlungsspielraum bei ihrer Heirat verfügen, der im Falle einer *ṭarīq al-bint* Heirat auch eine individuelle Partnerwahl zulässt. *ṭarīq al-bint* Heiraten können insgesamt als Privileg gebildeter Frauen betrachtet werden: Gebildete Frauen verfügen über eine

165 Voraussetzung dafür ist allerdings, dass eine Familie Söhne und Töchter hat. Ist eine Familie ohne Söhne, so können allfällige Bildungsunterschiede der Töchter strategisch genutzt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000144

beträchtliche Mobilität im Alltag, die die strenge Geschlechtersegregation durchbricht, was nähere Bekanntschaften zwischen nicht-verwandten jungen Leuten überhaupt erst ermöglicht. Da gebildete Frauen zudem meist etwas älter sind und durch Studium und Arbeit eine gewisse soziale und finanzielle Eigenständigkeit erlangen, besitzen sie auch bessere Voraussetzungen, ihre individuellen Ansprüche und Bedürfnisse im Rahmen einer *ṭarīq al-bint* Heirat zu realisieren. Insofern kann von einer 'modernisierenden Wirkung' der Bildung in Bezug auf die Heirats-und Partnerwahl gesprochen werden. Die naheliegende Vermutung, dass Frauen mit zunehmender Bildung ihren Partner selber wählen möchten und ihre Heirat vermehrt eigenständig durchführen, trifft allerdings nur bedingt zu oder bedarf zumindest einer differenzierteren Betrachtung. Viele Frauen begegnen dem 'Privileg' einer selbstgewählten Heirat oder gar dem Anspruch auf eine Heirat aus Liebe mit gemischten Gefühlen. Dahinter stehen moralische Bedenken und die Befürchtung, dass Eigeninitiative bei der Partnerwahl dem Ruf der Frau schaden, ihre Ehre verletzen und damit die Achtung des Mannes der Frau gegenüber verloren gehen könnte. Manche Frauen verschweigen aus diesem Grund dem *walīy* ihre persönlichen Heiratswünsche und täuschen eine Heirat nach *ṭarīq al-bint* als *ṭarīq al-'usra* Heirat vor. Sie vermeiden dadurch, kulturelle Wertvorstellungen und bestehende Autoritätsstrukturen in Frage zu stellen. Viele Frauen schliesslich scheuen eine eigene Partnerwahl, da sie die Verantwortung dafür nicht tragen möchten. Sie fürchten, den Rückhalt ihrer Familien zu verlieren, was zugleich bedeuten würde, dass sie mehr auf ihren Ehemann angewiesen wären. Die Kehrseite vermehrter Mitbestimmung und individueller Partnerwahl ist demnach eine grössere Abhängigkeit vom Ehemann. In diesem Zusammenhang erlangt die Funktion des *walīy* eine zentrale Bedeutung. Der *walīy* besitzt das Recht der endgültigen Entscheidung. Damit übernimmt er aber auch die Verantwortung für die Heirat der Tochter oder Schwester, unabhängig davon, wer für die Heiratswahl verantwortlich war. Die formale Autorität eines *walīy* hat in der Praxis zwei wichtige Konsequenzen: Zum einen erlaubt es einem Vater, der Tochter eine gewisse Freiheit bei der Partnerwahl einzuräumen, da er die Gewissheit hat, dass die endgültige Entscheidung weiterhin bei ihm liegt. Zum anderen ermöglicht es den Frauen, sich im Falle von Schwierigkeiten in der Ehe oder einer Scheidung auf die Verantwortlichkeit ihrer Familie, d.h. ihres Vaters oder Bruders zu berufen und seine Unterstützung zu beanspruchen. Den Frauen ist deshalb sehr daran gelegen, sich der Zustimmung und dem 'Segen' der Familie für eine eigene Heiratswahl zu versichern.

Die Verantwortlichkeit des *walīy* nach der Heirat zeigt auf eindrückliche Weise, wie Kontrolle und Schutzbedürftigkeit von Frauen eng miteinander verknüpft sind und die 'untrennbaren Bande der Ehre' für die Frauen durchaus reale Konsequenzen haben können. Die Fähigkeit, Frauen und damit die agnatische Ehre kontrollieren und beschützen zu können, ist jedoch von der Grösse und Stärke der agnatischen Gruppe abhängig. Diese wiederum sind Ausdruck des symbolischen Kapitals einer Familie und ein Hinweis auf deren sozialen Status.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000145

Kontrolliert und behütet zu werden - und dazu gehört auch die weibliche Seklusion und die Verschleierung - ist für eine Frau deshalb ein Zeichen von Status und Würde. Die inhärente Beziehung von Ehre (und damit Kontrolle und Schutz) und Status ist für das Verständnis der Heiratspraxis gebildeter Frauen zentral. Sie erinnert erstens daran, dass die Verbindlichkeit agnatischer Ehre eine Frage des sozialen und ökonomischen Status der Familie und in Wirklichkeit oft ein Privileg der Vornehmen und Reichen ist. Gebildete Frauen aus der städtischen Mittelschicht sind diesbezüglich sicherlich in einer privilegierten Situation. In der Regel können sie auf die Hilfe ihrer Familie zählen, möchten sie sich scheiden lassen und in den elterlichen Haushalt zurückkehren. Den aus ihrer Sicht entwürdigenden Gang zum Gericht können sie damit umgehen. Demgegenüber können Frauen aus weniger bemittelten Schichten im Falle einer Scheidung oft nicht auf ihre Familie zurückgreifen und sind deshalb gezwungen, eheliche Konflikte vor Gericht auszutragen. Wie die Untersuchung von Würth (1995) über die gerichtliche Praxis in Sana'a zeigt, kommen Klägerinnen in Scheidungs-und anderen Familienrechtsangelegenheiten denn auch vorwiegend aus sozial und ökonomisch benachteiligten Schichten. Da gebildete Frauen zudem über eigene Erwerbsmöglichkeiten verfügen, sind sie kaum eine Belastung für den elterlichen Haushalt und müssen nicht befürchten, sofort in eine neue Ehe gedrängt zu werden. Die Verknüpfung von Ehre und Status kann zweitens vielleicht auch erklären, weshalb Frauen in Bezug auf ein individuelles Engagement bei der Partnerwahl, trotz neuer Möglichkeiten und Ansprüche, ein sehr ambivalentes Verhältnis haben. Wie verschiedene Studien bestätigen (z.B. Tucker 1988; 1993; vgl. auch Kapitel III.1.'Zur Rolle der Frauen bei der Heirat') hatten und haben primär Frauen aus unterprivilegierten sozialen Schichten mehr Möglichkeiten, über ihre Heirat zu bestimmen. Dasselbe gilt für geschiedene Frauen und Witwen oder Frauen ohne Väter oder Familien (Waisen). Aus der Perspektive agnatischer Ehrvorstellungen sind demzufolge mehr Freiheiten bei der Heiratswahl lediglich eine Konsequenz eines niedrigen bzw. 'mangelhaften' Status und mit Schutz - und Ehrlosigkeit verbunden. Im Rahmen der gesellschaftlichen Modernisierung etabliert sich nun mehr Mitspracherecht bei der Heirat oder gar eine individuelle Partnerwahl als erstrebenswertes Privileg junger Frauen in der Mittel-und Oberschicht. Angesichts der kontroversen Wertvorstellungen, die mit einer freien Partnerwahl assoziert werden, erstaunt es deshalb kaum, dass viele, auch gebildete Frauen eine Heirat nach *ṭarīq al-'usra* einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* vorziehen, oder im Falle einer Heirat nach *ṭarīq al-bint* das Mitspracherecht der Familie begrüssen. Die Kontrolle und Bevormundung durch den *walīy* bei der Heirat wird denn auch kaum als Einschränkung der persönlichen Freiheit oder als Unterdrückung empfunden, sondern als Sicherheit und Bestätigung eines ehrenhaften und angesehenen Status betrachtet.

Angesichts der (relativen) Rechtlosigkeit von Frauen in der Gesellschaft, ist der Rückhalt der Herkunftsfamilie für Heirat und Ehe für alle Frauen sehr wichtig. Dies gilt nicht zuletzt auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000146

deshalb, weil sich erst zeigen muss, ob sich die vermehrte Mitbestimmung von gebildeten Frauen bei der Partnerwahl positiv auf ihre Stellung in der Ehe auswirken wird und inwiefern sich die Hoffnungen und Wünsche nach einer partnerschaftlichen Beziehung erfüllen werden. Diese Fragen sind in dieser Arbeit nicht berücksichtigt worden, könnten aber für eine weiterführende Studie richtungsweisend sein. Im Zusammenhang mit der Frage nach Möglichkeiten individueller Mitbestimmung von Frauen wäre es zudem sehr aufschlussreich, die Heiratspraxis von Frauen aus anderen sozialen Schichten der städtischen Gesellschaft zu untersuchen. Ein Vergleich der schichtspezifischen Entwicklungen würde vielleicht verbindlichere Aus-sagen erlauben, wie sich der Bildungsstand einerseits und der sozioökonomische Hintergrund andererseits auf die Handlungs- und Entscheidungskompetenzen von Frauen auswirken.

Ich möchte abschliessend einige Bemerkungen zur Kontroverse über die Bedeutung normativer Verhaltensweisen gegenüber interessengeleiteter Handlungsstrategien anfügen. Dieser Streitpunkt kam im Kapitel II im Zusammenhang mit Bourdieus kapitalmaximierendem Handlungsansatz zur Sprache. Bourdieu hat das 'Problem der FBD Heirat' gelöst, indem er darauf hinwies, dass Heiratsstrategien nicht mit genealogischen Kategorien allein erfasst werden können. Hinter jeder Heirat, ungeachtet der genealogischen Beziehung zwischen den Partnern, stehen gewisse Absichten und Interessen, seien sie materieller oder symbolischer Art, so dass zwei FBD Heiraten ganz unterschiedliche Motivationen zugrundeliegen können. Damit wird meines Erachtens die Bedeutung normativer Konzepte und kultureller Ideologien nicht in Frage gestellt, doch kann der symbolische Wert kultureller Ideale (wie z.B. eine FBD Heirat) nicht unabhängig vom jeweiligen Kontext angenommen werden. Wie im Zusammenhang mit der Statusfrage gezeigt werden konnte, ist für gebildete Frauen die agnatische Nähe im Vergleich zum Bildungsstand von untergeordneter Bedeutung. Ich habe deshalb der FBD Heirat als kulturelles Ideal in diesem spezifischen Kontext keinen eigenständigen symbolischen Wert beigemessen. Wichtiger diesbezüglich scheint mir die Ebenbürtigkeit im sozialen Status, welche sich insbesondere am Bildungsstand und der Zugehörigkeit zu einer Familie mit anerkannter Deszendenz, nicht aber an der agnatischen Nähe zwischen den Heiratspartnern definiert. Genealogische Nähe stellt insofern keinen normativen Wert dar, der die Heiratsstrategien gebildeter Frauen massgeblich beeinflussen würde. Die Ideologie der patrilinearen Deszendenz als kulturelles Ideal hat jedoch nicht grundsätzlich an Bedeutung verloren, wie sich das im Zusammenhang mit agnatischen Ehrvorstellungen und der Frage der Kontrolle und Verantwortung von Männern über Frauen zeigen lässt.

Die Bedeutung kultureller Idealvorstellungen muss differenziert erfasst werden, soll der Einfluss kollektiver Normen- und Wertesysteme auf die Handlungsstrategien Einzelner untersucht werden. Fragen wir nämlich, welchen Wert kulturelle Ideale für wen und in welcher

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000147

Situantion besitzen, so zeigt sich, dass normative Konzeptionen keine unabhängig existierende Grösse sein können. Im Gegenteil, geltende Normen und Werte werden von den Akteuren immer wieder neu ausgehandelt. Normatives Handeln ist daher immer auch an gewisse individuelle Interessen gebunden, ohne dass sich darin ein zwingender Widerspruch ergeben müsste.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000148

Anhang I: Interview

Im Rahmen der semistrukturierten Interviews wurden Daten zu folgenden Themenbereichen erfragt:

1) Angaben zur Person und Familie

Persönliche Daten:
Zivilstand (ledig, verlobt, verheiratet, geschieden)?
Alter, Ausbildung, Beruf, Einkommen?
Hast Du Geschwister, wenn ja , wie viele? Ältere, jüngere, Brüder, Schwestern?
Anzahl Personen im Haushalt, Haushaltsform?

Falls verheiratet:
Heiratsalter, Kinder, Nebenfrau (*tabīna*)?
Ist Dein Ehemann mit Dir verwandt? Falls ja, wie?

Zur Familie
Familienname?
Herkunftsort (Region, Dorf)? Verwandte, Besitz dort?
Wohnort in Sana'a, wo und seit wann?
Arbeit/ Beruf/ Einkommen des Vaters? Politische Affiliation? Stellung im Militär?
Bildungsstand anderer Familienmitglieder?
Erzähl von Deiner Familie: Der Heirat der Geschwister, Eltern, Grosseltern? Beruf des Grossvaters? etc.

2) Präferenzen und Ideale

Zum Ehepartner
Wer und wie wäre Dein Traummann (*fāris 'aḥlāmik*)?
Wie soll sein Aussehen, sein Charakter und seine Persönlichkeit sein?
Welchen Beruf soll er idealerweise haben? Soll er reich sein?

Welcher Mann käme als Heiratspartner nie in Frage?
Was denkst Du über die Heirat mit Verwandten? Über die Polygamie?
Welches ist Deiner Ansicht nach das ideale Heiratsalter für Frauen/Männer?

Zur Ehe
Generelle Erwartungen/Hoffnungen an die Ehe?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000149

Wohnort bzw. Wohnform nach der Heirat (patri-/neolokal)?
Kinderwunsch?
Möchtest Du nach der Heirat mit dem Studium bzw. der Arbeit weiterfahren?

Zur Heiratsanbahnung
Was bevorzugst Du, eine durch die Familie arrangierte Heirat oder eine selbstgewählte Heirat?
Wie sollte Deiner Ansicht nach ein Mann vorgehen, wenn er um Deine Hand bitten möchte (welchen 'Weg', *ṭarīq al-'usra* oder *ṭarīq al-bint*, soll er wählen)?
Möchtest Du den Mann, den Du einmal heiraten wirst vor der Heirat kennenlernen?
Falls ja: Wie gut möchtest Du ihn kennen, was möchtest Du von ihm/über ihn wissen? Wo könntest Du ihn kennenlernen/treffen und wie?
Falls nein: Warum nicht? Wann und wie sollen sich (zukünftige) Ehepartner begegnen und kennenlernen?

3) Heiratsgeschichten: Erzähl mir von Deiner Heirat ...

Kennenlernen
Hast Du Deinen Mann vor Deiner Heirat kennengelernt?
Falls ja: Wie und wo hast du ihn kennengelernt?
Falls nein: Was wusstest Du von Deinem zukünftigen Ehemann, was wolltest Du über ihn wissen?
Wann hat Dich Dein Mann zum erstenmal ohne Schleier/ Kopftuch gesehen?

Heiratsanbahnung/ Verhandlung/Verlobung
Wie hat Dein Mann um Deine Hand gebeten?
(*ṭarīq al-bint / ṭarīq al-'usra*? Wann hast Du von wem von seinen Heiratsabsichten gehört? VermittlerInnen? Wer hat Dich informiert, um Deine Meinung gefragt? etc.)
Wie haben sich die Familien bzw. der Bräutigam und Deine Familie geeinigt? Erzähl von der Verlobung und was Du von den Heiratsverhandlungen weisst.
(Wer war anwesend, in welchem Rahmen fanden Verhandlung und Verlobung statt? Welches waren die finanziellen Vereinbarungen und andere Bedingungen?)
Wie war die zeitliche Planung der Heirat? (Wie lange verlobt, wann wurde der Heiratsvertrag (*'aqd*) unterzeichnet, wann fand die Hochzeit statt?)

mahr und weitere materielle Bedingungen
Wie hoch war Dein *mahr*? Bist Du zufrieden damit? Was denkst Du über die allgemeine Teuerung der Brautpreise?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000150

Wie hoch war der *šarṭ*? Aussteuer (*kiswa*)? Wurden weitere Zahlungen vereinbart *(ḥaqq al-ḥāl, ḥaqq al-'umm, ṣabāḥīya*, etc.)?
Wie teuer war Dein Hochzeitskleid und wer hat es gewählt/gekauft?
Wie hoch waren die Kosten des Hochzeitsfestes?
Was waren die Ausgaben für Haus und Wohnungseinrichtung? Andere Ausgaben?

Wer hat die Heirat finanziert? Wann, wie und an wen wurde der *mahr* bezahlt? Wofür hast Du den *mahr* ausgegeben? Gold, Kleider, anderes? Hast Du weitere Hochzeitsgeschenke erhalten?

4) Ablehnungen und Scheidungen
Hast Du (oder Dein Vater) schon Heiratsanträge abgelehnt? Wie oft, wen und warum hast Du bzw. Dein Vater abgelehnt? Erzähl.

Wer wollte die Scheidung und was waren die Gründe für die Scheidung? Erzähl.
Wie und zu welchen Bedingungen hat Dich Dein Mann geschieden?
Wurde der *mahr* zurückbezahlt?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000151

Anhang II: Personenregister

Ali (Das klassische Beispiel)
Ali ist 23 Jahre alt, verlobt (Heirat im Sommer 1995 vorgesehen). Er studiert Islam-Studien *(dirāsāt islāmīya)* und arbeitet als Arabischlehrer an einer Sprachschule. Seine Familie stammt aus Hamdan, lebt aber seit mehreren Generationen in Sana'a (*qabā'il bzw. 'arab*). Der Vater war Schneider und ist heute Besitzer von zwei grösseren Schneiderwerkstätten. Ali ist der dritte von drei Brüdern und zwei Schwestern (ein Bruder und eine Schwester sind verheiratet). Die Mutter ist gestorben.

Sumaja (Hg1)
Sumaja ist 30 Jahre alt, geschieden und kommt aus einer Scheichfamilie aus Hamdan. Sie ist die zweite von sechs Kindern und älteste Tochter. Sie lebt gemeinsam mit der Mutter, zwei jüngeren, unverheirateten Gewistern, einem verheirateten Bruder und dessen Frau und Kind und dem ältesten Bruder, der geschieden ist und vier Kinder hat. Der Vater war Sicherheitsoffizier und ist vor einigen Jahren gestorben. Sumaja hatte Wirtschaft, Management und Publizistik studiert. Sie arbeitet bei der Zentralbank, wo sie eine leitende Stellung innehat und arbeitet nebenbei als Journalistin für eine Frauenzeitung. Sumaja bestreitet einen grossen Teil des Lebensunterhaltes für ihre Familie und betreut die Kinder des ältesten Bruders.

Nabila (Hg 2)
Nabila ist 22 Jahre alt, ledig, studiert Psychologie. Ihre Familie gehört einem bekannten *sāda*-Haus (patronyme Gruppe) an und lebte bis 1982 mit ihrer Familie in Dhamar, seither in Sana'a. Der Vater ist Beamter in einem Ministerium. Nabila ist die vierte von sieben Töchtern und die älteste der unverheirateten Schwestern, die Familie hat keinen Sohn. Die drei älteren Schwestern haben alle nur wenige Jahre die Grundschule besucht und sind früh verheiratet worden. Von den jüngeren Schwestern arbeiten zwei als Lehrerinnen in einem Alphabetisierungszentrum für erwachsene Frauen und werden im nächsten Jahr ein Studium beginnen. Eine der Schwestern ist einem (entfernten) *ibn al-'amm* versprochen. Die jüngste Schwester, Djamila, ist 18 Jahre alt und studiert Medizin. Djamila hat eine aussergewöhnliche Stellung in der Familie. Sie nimmt in vielem die Funktion eines Sohnes für den Vater ein: Sie hat mehr Freiheiten als ihre Schwestern, muss aber auch mehr Verpflichtungen in der Familie übernehmen und vermittelt oft zwischen dem Vater und der Mutter und den Schwestern.
Vor sieben Jahren hat sich der Vater eine zweite Frau genommen, die etwa im Alter von Nabila ist. Die *ṭabīna*(Zweitfrau) lebte bis vor kurzem im gemeinsamen Haushalt der Familie, hat nun aber eine eigene Wohnung, an den Hof des Hauses angrenzend. Sie hat dem Vater drei weitere Töchter geboren. Der Vater hat nun zehn Töchter, aber keinen Sohn.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000153

Leila (Hg 3)

Leila ist 26 Jahre alt, verheiratet und hat ein Kind. Sie kommt aus einer *sāda* -Familie. Leila ist die fünfte von elf Kindern (sechs Töchter, zwei davon verheiratet, und fünf Brüder, drei davon verheiratet). Sie hat Archäologie studiert und arbeitet in der Antikenverwaltung. Ihr Vater war Kaufmann und ist viel gereist und hegte Sympathien für die Sozialisten. Er ist vor einigen Jahren gestorben. Die ganze Familie hat längere Zeit in Äthiopien gelebt, wo Leilas Mutter, selber keine *ṣarīfa*, als Tochter jemenitischer Kaufleute aufgewachsen ist.

Ahmeds Familie *(qabā'il* bzw. *'arab)*, sind wohlhabende Kaufleute, die aus dem Hadramaut (Südjemen) stammen und seit längerem in Saudi Arabien leben, wo auch Ahmed aufgewachsen ist. Er hat in Sana'a Medizinlaborant studiert und hat nun sein eigenes Labor.

Ilham (Hg 4)

Ilham ist 25 Jahre alt, verheiratet und hat einen Sohn. Ilham ist Krankenschwester. Sie ist die Älteste von sieben Kindern (fünf Mädchen und zwei Knaben), ihre Geschwister sind alle noch ledig. Ihre Familie (*qabā'il*) stammt aus der Hujariya, einer Region bei Taiz; einige Verwandte leben in Aden. Der Vater hat die Polizeischule besucht, ist Offizier und Angestellter im Innenministerium und steht ideologisch den Sozialisten nahe.

Abdou, 31 Jahre alt, hat seine Eltern in den Bürgerkriegswirren in den 60er Jahren verloren und ist in Aden bei einem entfernten Onkel aufgewachsen. Er studierte in Ungarn Pharmazeutik und Krankenpflege. Er war in erster Ehe mit einer Ungarin verheiratet, hatte aber keine Kinder mit ihr.

Arwa (Hg 5)

Arwa ist heute 24 Jahre alt und hat gerade ihr drittes Kind geboren. Sie hat die Schule nach der Heirat beendet und ein Studium in Islam-Studien (*dirāsāt islāmīya)* absolviert. Nun arbeitet sie als Lehrerin und unterhält die Familie mit ihrem Lohn. Abdel Malek (25) studiert Geographie im letzten Semester und hat ein sporadisches Einkommen als Taxifahrer.

Arwa ist die vierte von fünf Mädchen und drei Knaben (davon eine Schwester und zwei Brüder verheiratet). Sie kommt aus einer angesehenen Familie aus Alt-Sana'a. Ihr Vater ist Kaufmann und Scheich (*ṣaiḫ al-rub'a*) in der Altstadt von Sana'a. Abdel Maleks Familie sind *qabā'il* aus Mahwit, einer gebirgigen Region im nördlichen Hochland.

Saida (Hg 6)

Saida ist heute 22 Jahre alt und hat einen 3jährigen Sohn. Sie studiert islamisches Recht und arbeitet als Buchhalterin in einer Schule. Sie ist die drittjüngste von insgesamt 13 Töchtern und fünf Söhnen. Sie kommt aus einer Scheichfamilie in Taiz, ihr Vater ist Direktor im Finanzministerium und hat drei Ehefrauen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000154

Mohammed ist der Sohn eines einfachen Angestellten und *qabīlī*. Er hat die Schulausbildung nach der Heirat abgebrochen und arbeitet seither in einer Fabrik.

Munira (Hg 7)

Munira, 33 Jahre alt, geschieden, kommt aus einer bekannten *sāda* -Familie aus Sana'a. Ihr Vater war Richter und ist seit längerem gestorben. Munira ist die zweite von vier Kindern und die einzige Tochter. Sie lebt mit ihrer Mutter und den zwei unverheirateten Brüdern. Sie hat schon als junges Mädchen neben der Schule zu arbeiten begonnen, studierte dann Recht und Wirtschaft, war in Frauenorganisationen tätig und arbeitet seit längerem im Ministerium für Tourismus. Letztes Jahr hat sie ein Nachdiplomstudium (social and women's studies) an der soziologischen Fakultät begonnen.

Asma (Hg 8)

Asma, in zweiter Ehe mit Samir verheiratet, ist heute 30 Jahre alt und hat eine 8jährige Tochter. Sie studierte Psychologie, arbeitete als Journalistin beim Radio. Heute hat sie eine Stelle als Lehrerin und schreibt Gedichte. Sie ist die jüngste von drei Schwestern (alle verheiratet). Asmas Familie, *qabā'il,* stammt aus Hajjara, einem Dorf im nördlichen Hochland. Ihr Vater ist Besitzer eines Supermarktes in Sana'a. Asmas Mutter wurde geschieden, als der Vater zum zweiten Mal heiratete.

Samir (35) ist Libanese christlicher Herkunft. Er ist Ingenieur und lebt seit längerem im Jemen. Er hat sich einige Jahre vor seiner Heirat mit Asma zum Islam bekehrt.

Khaled (Hg 9)

Khaled ist heute 32 Jahre alt. Er hat Politik und Wirtschaft studiert und arbeitet nun als Lehrer und Buchhalter an einer privaten Schule (Sprachschule für Ausländer). Er ist noch immer Besitzer des Zeitungskiosks, der nun von seinem kleinen Bruder geführt wird. Khaled ist der älteste von vier Söhnen und drei Töchtern. Seine Familie, *qabā'il,* stammt aus einem Dorf in der Hujariya bei Taiz, sein Vater hatte einen kleinen Supermarkt. Seine Frau Samia, heute 27 Jahre alt, ist in Sana'a aufgewachsen, ihre Familie stammt aber ebenfalls aus der Region Taiz. Sie hat letztes Jahr ihr Studium in Soziologie abgeschlossen. Samia und Khaled haben vier Kinder.

Najat (Kapitel 'Individuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre)

Najat ist 25 Jahre alt, unverheiratet. Sie hat Psychologie studiert und hat nun eine Stelle als Tutorin/Assistentin an der Universität und arbeitet am Magister in Psychologie. Sie plant, ihre Studien in Tunis zu beenden. Najat ist die siebte von zehn Kindern (fünf Töchter und fünf Söhne, davon eine Schwester und vier Brüder verheiratet) und kommt aus einer reichen Scheichfamilie aus Taiz, die aber seit bald 30 Jahren in Sana'a leben. Der Vater ist Kaufmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000155

Fathia (Kapitel 'Indivdiuelle Partnerwahl und die Frage der Ehre')
Fathia ist 24 Jahre alt, unverheiratet. Sie ist die jüngere Schwester von Ilham (vgl. oben Hg 4). Fathia arbeitet halbtags im Finanzministerium und studiert politische Wissenschaften (im zweiten Studienjahr).

Aziza (Kapitel 'Das Dilemma gebildeter Frauen')
Aziza ist 26 Jahre alt, unverheiratet. Sie studierte Psychologie und arbeitet jetzt am Magister. Sie hat eine Stelle als sozialpsychologische Beraterin an einer Mädchenschule und als Arabischlehrerin in einer Sprachschule. Aziza ist die zweitälteste von sieben Kindern (vier Söhne und drei Töchter, davon sind zwei Brüder verlobt) und die älteste Tochter. Ihre Familie, *qabā'il*, stammt aus der Hujariya. Ihr Vater ist Kaufmann. Die Familie lebt seit langem in Taiz, wo Aziza aufgewachsen ist. Seit ihrem Studienbeginn in Sana'a wohnt sie im Wohnheim für Studentinnen an der Universität Sana'a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000156

Anhang III: Materielle Bedingngen der Heirat

InformantInnen		*mahr*	*šarṭ*/Bemerkungen[166]
Ali und Fatima	Heirat 1995	70'000 (580 US$)	30'000-35'000 *mahr* durch Scheich des Viertels generell festgelegt
Hg 1 Sumaja	Heirat 1985	40'000 (5000 US$)	10'000
Hg 2 Nabila	Verlob. 1994	150'000 (1750 US$)	200'000 vorgesehen (Verlobung wurde aufgelöst)
Hg 3 Leila	Heirat 1995	150'000 (1250 US$)	kein *šarṭ*
Hg 4 Ilham	Heirat 1994	60'000 (700 US$)	50'000
Hg 5 Arwa	Heirat 1989	15'000 (1250 US$)	50'000
Hg 6 Saida	1. Heirat 1990	50'000 (4150 US$)	kein *šarṭ*
	2. Heirat 1995	30'000 (250 US$)	kein *šarṭ*, Wiederheirat mit dem geschiedenen Mann
Hg 7 Munira	Heirat 1992	160'000 (4000 US$)	kein *šarṭ*
Hg 8 Asma	2. Heirat 1987	70'000 (7000 US$)	keine Angabe zu *šarṭ*
Hg 9 Khaled	Heirat 1983	100'000 (25'000 US$)	alles inkl. (*mahr*, *šarṭ*, etc.)
Latifa (Mutter einer Informantin)	Heirat 1972	1000 (250 US$ (?)	1000

166 Angaben in YR (Yemen Rial). Zum Gegenwert in US$: Der Dollarkurs stand bis zu Beginn der 80er Jahre bei etwa 4 YR für 1US$. 1984-5 sank er auf 8 YR, 1986-8 auf 10 YR, 1989/90 auf 12 YR und fiel 1991 dann auf 25 YR, 1992 auf 40 YR, 1993 auf 54 YR, 1994 war er bei 85 YR und stand im Frühling 1995 auf 120 YR für 1 US$. Diese Angaben stützen sich auf die Wechselkurse des Parallelmarktes, die von den legalen Wechselstuben bezahlt werden (Hinweise von A. Würth und eigene Daten).
Ein durchschnittlicher Monatslohn eines einfachen öffentlichen Angestellten oder einer Lehrerin (7500-8000 YR) entsprach 1985 ca. 1000 US$. Der gleiche Lohn ist 1995 ca. 65 US$ wert. Wird der Wertverlust des durchschnittlichen Einkommens mitberücksichtigt, so zeigt sich, dass die zum Teil sehr hohen Brautgaben (in US$) aus den 80er Jahren im Vergleich dennoch etwas günstiger waren als heute.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000157

Heiratskosten (Beispiele)

Ilham und Abdou (Hg 4, Heirat Herbst 1994)

mahr	60'000 YR (in Gold)
šarṭ	50'000 YR
kiswa	20'000 YR
ḥaqq al-'umm	kleines Geldgeschenk, Betrag nicht bekannt
ḥaqq al-ḫāl	--
ṣabāḥīya	?
Brautkleid	7000 YR (Miete, inkl. Coiffeur)
Verlobungsgeschenke	5000 YR (Gesamtwert)
Hochzeitsfest(Frauen)	150'000 YR
Hochzeitsgeschenke an Ilham	20'000 YR in bar, eine Moulinex Küchenmaschine, Kleider, Parfum, etc.
Hochzeitsgeschenke an Abdou	30'000 YR in bar
Haus/Hauseinrichtung:	Wohnungsmiete 4000 YR/Mt. Schlafzimmer 25'000 YR (kurz nach der Verlobung gekauft) restliche Einrichtungen wie Kühlschrank, Kochherd, Diwan, Fernseher, etc. nach und nach angeschafft

Laila und Ahmed (Hg 3, Heirat Frühling 1995):

mahr	150'000 YR in bar, Gold zusätzlich (Wert?)
šarṭ	--
kiswa	zwei grosse Koffer mit Kleidern von Ahmed, 1 Koffer von Lailas Familie
ḥaqq al-'umm	kleines Geldgeschenk, Betrag nicht bekannt
ḥaqq al-ḫāl	--
ṣabāḥīya	--
Brautkleid	ca. 150'000 YR (5000 Saudi Riyal), Coiffeur 5000 YR, *naqš* 1200YR
Hochzeitsfest (Frauen)	ca. 80'000YR (34'000 YR Saalmiete 2 Tg.; Sängerin 2Tg. 21'000 YR, *qāt* 2000 YR, Zigaretten 1000 YR; Getränke und Kuchen, Gebäck ca. 20'000 YR); zusätzlich: Essen für Verwandte (Gäste aus dem Dorf) während 7 Tagen; Kleider für alle Geschwister und Mutter
Verlobungsgeschenke	Schmuck (Wert ?)
Hochzeitsgeschenke	67'000 YR in bar und Geschenke für den Haushalt, Kleider, Schuhe, u.a.
Haus/Hauseinrichtung	Wohnungsmiete 6000 YRMt.; Schlafzimmer 70'000 YR; Ausstattung Diwan 35'000 YR; Fernseher, Video etc. Kücheneinrichtung und übrige Anschaffungen nach und nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000158

Ali und Fatima (Heirat Sommer 1995)

mahr	70'000 YR, in Gold, 'Einheitspreis' im Viertel, festgelegt
durch den	Scheich des Viertels
šarṭ	30'000-35'000 YR
kiswa	15-20 Kleider (ein grosser Koffer mit Kleidern)
ḥaqq al-ḥāl	zusammen ca. 20'000 YR
ḥaqq al-'umm	?
ṣabāḥīya	?
Brautkleid	20'000-30'000 YR
Hochzeitsfest (Männer)	insgesamt ca. 185'000 YR (150'000 YR Essen für ca. 500 Personen; Sänger und Musiker je ca. 7000 YR; *al-našād* (religiöser Sänger) 5000-7000 YR; *qāt* für ca. 10'000YR, etc. keine Ausgaben für Haus/Wohnungseinrichtung, da Wohnort patrilokal

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000159

Bibliographie

Abu Lughod, Lila (1986) *Veiled sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley: University of California Press.

Abu Nasr, J.+ N.F. Khoury+ H.T. Azzam (eds.)(1985) *Women, employment and developement in the arab world.* Berlin.

Al-Aghbari, Badr (1993) "*wāq'a at-ta'alīm al-mar'a fīl-ğumhūrīya al-yamanīya* (die Bildungssituation der Frau in der Jemenitischen Republik)". *Dirāsāt yamanīya* 46:196-217.

Altorki, Soraya (1986) "Marriage strategies" (Ch 5), in *Women in Saudi Arabia. Ideology and Behaviour Among the Elite.* dies., pp. 123-165. New York: Columbia University Press.

Al-Basha, Asma (1987) "Women in Yemen - Past and Present", in *Yemen.* W. Daum, pp. 392-5. Innsbruck: Pinguin.

Baron, Beth (1991) "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", in *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender.* N. Keddie, B. Baron (eds.), pp. 275-291. London: Yale University Press.

Batwil, Rija (1993) „ 'ādāt wa taqālīd az-zawāğ fī šibām (Heiratstraditionen in Shibam)". *Al-iklīl* 1993/22: 220-227.

Bonte, Pierre (ed.)(1994) *Epouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée.* Paris: Editions de l'EHESS.

Bourdieu, Pierre (1976) *Entwurf einer Theorie der Praxis.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

ders. (1987) "Sozialer Nutzen der Verwandtschaft", in *Sozialer Sinn.* P. Bourdieu, pp. 288-351. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Orig. *Le sens pratique* 1980)

Braun, Ursula (1992) "Ein anderer Fall von Vereinigung: Jemen". *Aussenpolitik* 2/92:174-184.

Burrowes, Robert D. (1987) *The Yemen Arab Republic: The Politics of Developement 1962-1986.* Boulder: Westview.

ders. (1991) "Prelude to Unification: The Yemen Arab Republic, 1962-1990". *International Journal of Middle East Studies* 23:483-506.

Carapico, Sheila + C. Myntti (1991) "A tale of two families. Change in North Yemen 1977-1989". *Merip* (*Middle East Report*) (May-June),pp. 24-29.

dies. (1993) "The economic dimension of Yemeni Unhity". *Merip* (Sept-Okt), pp. 9-14.

dies. (1996) "Yemen between Civility and Civil War", in *Civil Society in the Middle East.* Vol. 2. A.R. Norton, pp.287-316. Leiden: E.J. Brill.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000161

Central Statistical Organization, Republic of Yemen. *Statistical Yearbook 1993* und *1995*. Sana'a.

Central Statistical Organization, Republic of Yemen. *General Report of the Results of the Population, Housing and Establishments Census, December 1994*. Sana'a.

Central Statistical Organization, Republic of Yemen (1994). *Demographic and Maternal and Child Health Survey 1991/1992*. Sana'a.

Champault, Dominique (1985) "Espaces et matériels de la vie des femmes sur les hauts plateaux", in *L'Arabie du Sud. Cultures et institutions du Yémen*. J. Chelhod, pp. 185-230. Paris.

Chelhod, Joseph (1965) "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe". *L'Homme* 5:113-173.

ders. (1970) "L'organisation sociale au Yemen". *L'Ethnographie* 64:61-86.

ders. (1973a) "La parenté et le mariage au Yemen". *L'Ethnographie* 67:47-90.

ders. (1973b) "Les cérémonies du mariage au Yemen". *Objets et mondes* 13:3-34

ders. (1985) "Les cérémonies du mariage", in *L'Arabie du Sud. Histoire et Civilisation. Culture et institutions du Yémen* (Tome 3). J. Chelhod (ed.), pp. 231-257. Paris: Maisonneuve et Larose.

Cohen, Abner (1965) *Arab border villages in Israel*. Manchester: Manchester University Press.

Daum, Werner (1987) *Yemen. 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*. Frankfurt a.M. und Innsbruck: Pinguin.

Depaule, Jean-Charles (1995) "Sanaa, des territoires quotidiens", in *Sanaa hors les murs*. G. Grandguillaume et al., pp. 143-164. Tours.

Detalle, Renaud (1993) "Yémen: les élections législatives du 27 avril 1993". *Maghreb-Machrek* 141:3-36.

Destremau, Blandine (1990) *Femmes du Yemen*. Paris: Peuples du Monde.

Dorsky, Susan (1986) *Women of Amran. A Middle Eastern Ethnographic Study*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Dresch, Paul (1989) *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford: Clarendon Press.

Dunbar, Charles (1992) "The Unification of Yemen: Process, Politics and Prospects". *The Middle East Journal* 46/3:456-476.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000162

Fayein, Claudie (1957) *Une Française Médecin au Yemen.* Paris: Julliard.

dies. (1990) *Vies des femmes au Yémen. Récits de Nagiba.* Paris: L'Harmattan.

Forstner, Martin (1993a und b) "Das neue jemenitische Ehe- und Kindschaftsrecht von 1992 (Teil 1 und 2)" *StAZ* 8 (pp.249-256) und 9 (pp.280-294).

Frese-Weghöft, Gisela (1986) *Ein Leben in Unsichtbarkeit. Frauen im Jemen.* Hamburg.

Gerholm, Thomas (1977) *Market, mosque and mafraj: Social inequality in a Yemeni town .* Stockholm: University of Stockholm.

Ghamess, Mona (1989) "Les femmes et l'éducation". *Peuples Méditerranéens: Yemen Sanaa.* 46:151-155.

dies. (1989) *Les Cérémonies de Mariage à Sana'a.* Paris, DEA (unpubl. Manuskript).

Gingrich, André (1989) "How the chiefs' daughters marry", in *Kinship, social change and evolution. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie.* Bd. 5. A. Gingrich, S. Haas et al. (eds), pp. 75-86. Wien: Borger.

ders. (1993) "Tribes and rulers in Northern Yemen", in *Studies in Oriental Culture and History.* Gingrich/ Haas/Palaczek/Filitz(eds.), pp. 253-280. Frankfurt: Peter Lang.

ders. (1995) "The prophet's smile and other puzzles. Studying Arab tribes and comparing close marriages". *Social Anthropology* 3,2: 147-170.

ders.(1996, in press) "Ehre, Raum und Körper. Zur sozialen Konstruktion der Geschlechter im Nordjemen", in *Die Differenz der Anderen: Beiträge zur Sozialanthropologie der Geschlechter.* H.Diemberger, A.Gingrich, J. Helbling (eds.). Frankfurt: Suhrkamp.

Goody, Jack + S.J. Tambiah (1973) *Bridewealth and Dowry.* Cambridge: Cambridge University Press.

ders. (1986) *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa.* Berlin: Reimer

Grandguillaume, G. + F. Mermier + J.F. Troin (eds.)(1995) *Sanaa hors les murs: une ville arabe contemporaine.* Tours: Urbama

Granqvist, Hilma (1931) *Marriage Conditions in a Palestinian Village.* Helsingfors.

Haeri, Shahla (1989) *Law of desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran.* Syracuse University Press.

dies. (1992) "Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality". *Social Research* , pp. 201-223.

Al-Haziazi, Mohammed Ali (1992) *Attitudes of Government Employees towards Women's Employment in Yemen.* Unpubl. PhD.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000163

Holy, Ladislav (1989) *Kinship, Honour and Solidarity. Cousin marriage in the Middle East.* Manchester: Manchester University Press.

Hopkins, Nicholas S. (ed.)(1985) *Arab Society.* Kairo: The American University in Cairo Press.

Al-Iriyani, Hamid (1987) "School and Education-Formation and Development", in *Yemen.* W.Daum, pp. 375-388. Frankfurt a.M. und Innsbruck: Pinguin.

Al-Khameeri, Shakib M. (1992) *Intraurban Residential Preferences in the City of Sana'a, the Republic of Yemen.* Unpubl. PhD, University of Kentucky.

Al-Khayyat, Sana (1991) *Ehre und Schande. Frauen im Irak.* München: Kunstmann.

Kopp, Horst/Wirth, Eugen (1990) *Beiträge zur Stadtgeographie von Sana'a. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients.* Reihe B, Nr. 95. Wiesbaden.

Lambert, Jean (1995) "Consommation de masse et tradition à Sanaa: vers une culture urbaine", in *Sanaa hors les murs.* G. Grandguillaume et al., pp. 89-142. Tours.

Lewis et al. (ed)(1990) *Encyclopaedia of Islam.* Leiden.

Al-Maytami, Muhammed (1993) "Le marché du travail yéménite après l'unification" in *Yemen, passé et présent de l'unité.* REMM 67:121-129.

Makhlouf, Carla (1979) *Changing veils. Women and Modernisation in North Yemen.* London: Croom Helm.

Meeker, M.E. (1976) "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs". *International Journal of Middle East Studies* 7:383-422.

Mermier, Franck. (1985) "Patronyme et hiérarchie sociale à San'a". *Peuples méditerranéens* 33:33-41.

ders. (1989) "De l'usage d'un concept: La citadinité à San'a". *Peuples méditerranéens: Yemen Sanaa.* 46:31-48.

Mernissi, Fatima (1975) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* New York: Wiley.

dies. (1991) *Geschlecht Ideologie Islam.* München: Kunstmann

Moors, Annelies (1994) "Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus". *Islamic Law and Society* 3/1:301-331

Mundy, Martha (1983) "Sana'a Dress, 1920-75", in *Sana'a. An Arabian Islamic City.* R. Serjeant und R. Lewcock, pp.529-540. London: Scorpion.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000164

dies. (1995) *Domestic Government. Kinship, Community and Polity in North Yemen.* London: I.B. Tauris.

Myntti, Cynthia (1985) "Women, Work, Population and Developement in the Yemen Arab Republic", in *Women, employment and developement in the Arab World.* Abu Nasr et al. (eds), pp.39-58. Berlin.

Nippa, Annegret (1991) *Haus und Familie in arabischen Ländern. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* München: C.H.Beck.

Papanek, Hanna (1973) "Purdah: Seperate Worlds and Symbolic Shelter". *International Quarterly* 5/35:289-325.

Rudie, Ingrid (1994) "Constructions of Marriage" (Ch 5), in *Visible Women in East Coast Malay Society.* I. Rudie, pp. 141-168. Oslo: Scandinavian University Press.

Rugh, Andrea (1984) *Family in Contemporary Egypt.* Syracuse: Syracuse University Press.

Schaefer Davis, Susan (1993) "Changing Gender Relations in a Maroccan Town", in *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.* J.Tucker (ed.), pp. 208-223.

Schwengel, Markus (1995) *Bourdieu zur Einführung.* Hamburg: Junius.

Serjeant, Robert B. +R. Lewcock (eds.) (1983) *Sana'a. An Arabian Islamic City.* London: Scorpion.

Springborg, Robert (1982) *Family, Power, and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei - His Clan, Clients, and Cohorts.* Philadelphia.

Stevenson, Thomas B. (1985) *Social change in a Yemeni Highland Town.* Salt Lake City: University of Utah Press.

ders. (1993) "Yemeni workers come home. Reabsorbing one million migrants". *Merip* (March-April), pp.15-20.

Tapper, Nancy (1991) *Bartered Brides. Politics, Gender and Marrige in an Afghan Tribal Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper, R.+ N. Tapper (1992/3) "Marriage, Honour and Responsability: Islamic and Local Models in the Mediterranean and the Middle East". *Cambridge Anthropology* 16:2:3-21.

Tucker, Judith (1988) "Marriage and Familiy in Nablus, 1720-1856: Towards a History of Arab Marrriage". *Journal of Family History* 13/2:165-179.

dies. (1991) "Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nablus", in *Women in Middle Eastern History.* N. Keddie, B. Baron, pp. 233-253. London: Yale University Press.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000165

dies. (1993) "The Arab Family in History: "Otherness" and the Study of the Family", in *Arab Women. Old Boundaries New Frontiers.* J. Tucker (ed.), pp. 195-207. Bloomington: Indiana University Press.

Vagt, Holger (1992) *Die Frau in Saudi Arabien zwischen Tradition und Moderne.* Berlin: Schwarz.

Vom Bruck, Gabriele (1987) "Re-defining Identity: Women in Sana'a", in *Yemen.* W. Daum, pp. 396-400. Innsbruck: Pinguin.

dies. (1989) "Heiratspolitik der Prophetennachfahren". *SAECULUM* Jahrbuch für Universalgeschichte, Vol 40:272-295.

dies. (1992/3) "Enacting Tradition: The Legitimation of Marriage Practices amongst Yemeni Sadah". *Cambridge Anthropology* 16/2:54-68.

dies. (1993) "Männlichkeit und Feminisierung im Jemen", in *Sprache, Symbole und Symbolverwendung in Ethnologie, Kulturanthropologie, Religion und Recht.* Krawietz et al. (Hrsg.), pp. 3-12. Festschrift Rüdiger Schott. Berlin.

dies. (1996) "Being worthy of Protection: The Dialectics of Gender Attributes in Yemen". *Social Anthropology* 4/2:145-162.

Walter, Dolores (1987) *Perceptions of Social Inequality in the Yemen Arab Republic.* Unpubl. PhD, New York University.

Wenner, Manfred (1991) *The Yemen Arab Republic. Development and Change in an Ancient Land.* Colorado: Boulder.

Wikan, Unni (1982) *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman.* Baltimore.

Wikan, Unni (1984) "Shame and Honour, A Contestable Pair". *Man* 19/4:635-51.

Women National Committee (1996) *Status of Women in Yemen.* Republic of Yemen.

World Bank (1991) *Utilizing Womenpower for National Development.* WID (Women in Development) Report.

Würth, Anna (1993) "Familienrecht im Jemen: Entwicklungen nach der Vereinigung". *Jemen-Report* 24/2: 35-38.

dies. (1995) "A Sana'a Court: The Family and the Ability to Negotiate". *Islamic Law and Society* 2,3:320-339. Leiden.

dies. (2000) *Aš-šarī'a fī bāb al-Yaman. Recht, Richter und Rechtspraxis an der familienrechtlichen Kammer des Gerichts Süd-Sanaa, (Republik Jemen) 1983-1995.* Soziologische Schriften Band 69. Duncker&Humblot. Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000166

Zeitungsartikel:

"*Al-maġāla fīl-muhūr* (die Teuerung der *muhur* (pl. von *mahr*)" *As-Sahwa* (Dez. 1994).

"*Ad-dulār..lā ar-rīyāl yuḥaddad muqdār al-mahr* (der Dollar, nicht der Riyal bestimmt die Höhe des *mahr*)" *Aš-šūra* (2.4.1995).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000167

02 SA 406

ULB Halle
000 054 003
3/1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000169

ISBN 3-87997-299-0

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94750/fragment/page=00000170