STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 6

Markus Wachowski

Sāda in Ṣanᶜā'

Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2004

Markus Wachowski ·
Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung
der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 6

Markus Wachowski

Sāda in Ṣanᶜā'

Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2004

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.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-320-2
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISBN 3-87997-320-2

VORWORT

Anstoß zur vorliegenden Arbeit war ein Aufenthalt in Ṣan'ā' im Jemen von Mai 1997 bis März 1998. Nachdem ich bei diesem ersten Aufenthalt auf das Nebeneinander der neuen republikanischen und der traditionellen Gesellschaftsbeschreibung aufmerksam geworden war, untersuchte ich in einer Feldforschung von März bis April 2001 die konkurrierenden Interpretationsmodelle am Beispiel der Sāda in Ṣan'ā'. Die Arbeit wurde im April 2002 als Magisterarbeit an der Freien Universität Berlin, Institut für Religionswissenschaft, angenommen.

Frau PD Dr. Susanne Lanwerd hat die Arbeit in allen Stadien konstruktiv begleitet. Frau PhD Gabriele vom Bruck und Herr Prof. PhD Bernard Haykel waren so freundlich, mir bei meinen Fragen zum Jemen immer wieder Rat und Auskunft zu geben. Herr Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth gab mir die Initialzündung, aus meinen Studien eine Magisterarbeit zu machen, und der Klaus-Schwarz-Verlag die Möglichkeit, sie in der Reihe "Studies on Modern Yemen" zu veröffentlichen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Mein Dank geht vor allem an die Jemeniten, die mich gelehrt haben, sie und ihr Land zu lieben, und durch die diese Arbeit erst möglich wurde. Sie ist meinem Freund und Lehrer Muḥammad Ṣāliḥ Rizq gewidmet.

INHALT

EINLEITUNG

Mit der Einwanderung des Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassi aus Ṭabaristān am Kaspischen Meer am Ende des 3./9. Jh.s begann für den Nordjemen eine neue Epoche. Yaḥyā bin al-Ḥusain, der später als zwölfter Imām der Zaiditen den Titel "al-Hādī ila al-Ḥaqq" ("der zur Wahrheit führt") annahm, brachte die Lehrmeinung der Zaidiyya ins Land, die in der Folge zur vorherrschenden Denomination des nördlichen Jemen wurde. Er begründete die fast ein Jahrtausend währende weltliche und geistliche Herrschaft zaiditischer Imāme, die in lockerer Folge über den Nordjemen regierten. Mit ihm kamen auch die Sāda (Sing. Sayyid), die Nachfahren des Propheten Muḥammad. Nach zaiditischer Lehrmeinung war es ihnen vorbehalten, den Imām zu stellen. Neben dem Imamat dominierten die Sāda aufgrund ihrer traditionellen religiösen Gelehrsamkeit auch die intellektuelle Elite des Landes. Der effektiven Herrschaftselite gehörten aber nur wenige Familien an, während sich die Mehrzahl der ständischen Bevölkerungsstruktur des Jemen angepaßt hat. Die Ambivalenz von religiös privilegierter Sonderrolle und Assimilation durchzieht die Geschichte der Sāda bis in die Gegenwart. Durch die Revolution von 1962 und den folgenden Bürgerkrieg hat sich ihre Situation jedoch fundamental verändert.

Die neue republikanische Regierung trat mit dem Anspruch an, die Unterschiede zwischen den Ständen, die die nordjemenitische Gesellschaft strukturieren, und die daraus resultierenden Privilegien aufzuheben. Dementgegen ist das traditionelle, standesbasierte Gesellschaftsverständnis in der Bevölkerung immer noch bestimmend für das Selbstverständnis und

die soziale Reputation eines Hauses[1]. Bei der Auswahl möglicher Heiratspartner spielt die Standeszugehörigkeit eine wichtige, wenn nicht die entscheidende Rolle zur Feststellung, welche Verbindungen als passend erachtet werden. Das Spannungsverhältnis zwischen postulierter und realer Gesellschaftsbeschreibung ist im Fall der Sāda um so brisanter, da die junge Republik in ihnen die Repräsentanten des überkommenen Imamats sieht. Die neuen, republikanischen Machthaber gründen ihre Legitimität aber gerade auf die Überwindung des von ihnen als "Despotie" bezeichneten Imamats. Der egalitäre Anspruch der Revolution zielte so vor allem auf die Beseitigung der Sonderrolle der Sāda.

Nach dem Ende des Imamats durch die republikanische Revolution von 1962 und im Verlauf des folgenden Bürgerkriegs wurden viele der Sāda hingerichtet und ihre Ländereien und Häuser enteignet. Sie verloren ihre vormaligen Privilegien und die Ehrerbietung, die ihnen aufgrund ihrer Genealogie zukam. Nun sehen sie sich in einer Gesellschaft, die ihre Sonderrolle nicht mehr respektiert, sondern ihnen mehr oder weniger offen feindlich gegenübersteht. Während die Sāda über Verfolgung und Diskriminierung klagen, halten viele Nicht-Sāda sie für revanchistisch und arrogant.

Ziel des vorliegenden Buches ist es, ein differenziertes Bild der Sāda aus ihrer gegenwärtigen Selbstbeschreibung zu entwerfen. Mein Interesse liegt darin nachzuvollziehen, wie sich die Sāda als genealogisch definierter Stand in der republikanischen Gesellschaft behaupten, in der sich die Stände aufzulösen beginnen, und zu untersuchen, welche Bedeutung sie ihrer Abkunft beimessen. Wie sehen sie gegenwärtig ihre Rolle in der

[1] "Haus" ist die Übersetzung von "bait" und bezeichnet in diesem Kontext alle Träger

republikanischen Gesellschaft, deren Selbstverständnis darin besteht, ihnen ihren Sonderstatus abzusprechen?

Die Arbeit besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil, zur Methode, soll das (kultur-)theoretische Vorverständnis und der Weg von der Welt zum Text nachvollziehbar werden. Er ist zum weiteren Verständnis des ausgebreiteten Materials läßlich, soll aber zeigen, welchen Status besonders der auf Feldforschung basierende dritte Teil hat. Texte auf empirischer Basis neigen dazu, ihren Status als Zeugnisse von Kommunikation zu verschleiern. Die methodologischen Überlegungen sollen zeigen, daß die Darstellung von qualitativer Forschung nur die Perpektive eines Kommunikationsteilnehmers sein kann. Der hier gewählte Ansatz setzt sich aus Elementen der qualitativen Sozialwissenschaft und der Ethnologie zusammen.

Die Arbeit beinhaltet im zweiten Teil eine Darstellung der Geschichte der Sāda im Jemen und der von ihnen verbreiteten Lehrmeinung (ma<u>d</u>hab) des Islam, der Zaidiyya. Die Sāda sehen sich als Träger der Zaidiyya, die ihnen, als Angehörige des Hauses des Propheten, eine besondere Dignität und gesellschaftliche Rolle zuspricht. Um das Verhältnis von Zaidiyya und Sāda zur restlichen Bevölkerung des Jemen im historischen Prozeß zu skizzieren, werde ich vor allem auf die Frühzeit der Sāda im Jemen sowie auf die neueste Geschichte eingehen. Diese Darstellung dient dazu, das geschichtsfokussierte Selbstverständnis der Sāda nachzuvollziehen. Gleichzeitig soll die Diversität dieser Gruppe im Laufe der Geschichte aufgezeigt werden, um Unterschiede in der gegenwärtigen Situation und Selbstbeschreibung der Sāda verständlich zu machen.

---

eines gemeinsamen Patronyms.

Der dritte, empirische Teil präsentiert die Ergebnisse eines zweimonatigen Aufenthaltes im Jahr 2001 in Ṣan'ā'. Während dieser Feldstudie forschte ich über Wahrnehmung und Einschätzung der Gegenwart und neuesten Geschichte verschiedener Sāda. Bei meiner empirischen Untersuchung im Jemen ging ich davon aus, daß die jeweilige Perspektive auf die Vergangenheit von der persönlichen Lebenssituation wie von der konkreten Erzählsituation abhängt. Durch die Erzählungen der Sāda über ihre erinnerte Vergangenheit soll nicht Geschichte nachvollziehbar, sondern die gegenwärtige Position der erzählenden Sāda erschlossen werden.

Die Arbeit besteht also nach der Methodologie aus einem historischen und einem empirischen Teil. Die letzten beiden Teile sind eng miteinander verknüpft, da der historische Teil zum Nachvollzug der aktuellen Selbstbeschreibung der Sāda insofern notwendig ist, als er ihre gemeinsame historisch-genealogische Grundlage veranschaulicht. Gleichzeitig wird, wie Gabriele vom Bruck (1993 ff.) nachgewiesen hat, die Geschichte in der je aktuellen Erzählung der Sāda einer Umdeutung unterzogen, welche es ermöglicht, die Vergangenheit so auf die Gegenwart zu beziehen, daß sie legitimatorisch einsetzbar wird. Im empirischen Teil meiner Arbeit wird deutlich, wie die unterschiedlichen Situationen der Sāda auch eine je eigene Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart bestimmen. Gegenwart ist also nicht nur das Produkt oder die Konsequenz der Geschichte. Vielmehr bestimmen sie sich gegenseitig in ihren Erscheinungsformen. Das *Wie* von Geschichte, Gegenwart und der sich darin verortenden Person ist Gegenstand eines Verhandlungsprozesses, in dem alle beteiligten Größen interagieren.

Die Umschrift der arabischen Wörter ist die der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die ich aber zur besseren Lesbarkeit etwas vereinfacht habe. Gängige Termini wie Islam, Schiiten oder Imamat habe ich in ihrer deutschen Form verwendet. Die Jahresangaben enthalten, wo nicht anders angegeben, vor dem Schrägstrich die muslimische Zeitrechnung (n. H.), danach die christliche (n. u. Z.). Da die Arbeit ausschließlich die männliche Bevölkerung des Jemen zum Gegenstand hat, haben die maskulinen Begriffe keine generische Bedeutung, sondern markieren das Geschlecht.

FORSCHUNGSGEGENSTAND

Als einfachste Definition der Sāda (Sing. Sayyid) gilt, daß jeder ein Sayyid ist, der von sich selbst sagt, er sei ein Nachkomme des Propheten Muḥammad, und als solcher auch von seinem Umfeld anerkannt wird.[1] Ob tatsächlich eine genetische Verwandtschaft zum Propheten besteht, ist für meine Untersuchung unerheblich, da sich meine Arbeit nicht mit Genealogien, sondern mit aktuellen Prozessen zwischen und innerhalb von sozialen Gruppen beschäftigt. Die Sāda sind durch ihre proklamierte Verwandtschaft eine Gruppe, die als bestimmendes Merkmal eine angeborene Zuschreibung teilt, wodurch sie vom Rest der Bevölkerung zweifelsfrei zu unterscheiden sind.[2]

Deutlichstes Merkmal dieser Unterscheidung ist der Nachname. Den meisten Jemeniten ist bekannt, welches Haus (das sind alle Träger eines gemeinsamen Patronyms) zu den Sāda gezählt wird und welches nicht. Die Häuser selbst geben an, schriftlich aufgezeichnete Stammbäume zu haben, die bis zum Propheten zurückreichen. Die Namen der Häuser und eine jeweils kurze Geschichte dazu sind im "al-Anbā' 'an dawla bilqīs wa saba'" (1957) von dem Historiker Muḥammad Muḥammad Zabāra

---

[1] Zur Bezeichnung "Sayyid" treten parallel die Bezeichnungen "Beni Hāshim" in Anlehnung an den Clan des Propheten, "Aliden" in Anlehnung an die Nachkommenschaft durch den Vetter und Schwiegersohn des Propheten, 'Alī bin Abū Ṭālib. Weiter wird auch "'Adnānī" im Gegensatz zu "Qaḥṭānī" verwendet, in Anlehnung an 'Adnān, den sagenhaften Stammvater der Nordaraber, und Qaḥṭān, den sagenhaften Stammvater der Südaraber. (vgl. Serjeant 1979, S. 94) Die gebräuchlichste Bezeichnung im Jemen ist allerdings "Sayyid", Pl. "Sāda", was mit "edler Herr" übersetzt werden kann. Des weiteren existiert die Bezeichnung "ahl al-bait", was eigentlich "Familie des Hauses" bedeutet, aber mit "Haus des Propheten" von den Zaiditen auf dessen Nachkommenschaft bezogen wird. Siehe hierzu auch Teil 2, Kapitel 2.1.

[2] Zum Gruppenbegriff vgl. Kehrer 1993, S. 53 f.

verzeichnet.[3] Die Zugehörigkeit der dort Aufgeführten zu den Sāda ist allgemein unstrittig. Ich habe keinen Jemeniten getroffen, dessen Familienname dort nicht verzeichnet war und der dennoch die Nachkommenschaft des Propheten für sich in Anspruch genommen hätte.[4] Ein zweites mögliches Merkmal ist die traditionelle Kleidung, die die Sāda aber nur als religiös Gelehrte kennzeichnet und daher nicht von den Quḍā' (Richterstand) unterscheidet. Die Tracht besteht aus einem langen, mantelähnlichen Gewand (Qamīṣ) und einem komplett mit weißem Tuch umschlungenen krempenlosen Strohhut (Imāma). Sie tragen einen nur leicht geschwungenen Krummdolch (Thūma) an der rechten Seite ihres zuoberst getragenen, breiten und reichverzierten Gürtels. (vgl. Dresch 1993, S. 136) Aufgrund der ablehnenden bis feindlichen Haltung, die Teile der Bevölkerung seit dem Ende des Imamats 1962 den Sāda gegenüber offen zeigen, tragen nur noch wenige ihre traditionelle Kleidung. Die Sāda, mit denen ich zusammentraf, trugen alle den allgemein verbreiteten Stil der Qabā'il (Stammesmänner), bestehend aus wadenlangem Hemd (thawb), Kopftuch (Shāl), vor dem Bauch getragenem Krummdolch (Jambiyya) und Jackett.

Die Sāda sind seit dem dritten muslimischen Jahrhundert, von Nordarabien kommend, in den Jemen eingewandert. Zur Zeit der Einwanderung des zwölften zaiditischen Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq

---

[3] Paul Dresch bezeichnet die angeführten Familien lediglich als "major sayyid houses" und schränkt ein, daß aufgrund der komplizierten Genealogie und wechselnden Namensverwendung nicht alle hundertprozentig gesichert seien. (Dresch 1993, S. 141, 156) Das sind aber Fragestellungen für Spezialisten, die im Alltag wenig bis gar keine Bedeutung haben. "Zabāra" im Folgenden bei der Zitation seiner Werke in der latinisierten Form "Zabarah".

[4] Während es kaum möglich sein dürfte, sich eine komplett gefälschte Sayyid-Identität zuzulegen, zeigt Haykel die Probleme, die entstehen, wenn ein Nicht-Sayyid versucht, in eines Sayyids Identität zu schlüpfen. Anhand eines solchen Betrugsfalls untersucht Haykel die Instrumente und Grenzen der Feststellung von Identität und Herkunft im Jemen des 18. Jh. (Haykel 2002 a).

284/897 bestanden im nördlichen Bergjemen bereits die bis heutige existierenden Stände, allerdings ohne die Sāda. Die Zugehörigkeit zu diesen Ständen wurde neben der Geburt und durch Beruf und (Land-) Besitz bestimmt, so daß unter Umständen ein Statuswechsel möglich war. Die Sāda verhielten sich aus zwei Gründen zu dieser Struktur gegenläufig: Erstens war ihre Standeszugehörigkeit ausschließlich durch ihre Geburt bestimmt und konnte nicht verloren oder erworben werden. Zweitens konnten und haben sie mit Ausnahme der am wenigsten geachteten Tätigkeiten, wie Metzger, Friseur, Kaffee- oder Badehausbetreiber, alle Berufe ausgeübt. Damit lagen sie quer zur herkömmlichen Sozialstratifikation, die sich neben Genealogie (wo die Sāda einen eigenen Stand bildeten) durch Besitz und Beruf (wo sie an nahezu allen Ständen teilhatten) bestimmte. Sie stellen im heutigen Jemen weniger als fünf Prozent der insgesamt auf ca. 17 Millionen Menschen geschätzten Bevölkerung. (vom Bruck 1998, S. 268 f.)[5]

Im Verlauf der Arbeit werde ich die Begriffe "Stand" und "Gruppe" benutzen. Zur Beschreibung der Gesellschaftsstruktur des Nordjemen wurden verschiedene Terminologien bemüht, ich schließe mich dort, wo ich über verschiedene Bevölkerungsgruppen und deren Beziehungen zueinander aufgrund von Genealogie und Beruf schreibe, Dreschs Einteilung in "Stände" (engl. "estates") an. (vgl. Dresch 1993, S. 117 f.) In Beschreibungen, die vom Selbstverständnis der Handelnden ausgehen, verwende ich den Begriff "Gruppe". Gegenüber dem "Stand", bei dem die Träger gemeinsamer Merkmale von außen identifiziert werden können, wird die Gemeinsamkeit der eigenen "Gruppe" durch die empfundene

[5] Für weitere demographische Daten zum Jemen siehe Bakzis 2002.

Zugehörigkeit und darauf basierendes gemeinsames Handeln und in Abgrenzung gegen eine Fremdgruppe bestimmt. (zu *in-group – out-group* vgl. Kehrer 1993, S. 53 f.) In der Darstellung der empirischen Forschungsergebnisse differenziere ich innerhalb der Sāda zwischen verschiedenen "Gruppierungen". Diese sind Unterteilungen anhand von beruflicher Position, Ausbildung und gesellschaftspolitischer Gestaltungsmacht. Als Differenzierung, die auf von außen herangetragenen Kriterien beruht, ist die "Gruppierung" strukturell den "Ständen" näher als der "Gruppe". Sie faßt aber auch Individuen zusammen, die aufgrund biographischer Parallelen gemeinsame handlungsleitende und perspektivenbestimmende Positionen einnehmen. Der Einteilung in "Gruppierungen" entspricht keine Selbstwahrnehmung, sie sind analytische Kategorien der Theoriebildung.

TEIL 1: METHODOLOGIE

Die Arbeit ist eine qualitative Bestandsaufnahme und Systematisierung unterschiedlicher gegenwärtiger Gruppierungen innerhalb der Sāda und ihrer Gesellschaftssicht vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen. Sie basiert auf Literaturstudien und einem zweimonatigen Forschungsaufenthalt im Jemen. Zur Erschließung dieses Komplexes ist eine Methode nötig, die vielfältigen Anforderungen zu entsprechen hat. Sie muß in der Lage sein, Literatur und Empirie, Geschichte und Gegenwart sowie Gesellschaft und Individuum in ihren jeweiligen Wechselwirkungen zu erfassen. Quellen, Zeitrahmen und Gegenstand der Untersuchung sollen gemeinsam zu einem Bild zusammengefügt werden, das der Komplexität gesellschaftlicher Prozesse gerecht wird und dabei plausibel den aktuellen Stand der Gesellschaftsbetrachtung nachvollziehbar macht. "Das 'Andere' der Sozialwissenschaft ist [...] ein sich ständig selbst methodisch generierendes und strukturierendes Phänomen. Aus diesem Grund liegt der Ethnographie – wie auch einigen anderen qualitativen Verfahren – das Postulat zugrunde, daß der Methodenzwang primär vom Gegenstand und nicht von der Disziplin ausgehen muß." (Amann 1998a, S. 19)

Über Wirklichkeit in ihrer Überkomplexität kann keine wissenschaftliche Theorie eine umfassende und befriedigende Aussage machen. Die dargestellten Strukturen können die "Realität" daher nicht abbilden, sondern korrespondieren mit ihr. Ich mußte deshalb während des gesamten Forschungsverlaufs berücksichtigen, daß die Theorien und Strukturen erst vor meinem wissenschaftlichen Auge durch die Kommunikation zwischen mir und meinem Forschungsgegenstand im Fortschreiten der Arbeit entstanden. Das heißt selbstverständlich nicht, daß

die Arbeit unabhängig von der beforschten Wirklichkeit ist, sozusagen über den Wassern schwebt. Es bedeutet im Gegenteil, daß ich als Forscher mich als Teil der Wirklichkeit sehen muß und nicht beanspruchen kann, eine objektive Außenperspektive einzunehmen. Diese Annahme hat weitreichende Konsequenzen für den epistemologischen Status. Diese Konsequenzen werden im Kapitel "1. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theorie und empirischer Welt" dargelegt, ebenso wird dort auch beschrieben, welche Berücksichtigung diese in der Wahl und Anwendung der Methode finden. Neben dem weiteren Rahmen, in dem die Arbeit sich situiert, ist aber auch die Datenerhebung im Feld und der Prozeß der Theorieentwicklung von der Wechselwirkung zwischen Forschendem und Forschungsgegenstand betroffen. Die von mir gewählte Methode verbindet die Datenerhebung mit der Theorieentwicklung, so daß beide aufeinander reagieren können. Im Kapitel "2. Die Datenerzeugung im Feld und die Entstehung einer Theorie" stelle ich die dafür handlungsleitenden Maximen dar. [1]

---

[1] Meine Methodenkombination ist ein versuchter Ausweg aus der "Krise der Repräsentation" der Ethnographie (Kohl 2000, S. 123; Flick 2000a, S. 27; Denzin 1998a, S. 19 ff), die im Authentizitätsproblem der klassischen ethnologischen Feldforschung und deren (Selbst-)Darstellung (Stagl 1985, S. 294 ff.) kulminiert. Zu Beiträgen der Ethnologie, die in der Folge der Krise auf die methodologischen Entwicklungen in den qualitativen Sozialwissenschaften eingehen, vgl. Berg 1993, Amann 1997, Knoblauch 1996. Zu einer dementsprechenden, exemplarischen Kritik an einer der Ikonen neuerer Anthropologie, Clifford Geertz (1987) und seiner „Dichten Beschreibung", vgl. Gottowik 1997 und Wolff 1992. Für die gegenwärtige Religionswissenschaft lese man von Stuckrad 2003, wo er grundlegende Positionen einer "Discursive Study of Religion", der auch ich mich verpflichtet fühle, darlegt.

1. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theorie und empirischer Welt

Der allgemeine kultur- und erkenntnistheoretische Rahmen der Arbeit muß zum einen die Prozeßhaftigkeit der betrachteten sozialen Phänomene und die Bestimmung des Diskurses durch die beteiligten Akteure während des Forschungsaufenthaltes berücksichtigen. Zum anderen besteht durch die kulturellen Unterschiede zwischen mir, dem deutschen Studenten, und meinem Forschungsgegenstand, einer Bevölkerungsgruppe des Jemen, eine Fremdheit, die spontanes gegenseitiges Verstehen verhindert. Der Symbolische Interaktionismus betrachtet Gesellschaft als diskursives System, in dem der Forschende Teil der Interaktion ist, und stellt so für meine Untersuchung den adäquaten kulturtheoretischen Rahmen. Die erkenntnistheoretischen Überlegungen zur ethnologischen Feldforschung berücksichtigen in besonderem Maße die kulturelle Fremdheit der Forschenden zu ihrem Gegenstand. Durch die Verbindung beider Ansätze versuche ich den Problemen einer qualitativen sozialwissenschaftlichen Untersuchung in einer fremden Kultur gerecht zu werden.

1.1. Symbolischer Interaktionismus (nach N. K. Denzin)

Der Symbolische Interaktionismus, als "soziologische und sozialpsychologische Perspektive", steckt den Rahmen ab, in dem die wissenschaftliche Arbeit und die empirische Welt zueinander stehen. (Denzin 2000, S. 136) Symbolische Interaktionisten beschäftigen sich in ihren Darstellungen und Berichten mit autopoietischen, diskursiven

Systemen, bei denen sich nicht die Frage nach wahr oder falsch stellt, sondern vielmehr danach, wie in den Systemen die Definitionsmacht darüber verhandelt wird. (vgl. Denzin 2000, S. 145)

Die Geschichte des Symbolischen Interaktionismus ist lang und wechselhaft. In seiner aktuellen Ausprägung gibt es eine starke Affinität zu postmodernen Perspektiven der Sozialwissenschaft. Denzin listet Praktiken auf, die den Interaktionismus charakterisieren und von anderen Perspektiven unterscheiden. Die interaktionistische Perspektive lehnt demnach allgemeine, natur- oder wirtschaftswissenschaftliche, ahistorische, objektivierende, quantifizierende Theorien, die die biographische Erfahrung der Menschen ignorieren, ab. Statt dessen legt sie großen Wert auf die Frage nach dem Wie von lokalen Abläufen, die durch das Leben und Handeln der Menschen erzeugt werden. Dabei geht sie weitgehend vom Verständnis Herbert Blumers aus, einem Schüler Georg Herbert Meads: "Menschen handeln 'Dingen'[1] gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen, die diese 'Dinge' für sie haben. [...] Die Bedeutung solcher 'Dinge' entsteht oder ist abgeleitet aus der sozialen Interaktion, die Menschen mit anderen Mitmenschen eingehen. [...] Diese Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozeß, den die Personen in ihrer Auseinandersetzung mit den ihnen begegnenden 'Dingen' eingehen, benutzt, gehandhabt und abgeändert." (Blumer 1973, S. 81, zit. nach Froschauer 1998, S. 13 f.) Durch diese Interaktion erzeugen und konstituieren sich Menschen ihr soziales und kulturelles Umfeld, in dem sie leben. Im Kontext des Sinnerzeugens und -verstehens, das durch Kommunikation vermittelt wird, spielt die Sprache eine besondere Rolle. (vgl. Graumann 1991, S. 71 f.)

Bei der Erforschung der empirischen Welt vertritt der Symbolische Interaktionismus einen wirklichkeitsverbundenen Ansatz. Datenerhebung und Theorieentwicklung finden nicht getrennt voneinander statt, sondern die Überprüfung von Hypothesen geschieht "in einem wechselseitigen Rückkopplungsprozeß zwischen dem 'Wissenschaftsverstand' und dem 'naiven Alltagsverstand', die beide gleichermaßen notwendig und für sich allein jeweils unzureichend sind." (Lamnek 1988, S. 46 f.) Die Forderung nach einem Wechsel der Forscherperspektive während des Arbeitsprozesses und der Versuch, den Blickwinkel der Untersuchten einzunehmen, wird von Denzin weitergeführt. Die Sozialwissenschaft ist nun aber selbst Teil des Sinnvermittlungsprozesses, den sie untersucht, so daß die Welt immer schon durch narrative Texte vermittelt und konstruiert ist. Es gibt keine Authentizität, auf die rekurriert werden könnte. "Während die Sozialwissenschaften traditionell die Erfahrung selbst privilegiert haben, begreift man heute, daß kein Leben und keine Erfahrung außerhalb irgendeines Repräsentationssystems gelebt werden kann." (Denzin 2000, S. 146). In dieser Denkrichtung bleibt qualitative Forschung immer und zwangsläufig der Text des Autors, der in seiner Perspektive verhaftet ist. Es kann daher keine objektiven Beschreibungen geben. Der Autor wie sein Text sind im untersuchten Repräsentationssystem positioniert und dadurch aktiver Teil der Verhandlung über Bedeutung. "Qualitative Forschung ist, wie Kunst, immer politisch." (Denzin 2000, S. 147)[2]

---

[1] "Dinge" bezeichnet hier physische Objekte, andere Personen, Einstellungen oder abstrakte Ideen. (Froschauer 1998, S. 13)

[2] Zu Denzins Positionen zu einer zeitgenössischen Ethnographie vgl. Denzin 1997.

Die Kritik am Symbolischen Interaktionismus, er betone zu stark das individuelle Handeln und vernachlässige dagegen strukturelle Notwendigkeiten, bleibt. (vgl. Wacquant 1996, S. 27 f.) Durch die historische Darstellung und die Einbettung der Interviews in den gesellschaftlichen Kontext versuche ich dem in der vorliegenden Arbeit Rechnung zu tragen.

1.2. Methodologische Überlegungen der Ethnologie zum Problem der (kulturellen) Fremdheit

Die Überlegungen der Ethnologie zur Bestimmung ihres Gegenstandes und dessen Erforschung können in die "soziologische und sozialpsychologische Perspektive" des Symbolischen Interaktionismus bruchlos eingebunden werden. Dabei ermöglicht mir die Ethnologie mit ihrem Paradigma, dem Modell der Feldforschung nach Malinowski (Stagl 1985, S. 292), die Berücksichtigung eines weiteren grundlegenden Aspekts meiner Arbeit, des der Fremdheit. (Kohl 2000, S. 26) Der Symbolische Interaktionismus geht davon aus, daß der Forscher selbst Teil des Sinnvermittlungsprozesses der Ethnographie ist. Dieser Sinnvermittlungsprozeß spielt sich auf zwei Ebenen ab. Erstens ist der Forschende Teil des Systems, aus dem er seine Daten gewinnt. Darüber hinaus findet aber beim Verfassen der Arbeit und deren Publikation ein weiterer Sinnvermittlungsprozeß statt, an dem der ursprüngliche Forschungsgegenstand nicht mehr direkt, sondern nur noch in der Vermittlung durch den Forscher mitwirkt. Nach Blumers Verständnis ließe sich sagen, die Personen des ersten Vermittlungsprozesses werden beim Übergang zum zweiten zum 'bedeutungsgeladenen Ding'. Diese Vermittlungsprozesse sind im Fall meiner Arbeit über eine bestimmte Bevölkerungsgruppe des Jemen vom vorgängigen Problem der kulturellen Unterschiedlichkeit gekennzeichnet. Diese Unterschiedlichkeit bestimmt die Sinnvermittlung in so grundlegender Weise, daß ich es für unerläßlich halte, darauf genauer einzugehen.

Wie keine andere Wissenschaft hat sich die Ethnologie um die Begegnung mit dem kulturell Fremden bemüht und sowohl Grundlegendes zum

gegenseitigen Verhältnis wie zur Annäherung durch Kommunikation festgehalten. Karl Heinz Kohl bezeichnet die Ethnologie im Titel seines 2000 neuaufgelegten Buches als "die Wissenschaft vom kulturell Fremden" (Kohl 2000). In der näheren Ausführung dessen, was als "fremd" oder "Fremder" Gegenstand des Faches sei, verweist er auf den relationalen Charakter. Im Blick auf die Geschichte der Ethnologie zeige sich, daß "[j]e mehr sich eine bestimmte Lebensgemeinschaft von Menschen von unserer eigenen Kultur unterschied, desto eher schien sie dazu prädestiniert, zum Gegenstand ethnologischer Forschung zu werden" (Kohl 2000, S. 26). Die Begriffe, die man in der Vergangenheit verwandte, um die zu bezeichnen, die da er- oder beforscht wurden, wandelten sich in der Geschichte der Ethnologie. Dabei beinhalteten sie immer auch Aussagen darüber, was sich die Forschenden unter ihrem Gegenstand vorstellten und mit welchen Voraussetzungen sie an ihn herangetreten seien. Die geschichtlichen, aber auch zeitgenössischen Zeugnisse der Ethnographie sagen daher durch ihre Angaben über die Fremden immer auch etwas über ihre Verfasser und deren Zeit aus.[3]

1.2.1. Was bedeutet "fremd"?

Der Begriff der Ethnologie, in seiner Entstehung angelehnt an den Begriff der Geologie, verweist auf die Ethnie, zu deutsch das "Volk"[4]. Darin sei aber schon die Feststellung von der Fremdartigkeit derer enthalten, die

[3] Zum historischen Bild der „Guten Wilden" vgl. Kohl 1986.

[4] Kohl merkt an, daß mit dem Begriff "Volk" zur Klärung nichts gewonnen werde, und verweist auf den relationalen Charakter des ethnologischen Forschungsgegenstandes. (Kohl 2000, S. 27 f.)

nicht zum eigenen "Volk" gehören. Das (Selbst-)Verständnis von "Volk" ist damit immer schon an die Perspektive des Sprechenden gebunden. "'Fremd' ist relativ zum Standpunkt des Betrachters und graduell verschieden." (Fischer 1998a, S. 14)

"Fremde" sind nach dem Gegenstandsverständnis der Ethnologie also alle, die nicht zum eigenen "Volk" gehören. Der relationale Charakter der Fremdheit läßt sich durch die Aufhebung der Volksgrenze aber nahezu beliebig verschieben. "Für einen Ethnologiestudenten aus Kiel sind Bayern relativ fremder als Niedersachsen, ist die Lebensweise von Rockern in Bremen fremder als [...] die Lebensweise von Medizinstudenten in München." (Fischer 1998a, S. 14) "Fremd" ist daher nicht nur relational definiert, sondern vor allem *ex negativo*. "Fremd" ist "Nicht-Ich" in unterschiedlich eng zu fassender Selbstbestimmung.

Die Reflexion über die Situation, in der sich der Forscher als fremd in der ihm fremden Umgebung erfährt, betrifft nicht nur die Wahrnehmung seiner Umgebung, sondern auch die seiner selbst an dem ihm ungewohnten Ort. Im Konzept der Feldforschung ist es das Ziel, diesen Hiatus zu überwinden. Dazu muß der Forscher Orientierungswissen erwerben, das es ihm ermöglicht, so zu agieren, daß er als Fremder nicht ständig stört und so einen möglichst authentischen Blick auf die aufgesuchte Gesellschaft gewinnt. (Elwert 1994, S. 5 ff.) Idealiter fällt der Forscher ab einem gewissen Punkt seines Aufenthaltes nicht mehr als Fremder auf. Je mehr die Forschung voranschreitet, um so mehr wird der Forscher sich an seine Umgebung gewöhnen und umgekehrt. Wenn der Begriff nicht schon vergeben wäre, müßte man von der Aufhebung der Negation "Nicht-Ich" als einem "Ent-fremdungsprozeß" sprechen.

1.2.2. Der Umgang mit dem "Fremden" in der "Fremde"

Während des Aufenthaltes in der untersuchten Gesellschaft erfährt der Forscher, was der oben theoretisch betrachtete Begriff vom "kulturell Fremden" in seiner alltäglichen Wirkung bedeutet. Es ist die Abwesenheit von Vertrautheit und Orientierung, die sich vor allem in den alltäglichen und selbstverständlich erscheinenden Dingen äußert.[5] Damit wird auf zwei Aspekte verwiesen, die die Feldforschung maßgeblich kennzeichnen. Zum einen ist es die Lücke, der Spalt oder Mangel an geteiltem Orientierungswissen[6], der zwischen dem Forscher und seinem Umfeld besteht. Zum anderen zeigt sich dieses Fremdsein am deutlichsten in den Situationen, die eigentlich am wenigsten Beachtung erfahren und am wenigsten thematisiert werden, in konflikthaften Alltagssituationen. Georg Elwert sieht in der Betrachtung dieser beiden Aspekte den Ansatz zu einer methodologischen Betrachtung des Forschungsaufenthaltes, der allein schon vom zeitlichen Aufwand her weit stärker von Alltag als von herausgehobenen Situationen, wie z. B. dem Interview, bestimmt wird. Elwert geht davon aus, daß die meisten Informationen nicht aus direkten Befragungen gewonnen, sondern daß Glaubwürdigkeitsmodelle mit Hilfe von indirektem Fragen über Alltagskonflikte entwickelt werden.

Elwert geht vom "Hiatus von Erleben und Bericht" (Elwert 1994, S. 9) aus und ist darin, wie er die unaufhebbare Differenz zwischen Forscher und seinem Gegenstand thematisiert, für meine Arbeit besonders geeignet. In der Spannung zwischen der unsystematisiert auf den Forscher treffenden

---

[5] Wer sich erstmals auf einer Toilette wiederfindet, wo er nach Verrichtung nur einen Becher und Wasser vorfindet, wird verstehen, wovon ich spreche.

[6] G. Elwert versteht unter Orientierungswissen handlungsleitendes Wissen, das aber über die realen Handlungsmöglichkeiten hinaus auch Hoffnungen und Ängste thematisiert. Der

Wirklichkeit und dem zusammenhängenden System des Berichts sieht Elwert "eine unverschließbare Quelle von Artefakten" (Elwert 1994, S. 9). Ich verstehe Elwert so, daß er das schöpferische Potential der Differenz nicht nur auf das Erleben des Forschers beschränken will, sondern dabei den gesamten Forschungsprozeß miteinbezieht. "Der Wechsel in eine unbekannte Umgebung bringt Orientierungsverlust, Verunsicherung und Desorganisation. Dies teilen die Feldforscher mit Migranten, Berufsanfängern, Frischverheirateten und neueingewiesenen Anstaltsinsassen." (Elwert 1994, S. 10)

Beim Erwerb von Orientierungswissen handelt es sich, so Elwert, vor allem um Enkulturation oder Rollenlernen, das den Fluß der Informationen steuere. Der Begriff der "zweiten Sozialisation" ist (gegen Kohl 2000, S. 112; Fischer 1998b, S. 75 und mit Elwert 1994, S. 5; darin unentschieden: Dammann 1991, S. 44) übertrieben, da der Forscher nicht als *tabula rasa* den Raum betritt, sondern sich konfrontativ mit den ihm unbekannten kulturellen Relevanzmustern auseinandersetzen muß. "Es gehört zur Definition des Feldforschers, daß er nicht zum Einheimischen werden darf" (Stagl 1985, S. 290) und es auch nicht werden kann. Die weitere Enkulturation ermöglicht den Blick auf den Unterschied, während die wissenschaftliche Ausbildung ihn richtet und schärft. Elwert stellt fest, daß wie beim Spracherwerb das Zuordnen und Sortieren dabei weitgehend automatisch stattfindet. Das Bild oder der Blick eines Einheimischen könne dabei natürlich nicht reproduziert werden. Vielmehr werde die Rolle des Feldforschers erst entwickelt.

Die von Elwert hier gezogene Parallele zwischen Spracherwerb und Enkulturation ist in meinem Fall besonders zutreffend, da mein erster

---

Erwerb dieses Wissens geschehe normalerweise unbemerkt und korrespondiere mit dem Begriff

Aufenthalt im Jemen von Mai 1997 bis März 1998 vorrangig dem Spracherwerb diente. Ohne Spracherwerb und gleichzeitige Enkulturation während des ersten Aufenthalts wäre der Aufenthalt von zwei Monaten im Jahr 2001 sicher zu kurz gewesen, um einen Einblick in die soziale Lage der Sāda zu gewinnen.

Wenn der Forscher den Zustand mangelnder Orientierung zunehmend überwindet, wirken die Mechanismen von Erwartungshaltungen und Instrumentalisierung. Von seiten des Forschers wird dabei immer eine utopische Erwartungshaltung herangetragen, die sich vor allem aus den eigenen Gesellschaftsverhältnissen speist. Der eigenen Erwartungen gewahr zu werden ist schwierig und kann, wie bei mir, erst viel später stattfinden und natürlich auch über den Aufenthalt hinaus andauern. Insofern ist die Reflexion über den Forschungsgegenstand während des Verfassens der Arbeit nur ein weiterer Schritt beim Aufstöbern eigener Projektionen.

Doch auch von der Seite der Befragten wird der Forscher mit bestimmten Bildern belegt. Das Eintreten des Fremden ermöglicht dem Informanten eine zweiseitige Selbstmystifikation: einerseits gegenüber dem Fremden, der ohne Kenntnisse der sozialen Strukturen auf die Verläßlichkeit der Informationen angewiesen ist. Zum zweiten erwirbt der Informant einen Mittlerstatus zwischen der interessierten Außenwelt (vertreten durch den Forscher) und der eigenen Gesellschaft, so daß er auch den Forscher gegenüber seinem Umfeld vertritt. Elwert bezeichnet das als "Fassade" (Elwert 1994, S. 14 f.). Davon können finanzielle Interessen und Prestigefragen betroffen sein, die die Rolle des Mittlers attraktiver machen können.

---

der Enkulturation. (vgl. Elwert 1994, S. 5 ff.)

Welchen Gewinn sich die Informanten und Vermittler von ihrer Tätigkeit erhoffen, ist mitunter schwer zu ermitteln. Ich habe meinen Gesprächspartnern keine materiellen Gegenleistungen geboten. Was sie durch ihre Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit mir gegenüber gewinnen konnten, außer dem, was ich ihnen versuchte in Gesprächen zurückzugeben, entzieht sich meiner Kenntnis. Jemeniten, und insbesondere die gebildete Oberschicht, haben aber ein generell positives und aufgeschlossenes Verhältnis zu Wissenschaft und Forschung. Ohne meine Arbeit überbewerten zu wollen, besteht auch die Möglichkeit, daß die Sāda, die sich mir gegenüber zu ihrer schwierigen Situation äußerten, Bestätigung durch mein Interesse erfahren haben.

1.3. Exkurs: Ethnologische Erkenntnistheorie *ex negativo*

Der Spalt zwischen 'fremd' und 'eigen' läßt sich ebensowenig schließen wie der zwischen Erleben und Bericht, Anspruch und Umsetzung. Er ist vielmehr die Quelle, die ethnologisches Arbeiten ermöglicht. Durch die von Kohl festgestellte Problematik des Ethnologen als Quelle und gleichzeitiger Interpret verlagert sich die Differenz in den Forscher hinein. Sie entzieht sich aber damit nicht einer wissenschaftlichen Betrachtung. Wenngleich die epistemologischen Probleme erheblich sind und bis heute weithin zu bestehen scheinen, lassen sich doch wissenschaftliche Ansätze finden, Brücken über diese Schlucht zu schlagen. Rüdiger Dammann hat den in der deutschsprachigen Ethnologie selten gewagten Versuch unternommen, die Feldforschung auf epistemologische Füße zu stellen. (Dammann 1991) Er geht vom notwendig ego- bzw. eurozentrischen Blick

der Wissenschaft aus, den er methodisch brechen will. Dabei betont er, daß es keinen objektiven Blick auf den Untersuchungsgegenstand geben kann und daß sich dieser stets auch unter dem Blick des Forschers verändert. Er macht aus dem Problem der Doppelfunktion des Ethnologen als Quelle und Quelleninterpret (vgl. Kohl 2000, S. 106) eine Methode, wenn er den Dialog zwischen den beiden Seiten des Forschungsprozesses betont. Gegen die positivistische Datenerhebung und die hermeneutische Einbettung des Gegenstandes in seinen Kontext entwickelt er eine heuristische Methodologie, die die dialogische Form des Fragens nach dem Gegenstand betont. "Erfahrungen [der Veränderung; M. W.] in diesem universellen Sinne beruhen stets auf dem Erleben einer Dualität, einer Differenz zwischen dem Ich und der Umwelt, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Altem und Neuem." (Dammann 1991, S. 308) Explizit verabschiedet er sich von einem "absoluten" Wahrheitsanspruch zugunsten eines "relationalen".

Positiven oder gar positivistischen Bestimmungen des Gegenstandes der Ethnologie und ihrer Methode wird aus dieser Perspektive kein Raum gegeben. Die Bestimmung *ex negativo* ("Nicht-Ich") bleibt konstitutiv. Indem die Position und Bedingungen des Forschenden und deren Konsequenzen im gesamten Geflecht von Forscher, Gegenstand, Phänomengenese, Interpretation und Verschriftlichung reflektiert werden, wird nach meinem Verständnis nicht nur der Spalt aufgezeigt, sondern auch, wie der Bogen darüber konstruiert werden kann. "Gerade das übergeordnete Telos der Forschung (sei es die Koinzidenz von Gedanken und Tatsachen, sei es vollständige Transparenz einer Struktur, einer Kultur oder eines Individuums, sei es gar der 'ideale Diskurs'), so unverzichtbar es als 'regulatives Prinzip' (Ernst Mach) jeder Wissenschaft auch sei, läßt sich in einem endlichen bzw. endgültigen Sinne niemals einholen, sondern

immer nur annäherungsweise, 'approximativ' (Schleiermacher) realisieren." (Dammann 1991, S. 309)

2. Zur Datenerzeugung im Feld und der Entstehung einer Theorie

Da ich bei meiner Arbeit nicht von einer Theorie, sondern nur von einem konstatierten Phänomen und den daraus gefolgerten Fragen ausging, bestand die Notwendigkeit, selbst relativ schnell einen theoretischen Ansatz entwickeln und diesen während des Feldaufenthaltes weiterverfolgen zu müssen. Da sich die Thematisierung von "Sāda" in der qua Postulat egalitären Gesellschaft von Anfang an als schwierig erwies, konnte ich meine Untersuchung nicht mit standardisierten Interviews durchführen. Ich wählte daher zur Gewinnung und Systematisierung der empirischen Daten eine Kombination aus Grounded Theory (siehe Teil 1, Kapitel 2.1.) und der teilnehmenden Beobachtung, wie sie aus der Ethnologie bekannt ist. Die Methode der teilnehmenden Beobachtung mit mehreren längeren Einzel- wie Gruppengesprächen erwies sich als zweckmäßige Lösung, da mir reguläre Interviews, wie sie in den Handbüchern zur Grounded Theory (z. B. Strauss 1991) vorausgesetzt werden, nicht möglich waren. Somit konnte ich auch scheinbar banalen Alltagssituationen ihren Informationsgehalt entlocken, der ansonsten unbeachtet geblieben wäre. Durch diese Methodenkombination wurde zum einen gewährleistet, daß ich eine große Fülle an Informationen sammelte, zum anderen konnte ich durch die schnelle Theorieentwicklung bei Anwendung der Methode der Grounded Theory erkennen, welcher weitere Forschungsverlauf möglichst konstruktiv zu verfolgen und wie die Erhebung von 'unnötigen' Daten weitgehend zu vermeiden wäre.

Die Erhebung war eingebettet in das alltägliche Leben im Jemen. In den nachmittäglichen Treffen der Männer zum Gespräch und Qat-Kauen

konnte ich "teilnehmend beobachten" und, so es möglich war, Gespräche mit ausgewählten Partnern oder in der Gruppe über die mich beschäftigenden Fragen führen. Ich versuchte mich, soweit es die Enkulturation zuließ, den Gebräuchen einer Qat-Sitzung anzupassen. (siehe Teil 3, Kapitel 1.2.) Um als Gesprächspartner ernst genommen zu werden, war es nötig, Vertrautheit mit den Umgangsformen und grundlegende Kenntnisse über den Jemen zu zeigen. Darüber hinaus provozierte ich (nur zum Teil absichtlich und bewußt) Irritationen, indem ich 'unpopuläre' Geschichtsinterpretationen äußerte. Die Reaktionen und Richtigstellungen meiner Gesprächspartner vermittelten mir Einsichten, die normalerweise nie erwähnt worden wären, weil sie für selbstverständlich gehalten werden. (vgl. Elwert 1994, S. 7 f.) Entsprechend sind Nichterklärungen und Themenvermeidung Befunde, die im Verfahren der "Relevanzaufspürung" nutzbar gemacht werden konnten. (Amann 1997a, S. 19 f.) Aufgrund der Brisanz meines Themas war es mir oftmals nicht möglich, direkte Auskünfte zu erhalten, so daß ich aus Richtigstellungen und Themenvermeidungen fast ebensoviel erfuhr wie aus direkten Aussagen.

2.1. Grounded Theory (nach A. Strauss)

Wie der Symbolische Interaktionismus läßt sich auch die Grounded Theory nicht auf eine einzelne Schule oder Richtung beschränken. Sie findet in vielen Bereichen ihre Anwendung, so etwa in Soziologie, Psychologie, Gesundheitswesen, Krankenpflege und Erziehungswissenschaften. In der Grounded Theory werden eine Reihe von Leitlinien formuliert, mit deren

Hilfe unterschiedliche Materialien qualitativ analysiert werden können. (Strauss 1991, S. 25)

Auf methodologischer Ebene folgt die Methode der Grounded Theory dem Pragmatismus, der von vier Grundbegriffen geleitet wird: Interaktion, Zeitlichkeit, Prozeßhaftigkeit und Strukturiertheit. (vgl. Hildenbrand 2000, S. 32 f.) Dabei wird davon ausgegangen, daß zwischen dem Forscher und dem Gegenstand eine Interaktion besteht, die den Forschungsprozeß in seinem Verlauf bestimmt. Das Feld der beobachteten Interaktion bewegt sich zwischen den strukturellen Bedingungen des Handelns und den eigenen Wahlmöglichkeiten und Entscheidungen. Das gilt sowohl für den Forschungsgegenstand wie auch für den Forscher. Darin, wie sich beide in der Auseinandersetzung formen und verändern, entsteht eine gewisse Nähe zwischen künstlerischem und wissenschaftlichem Arbeiten. Mit anderen Worten kann man auch von zwei Schlüsselthemen sprechen: 1. Die Betonung des *Wandels* trägt der Prozeßhaftigkeit sozialer Interaktion Rechnung. 2. Der Determinismus wird weder überhöht noch völlig abgelehnt. Es wird versucht, die strukturellen Rahmenbedingungen zu bedenken, die gewisse Handlungen wahrscheinlicher machen als andere, es wird aber auch nicht vergessen, daß es Menschen und ihre Entscheidungen sind, die Geschichte machen, nicht Determinanten der Geschichte, sei es Klasse, Evolution oder ähnliches.

Neben diesen Grundlagen, die die Nähe der Grounded Theory zum Symbolischen Interaktionismus zeigen, sind es vor allem die methodischen Voraussetzungen und der Ablauf der Untersuchung, die diese Theorie für meine Arbeit geeignet machen. Prinzipiell gibt es zwei Möglichkeiten, mit der Grounded Theory zu beginnen. Entweder geht man von empirischen Daten oder einer Theorie aus, oder es ist lediglich ein grobes Thema bekannt, aus dem die Daten und Theorien erst gewonnen werden müssen.

Letzteres ist bei meiner Untersuchung der Fall, wo ich vom Phänomen des Sonderstatus der Sāda in der nachrevolutionären Republik Jemen ausgehe.

In der herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Forschung wird eine Theorie vorangestellt, die dann anhand der erhobenen Daten verifiziert oder falsifiziert wird. In der Grounded Theory dagegen werden die Forschungsabschnitte ständig miteinander kombiniert und untereinander ausgetauscht. Der Forscher gestaltet dabei die vorläufigen Theorien und Fragen an das Feld in jedem Schritt neu und ordnet dabei das erhobene Material. Dabei rekurriert er ebenso auf die untersuchten Daten wie auf sein damit verbundenes Kontextwissen, das auch die Kenntnis der Fachliteratur umfaßt. (Strauss 1991, S 53 ff., 59) Durch die laufende Rückkopplung des neu erhobenen Materials mit den zuvor erhobenen Daten bilden sich dann 'unter den Augen' des Forschers sogenannte Kategorien heraus. Kategorien sind ein Analyseinstrument, das der Forscher aufgrund von Indikatoren für ein Phänomen aus dem Material entwickelt. So entsteht bei Fortdauer der Untersuchung ein immer dichteres Netz von Informationen, und dem Forscher erschließen sich durch die erhobenen Daten und das Kontextwissen Zusammenhänge, die in Kategorien systematisiert und dann zu Theorien zusammengefaßt und dabei abstrahiert werden. In dem, wie sich vor dem Forscher das Material ordnet, findet sich der künstlerisch-kreative Anteil in der Arbeit. "Der Forschungsprozess leitet den Forscher, alle potenziell lohnenden Wege zum Verstehen zu gehen." (Corbin/Strauss, zit. nach Hildenbrand 2000, S. 33) Die Auswahl der Daten, die als nächste erhoben werden sollen, richtet sich also nach dem Stand der Untersuchung. Der Forscher entscheidet nach den sich im Material entwickelnden Kategorien und Theorien, welche Personengruppen oder Handlungen im weiteren Zentrum seiner

Aufmerksamkeit stehen. "Demzufolge wird dieser Prozeß der Datenerhebung durch die sich entwickelnde Theorie *kontrolliert*." (Strauss 1991, S. 70, kursiv im Original) Diese Vorgehensweise bei der Datenerhebung wird 'Theoretical Sampling' genannt und ist, wenngleich sie vom Forscher ein großes Gespür für den weiteren Verlauf der Arbeit verlangt, geeignet, um eine Theorie effizient weiterzuentwickeln. Die entwickelte Theorie muß dabei keineswegs konsistent sein, wichtiger ist es, die Variabilität des Phänomens darzustellen. (vgl. Corbin 1990, S. 423)[1]

Im Fall meiner Untersuchung bildeten sich beispielsweise die Offenheit des Befragten und die Befragungssituation als Kategorien heraus. Mit den Kategorien der Offenheit und der Befragungssituation konnte ich das Phänomen strukturieren, daß das Selbstverständnis der Sāda fast ausschließlich untereinander besprochen wird. Im weiteren Verlauf meiner Arbeit konnte ich diese Kategorien auf die sie bestimmenden Faktoren untersuchen sowie die sozialen Umstände herausarbeiten, auf die sie verweisen. Eine weitere Kategorie entwickelte sich, als ich bemerkte, daß der soziale Rang und die berufliche Position der Familie vor der Revolution einen maßgeblichen Einfluß auf die Beurteilung des Imamats und der Republik zur Folge hatten. Es fanden sich Faktoren wie Bildung, politische Gestaltungsmacht etc., die eine Kategorisierung der befragten Sāda

---

[1] Schrieb Lamnek 1988, daß „die Konzeption von Glaser und Strauss wichtige Fragen unbeantwortet läßt bzw. neue Probleme aufwirft" (Lamnek 1988, S. 123), bemerkte Wiedemann 1991: „Die Grounded Theory gehört zu den derzeit wohl mit am besten ausgearbeiteten qualitativen Forschungsstrategien." (Wiedemann 1991, S. 444). Im Jahr 2000 gehörte sie zum festen Bestand des methodologischen Diskurses in Deutschland (vgl. Hildenbrand 2000, S. 41). Am weitesten scheint sich die Richtung um Norman K. Denzin vom Vorwurf der "weichen Wissenschaft" freigemacht zu haben, was ihm auch massive Kritik eintrug. (vgl. Denzin 2000, S. 148 f.)

Beachtet man neben der Primärliteratur auch die vielfältige Sekundärliteratur, wird die Debatte um die 'richtige' Interpretation und Umsetzung der Grounded Theory überaus breit. Für eine weitere Betrachtung siehe Corbin 1990; Flick 1991, 1996, 2000; Kelle 1994, 1996; Lamnek 1988.

ermöglichten. Inwieweit bestimmte Gruppenkonstellationen und Bekanntschaftsgrade Gespräche über die Rolle und das Selbstverständnis der Sāda ermöglichten und auf welche gesamtgesellschaftliche Stimmung damit verwiesen wird, werde ich im dritten Teil darstellen. Die Struktur des dritten Teils, in dem die Ergebnisse der empirischen Untersuchung dargestellt werden, spiegelt so den Endstand der Kategorisierung und Theoriebildung meines Studienaufenthaltes im Jemen wider.

2.2. Exkurs: Schlußfolgern durch Abduktion

Die zwei stärksten Vorzüge der Grounded Theory liegen darin, lediglich von einem einzigen Phänomen auszugehen und dabei selbst Kategorien entwerfen zu können. Darin liegt ihre hervorragende Eignung für meine Studie. Die klassischen Formen des Schlußfolgerns, Induktion und Deduktion, sind aber kaum in der Lage, von nur einem einzigen Phänomen ausgehend, eine Theorie zu entwickeln. Auch läßt sich mit ihnen im strengen Sinn kaum eine Innovation begründen. Der kreative und künstlerische Anteil einer sozialwissenschaftlichen Arbeit ist mit ihnen nicht gewährleistet. Woher hätte ich meine Kategorisierung durch Gesprächsbereitschaft oder -vermeidung gewinnen sollen, wenn die Kategorie zu Beginn meiner Arbeit noch nicht bestand? Wie hätte ich die Gruppierungen und die sie bestimmenden Faktoren als Analyseinstrument nutzen können? Ich erkannte die Ordnungsmuster so, wie sie beim Erarbeiten des Materials emergierten. Abduktion ist der Versuch, diesen "Aha-Effekt" wissenschaftlich zu fassen.

"Deduction proves that something *must* be; Induction shows that something *actually* is operative; Abduction merely suggests that something *may* be." (Peirce 1934, zit. nach Hildenbrand 1991, S. 258)

Während der fortschreitenden Datenerhebung sollen sich in der Grounded Theory beim ständigen Betrachten und Reorganisieren des erhobenen Materials die Kategorien wie von selbst vor den Augen des Forschers formieren. Strauss legt aber immer wieder allergrößten Wert darauf, daß die Methode lernbar ist. "Gute Forschungsarbeit kann vermittelt und erlernt werden: Sie wird einem nicht in die Wiege gelegt." (Strauss 1991, S. 39) "Wissenschaftliche Theorien müssen zuerst entworfen, dann ausgearbeitet, dann überprüft werden." (Strauss 1991, S. 37) Die Begriffe dafür sind Induktion, Deduktion und Verifikation. Strauss erwähnt das Verfahren des Schlußfolgerns nach Peirce, die Abduktion, nur kurz, geht aber nicht weiter darauf ein. Inwieweit die Grounded Theory ein ausschließlich induktives Verfahren ist oder nicht, ist strittig. (pro: Kelle 1994, S. 169; contra: Hildenbrand 2000, S. 33 f.)

Folgt man Hildenbrand, dann ist die Abduktion der erste Schritt im Schlußfolgern der Grounded Theory. Die Erkenntnis kommt, wie Peirce sagt, bei der Abduktion wie ein Blitz. Durch nachfolgende Deduktion und Induktion wird die 'Blitzeserkenntnis' dann im weiteren Prozeß validiert. Weniger als daß es sich bei der Abduktion um einen regelgeleiteten Prozeß handelt, speist sich die Attraktivität der Abduktion aus ihrem Erfolg und ihrem praxisnahen Ansatz. Ihre Anwendung soll darin liegen, in der Sozialforschung neues Wissen auf logisch und methodisch gesichertem Wege zu erzeugen, ohne sich dabei in den Tautologien des Positivismus zu verfangen. (Reichertz 2000, S. 277) Wie sich die Kategorien ergeben, so tritt der Blitz der Erkenntnis ein. Derartiges Geschehen ist nicht zu vollziehen oder zu bewirken, man kann paradoxerweise lediglich

gegenläufige Strategien zur Herbeiführung verfolgen. Peirce (nach Reichertz 2000) will die Erkenntnis entweder mit Hilfe von Muße, Entspannung und umherschweifenden Gedanken oder mit Angst und großem Handlungsdruck herbeiführen. Diese Situationen sollen helfen, in einem gedanklichen Sprung neue, plausible Kombinationen zu denken. "[A]bduktives Folgern ist eine Haltung gegenüber Daten und gegenüber dem eigenen Wissen: Daten sind ernst zu nehmen, und die Gültigkeit des bislang erarbeiteten Wissens ist einzuklammern." (Reichertz 2000, S. 284)

Die so gewonnenen Typen oder Bilder dienen vor allem der Nützlichkeit im weiteren Forschungsprozeß. "[D]ie abduktiv gefundenen Ordnungen [sind] brauchbare (Re-)Konstruktionen." (Reichertz 2000, S. 285) Im Dreischritt mit der folgenden Deduktion und Induktion, d. h. die Konsequenzen der Erkenntnis ableiten und diese dann im Material wiederfinden, wird eine intersubjektiv aufgebaute und geteilte 'Wahrheit' geschaffen. "In Wahrheit können Menschen niemals unbedingte Gewissheit erreichen. [...] Unfehlbarkeit in wissenschaftlichen Belangen ist für mich unwiderstehlich komisch." (Peirce, zit. nach Reichertz 2000, S. 286)

TEIL 2: LITERATURSTUDIE

"All who write on Yemen feel we oversimplify."
(Dresch 2000, S. XV)

Die besondere Situation der Sāda, begründet in ihrem religiösen Status, hat durch die Revolution eine fundamentale Veränderung erfahren. Dennoch kann von einer postrevolutionären Säkularisierung keine Rede sein. In dem Maße, wie im Jemen der Blick auf (fast) alle Dinge durch die religiöse bzw. ideologische Perspektive bestimmt wird, ist das Selbst- und Fremdverständnis der Sāda nach wie vor nur in seiner Einbettung in den lokalen Wertekanon zu verstehen. "Kaum irgendwo sonst [...] ist der europäische Diskurs in der Bevölkerung so schwach ausgeprägt wie im nördlichen Jemen." (Stiftl 1998, S. 140) Stiftl schreibt daher völlig zu Recht weiter: "Die Beschäftigung mit jemenitischer Politik [und Geschichte; M. W.] ist in ungewöhnlich hohem Maße eine hermeneutische Arbeit."

Paul Dresch weist in diesem Kontext auf zwei Aspekte hin: In Europa zeige die Betrachtung von sozialen Netzwerken, daß statisch verstandene Termini wie 'Politik' oder 'Wirtschaft' ungenügend sind, um die Geschichte(n) der Menschen zu schreiben. Die Geschichtsschreibung als Mikro- und Sozialgeschichte habe diesem Paradigmenwechsel im Westen längst Rechnung getragen. Doch über diesen Paradigmenwechsel hinaus müsse berücksichtigt werden, daß das Leben im Jemen von noch weit anderen Strukturen und Begriffen bestimmt wird: "The pretence is maintained that everyone knows everyone else or knows someone who potentially knows them and might thus provide an introduction, and that

pretence is as effective politically as the claims of, say, the Central Bank." (Dresch 2000, S. XV)

Neben der Funktion, die die Literaturstudie für den Verlauf der Feldforschung hatte, dient sie dazu, den breiteren historischen und gesellschaftlichen Hintergrund zu erhellen. Hierzu gehört ganz grundlegend die schiitische Lehrmeinung der Zaidiyya, die mit den Sāda in den Jemen kam und die ihnen bis vor wenigen Jahrzehnten ihre herausragende Stellung sicherte. Die Zaidiyya ist das verbindende Element zwischen den Sāda und der traditionellen Gesellschaftsstruktur des Jemen.

In der Beschreibung der jemenitischen Gesellschaft zeigt sich ein grundlegendes Problem, denn die Darstellung der Gesellschaft ist von der jeweiligen Perspektive (aus ihr und auf sie) bestimmt. Paul Dresch und Robert B. Serjeant z. B. haben unterschiedliche 'Neigungen', die sich auch in ihren Darstellungen niederschlagen. "We [Dresch und Serjeant; M. W.] have rather different biases toward the material (his toward the sayyids perhaps, mine toward tribesmen)." (Dresch 1993, S. xix)[1] Und so ist jede weitere Darstellung von ihrem *bias* bestimmt. Von diesem Problem sind aber nicht nur westliche Forschende betroffen. Denn jede Bevölkerungsgruppe hat eine teilweise eigene Sicht auf die Gesellschaft und ihre Funktionsweise. "[A]nd each might equally serve as the centre of its own ethnography." (Dresch 1993, S. 117)

Ich habe versucht, diesem Problem Rechnung zu tragen, indem ich an den Stellen, die mir vieldeutig erschienen und für die Betrachtung der Sāda relevant waren, auf die unterschiedlichen Deutungen hingewiesen habe.

---

[1] Serjeant beschäftigt sich in seinen Arbeiten dort, wo er die Sāda behandelt, vor allem mit den herrschenden Familien bis zur Zeit des Bürgerkrieges. Insofern unterscheidet sich sein

Die alternativen Darstellungen erhellen oftmals den Zusammenhang und konterkarieren eine allzu eindeutige Interpretation.

Neben der Einbettung in die historischen und sozialen Rahmenbedingungen ist die folgende Darstellung wichtig, um das geschichtsbasierte Selbstverständnis der Sāda nachvollziehen zu können. Es leitet sich aus der Fortführung ihrer Tradition als Nachfolger des Propheten Muḥammad ab. (vgl. vom Bruck 1993 ff.) Mit der Einwanderung der Sāda wirkten deren große Häuser nicht nur maßgeblich in Politik und Historie, sondern sie bestimmten auch die Historiographie. (vgl. Dresch 1993, S. 158) Die "Geschichte des Jemen" ist in ihrem Verständnis die "Geschichte der Sāda". (vgl. Dresch 1993, S. 176 f.) Die Darstellung der Sāda in der Tradition als religiöse Gelehrte der Zaidiyya und Herrscher schließt aber oft den Teil derer aus, die ohne besonderen politischen Status mit der restlichen jemenitischen Bevölkerung lebten und einen erheblichen Beitrag zur Durchsetzung der Zaidiyya in der Breite der Bevölkerung leisteten. Insbesondere im Kapitel über die Einwanderung und Frühgeschichte der Sāda im Jemen werde ich auf den anderen, meist marginalisierten Teil eingehen. Wo möglich, werde ich also auf die Breite der Sayyid-Tradition eingehen, ansonsten aber bleibe ich bei der Darstellung der Sāda, die die Historie und die Historiographie bestimmt haben.

Gegenstand etwas von meinem, da ich ebensoviel Gewicht auf die Beschreibung der Sāda jenseits der Herrschaftselite lege.

1. Die Gesellschaftsstruktur des Nordjemen

Die Gesellschaft des nördlichen Bergjemen mit Ṣanʿāʾ, dem politischen und wirtschaftlichen Zentrum, ist in mehrere Gruppen aufgespalten. Die Gesellschaftssegmente sind in einer hierarchischen Struktur zueinander angeordnet. In seiner Untersuchung zur Stadt Menākha im Ḥarāz-Gebirge, westlich von Ṣanʿāʾ, schreibt Thomas Gerholm, die Gesellschaftsstruktur des Jemen habe schon zu Zeiten der frühesten Reiseberichte das Interesse auf sich gezogen. Er bezeichnet die Segmente als "categories of hierarchical cleavages" (Gerholm 1977, S. 102) und zeigt in seinem historischen Befund sowohl die Wandlungen in der Einteilung der Gesellschaft wie in der Benennung der einzelnen Teile.

Gerholm wählt als Bezeichnung für die Einteilung der Gesellschaft "categorie" (Gerholm 1977, S. 107), Dresch "estates" (Dresch 1993, S. 117). Beide werden durch eine Kombination von Erwerbstätigkeit und Abstammung definiert. Die Gesellschaftsstrukturen werden von der tribalen Sicht bestimmt. "The categories that every Harazi [Bewohner des Ḥarāz-Gebirges; M. W.] would use in describing his society derive mainly from a tribal universe dominated by concepts of honor and strength." (Gerholm 1977, S. 102) Gerholm übernimmt wie Paul Dresch (1993) die dominierende Perspektive der Stammesangehörigen. Diese unterscheiden die Gesellschaft in "Beschützer", welche sie selbst sind, und "Beschützte" bzw. "Jirān" ("Nachbarn"), denen die anderen Stände ("estates") zugeordnet werden. Die "Beschützer" bestehen nur aus dem Stand der Qabāʾil ("Stammesangehörige", Sing. Qabīlī). Die "Beschützten" umfassen drei Stände: die Ḍuʿafāʾ (die "Schwachen", Sing. Ḍaʿīf) oder Nuqqāṣ ("Minderen", Sing. Nāqiṣ), die Quḍāʾ (die "Richter", Sing. "Qāḍī") und die

Sāda (die "Edlen Herren", Sing. Sayyid). Während Ḍuʿafā als defizitär und schwach betrachtet werden und daher in der sozialen Hierarchie unter den Qabā'il rangieren, steht den Quḍā' und Sāda als religiös Gelehrten Ehre und Respekt zu. Sie fühlen sich oftmals den Qabā'il überlegen.[1]

Den Kern dieser Struktur bildet der Stamm.[2] Es ist nach Gerholms Ansicht (Gerholm 1977, S. 107) nicht sinnvoll, einen jemenitischen Stamm nach den gleichen genealogischen Mustern zu betrachten, wie es für nordarabische Stämme angebracht ist. Statt dessen schlägt er ein territoriales Prinzip vor, dem Dresch, wenngleich deutlich differenzierter und stärker prozessual orientiert, ebenfalls folgt. Diese Darstellung der Gesellschaft trifft ursprünglich auf den Raum außerhalb der Städte zu. Doch auch die Beschreibung der Gesellschaftsstruktur innerhalb der Städte orientiert sich an den Begriffen der ländlichen Qabā'il. Gerholm schreibt zu seiner Studie in der Stadt Menākha: "To study the 'arab in Manakha, then is to study the uses of the tribal idiom in a non-tribal context."[3] (Gerholm 1977, S. 142) "al-ʿArab" ist eine Gruppenbezeichnung, die im tribalen Vokabular und Kontext nicht auftaucht und Stadtbewohner bezeichnen kann. Die auch im Jemen zu verzeichnende Verstädterung erschwert die Anwendung des tribalen Idioms zunehmend.

---

[1] Ich habe diese Sicht immer nur von Qabā'il selbst vermittelt bekommen. Wenn es auch wahrscheinlich keine annähernd so kohärente Selbst- und Gesellschaftsbeschreibung wie die der Qabā'il gibt, sollte man doch das Zitat im Hinterkopf behalten: „The layering of different constructions of continuity in complex societies is itself equivalent to the layering of different social identities.“ (Dresch 1993, S. 194) Es ist nicht schwer, sich dabei vorzustellen, daß unterschiedliche Konstruktionen von Zeitlichkeit und sozialer Zugehörigkeit auch ein je eigenes Verständnis der Protagonisten und deren Benennung zur Folge haben können.

[2] "Stamm" ist die Übersetzung des arabischen "Qabila", einer territorialen Einheit, die ihren Angehörigen eine Herkunft und somit die Voraussetzung von Ehre vermittelt. (Dresch 1993, S. 75 ff.)

[3] Diese Feststellung kann man verallgemeinern und zum Ausgang aller neueren Untersuchungen zum Nordjemen und somit auch dieser Arbeit machen. Vorbildlich hierfür: Dresch 1995; vom Bruck 1999 b.

Die hier dargestellte gesellschaftliche Ordnung betrifft eigentlich nur die Südaraber, d. h. die "originären" Jemeniten. Sie bezeichnen sich in Abgrenzung zu den Nordarabern, den "ʿAdnānīs", die sich von ʿAdnān, dem mythischen Stammvater der Nordaraber ableiten, selbst als "Qaḥṭānīs", in Anlehnung an Qaḥṭān, den mythischen Stammvater der Südaraber. Insofern stellen die nachfolgenden Beschreibungen Untergruppen der Qaḥṭānīs dar. Die Sāda sind als nordarabische Einwanderer, wie ich in Teil 2, Kapitel 3 darstellen werde, ʿAdnānīs. Das bedeutet aber nicht, daß alle ʿAdnānīs auch Sāda sind. Dennoch wird der Begriff "ʿAdnānīs" insbesondere in der Polemik gegen die Sāda (vgl. Teil 2, Kapitel 5.3.) ausschließlich auf sie angewandt, um sie als "Fremde" und "Eingewanderte" zu stigmatisieren. Einwanderer, die zwar ʿAdnānīs, aber keine Sāda waren, integrierten sich vollständig in der jemenitischen Gesellschaftsstruktur. Die Sāda und ihre besondere Position innerhalb der nachfolgend dargestellten Gesellschaftsordnung werde ich in Teil 2, Kapitel 4 darstellen.

Das Bekenntnis zu einer der islamischen Lehrmeinungen ist von der mythisch begründeten Herkunftsbezeichnung unabhängig. Nord- wie Südaraber können Zaiditen (und damit Schiiten), Schafiiten oder Wahhabiten (und somit Sunniten) sein. Die hier untersuchten Sāda des Nordjemen sind Zaiditen, im Südjemen leben aber auch schafiitische Sāda.[4] Die Stämme des Nordjemens sind mehrheitlich ebenfalls Zaiditen.

[4] Zum Verhältnis zwischen zaiditischen und schafiiten Sāda vgl. Serjeant 1979, S. 114.

1.1. Die "Beschützer"

Von der mehrheitlich (von Jemeniten wie von westlichen Forschenden) geteilten Perspektive der Qabā'il (Sing. Qabīlī) sind diese "the backbone of at least the Zaydi part of Yemen" (Gerholm 1977, S. 109). Sie arbeiten auf ihrem Land als freie Bauern. Grundlegend für ihr Selbstverständnis ist der Ehrbegriff.[5] Über ihn werden alle sozialen Beziehungen definiert und ausgehandelt. Wie Dresch (1993, S. 14) und Serjeant (1982 S. 12 f.) immer wieder feststellen, sind Stand und Amt erblich wie auch durch Taten erworben.[6]

"Being a tribesman is as much a work of the imagination as a simple fact to be born with." (Dresch 1993, S. 14) Das Erbe, "the simple fact to be born with", eines Qabīlī besteht aus einer materiellen Komponente und einer abstrakten Idee der Ehrübertragung vom Vor- auf den Nachfahren. Ehre ist bei den nichtnomadisierenden Stämmen des Nordjemens zumindest ideell an den Besitz von Land und dessen Unverletzlichkeit gebunden. Die Unverletzlichkeit ihres Besitzes umfaßt die des (Wohn-) Hauses (arab. bait) als Gebäude sowie die körperliche Unversehrtheit des Hauses im Sinne aller Träger/-innen eines Patronyms. Die Ehre eines Qabīlīs kann, abgesehen von einem persönlichen verbalen oder physischen Angriff, vor allem auf dessen Grund und Boden verletzt werden. Das geschieht z. B. durch Diebstahl oder Beschädigung einer Sache oder durch den Angriff auf eine Person des Haushalts. In einem Wortspiel heißt es, die

---

[5] Ich lasse die unterschiedlichen Ehrbegriffe, wie Dresch sie ausführt (1993, S. 39 ff., 54 ff.) außen vor und beschränke mich auf ihre Gemeinsamkeiten, da sie, wie Dresch schreibt, nicht zu trennen sind, und benutze für die verschiedenen arabischen Termini nur das deutsche Wort "Ehre".

[6] Man beachte hier die Parallelen zu dem von Strothmann postulierten Synergismus bei der zaiditischen Imamatslehre, auf die ich in Teil 2, Kapitel 2.1. eingehen werde.

Erde, der Boden ist Ehre. Der eine erbliche Fakt liegt also im geerbten Land und Besitz.

Das abstrakte Faktum der Ehre besteht darin, daß die Ehre erblich ist, man kann sogar sagen, die Ehre der Vor- und die der Nachfahren ist dieselbe. Die Ehre einer einzelnen Person umschließt in einem reziproken Verhältnis auch die Ehre aller anderen Mitglieder des Hauses. Das Infragestellen von Vater oder Mutter, "Was ist mit deiner/deinem Mutter/Vater los?", ist eine Beleidigung, die je nach Tonfall und Situation ein derber Scherz oder auch ein ernsthafter Angriff sein kann. (Dresch 1993, S. 43 ff.) Wie die Vorfahren und deren Ehrhaftigkeit Bedingung für die ungebrochene Ehre eines Qabīlī sind, so muß er auch die Ehre der Frauen seines Hauses "schützen" bzw. "kontrollieren", damit diese durch (womöglich sexuelles) Fehlverhalten seine und ihre Ehre nicht verletzen.

Der ererbte Anteil, ein ehrbarer Qabīlī zu sein, bestimmt sich also aus dem Besitz wie aus der daran gebundenen, imaginierten Integrität desselben und seiner assoziierten Mitglieder. Die Verletzung der Ehre geschieht aber nicht durch materiellen Schaden, sondern durch Schmach oder Beleidigung, ist also das, was der Integrität der Ehre an Schaden zugefügt wurde.

"Ehre" ist aber nicht nur ein passiver Begriff von etwas zu Schützendem, sondern bedeutet vor allem die Bereitschaft und Fähigkeit, diesen Schutz auch aktiv, d. h. notfalls mit Waffengewalt, zu leisten. Diese "work of imagination" besteht darin, aufgrund von Handlungen oder der Fähigkeit zum Handeln die imaginierten Grenzen der Ehre aufrechtzuerhalten und zu verteidigen. Die Allgegenwart von Waffen im Jemen ist beredtes Zeugnis der Bereitschaft, Übertretungen zu sühnen. Bis nach der 62er Revolution hatten allein Qabā'il das Recht, die Jambiyya, den jemenitischen

Krummdolch, zu tragen. Wenngleich diese Waffe heute meist Symbolgehalt hat, wurde und wird sie auch heute noch in Konflikten gezogen "for killing men" (Dresch 1993, S. 42). In der konkreten Funktion von Verteidigung oder Schutz wurde die Jambiyya weitestgehend durch die ebenfalls allgegenwärtigen Schußwaffen abgelöst, in der symbolischen Interaktion ist sie aber nach wie vor von großer Bedeutung. So signalisiert etwa ein Mann, der seine Klinge zerbricht, daß damit seine Ehre gebrochen ist. Ebenso empfiehlt es sich nicht, einem Mann seine Jambiyya abzunehmen, auch nicht im Spaß. Die Abgabe der Jambiyya während eines Konfliktes bedeutet nach traditionellem Stammesrecht ('Urf) bis heute die Unterwerfung unter den Richtspruch des Empfängers.

Der Ehrbegriff dehnt sich aber über die Privatsphäre aus. Ein jemenitisches Sprichwort besagt: "Mein Bruder und ich gegen die Nachbarn, die Nachbarn und ich gegen das Dorf, das Dorf und ich gegen den Rest der Welt."[7] In entsprechender Weise wird die Ehre, die es zu verteidigen gilt, ausgedehnt, je nachdem auf welcher Ebene die Ehrverletzung stattfand. Es können bei einem Konflikt auch mehrere Ebenen betroffen sein. Zum Beispiel wird die Sicherheit der Wege wie des Marktes durch den Stamm gewährleistet, in dessen Territorium sie liegen. Neben dem Markt und den Straßen steht auch die sog. Hijra unter dem Schutz der Stämme. Sie ist ein von religiös Gelehrten bewohntes Territorium, meist außerhalb der Dörfer. (siehe Teil 2, Kapitel 4.3.) Der Stamm steht mit seiner Ehre als Gemeinschaft für die Unverletzlichkeit dieser Räume ein. So kommt es, daß bei einem Konflikt, der auf dem Markt zwischen zwei Männern entsteht und in dessen Verlauf einer von beiden den anderen verletzt, der Täter nicht nur an sein Opfer eine

Entschädigung zahlen muß, sondern auch an den Stamm, dessen Hoheitsrecht verletzt wurde. Der Stamm ist die Einheit, die des Qabīlī grundlegende Zugehörigkeit bestimmt. Ein Qabīlī, der aus welchen Gründen auch immer seinen Stamm verlassen muß, verliert zwar nicht zwangsläufig seine gesamte persönliche Ehre, ist aber nicht mehr soziabel und büßt durch den Verlust seiner Stammesidentität insofern auch einen Teil seiner Fähigkeit zur Verteidigung ein. Er kann nicht mehr auf die Unterstützung seines Stammes zurückgreifen. Die Stämme berufen sich vor allem auf ein territoriales Prinzip, nicht auf ein genealogisches, wodurch es prinzipiell möglich wird, in einen neuen Stamm aufgenommen zu werden. Die Verbindung von Boden und Ehre, die eines Mannes Stand in der Gesellschaft bestimmt, wird hier noch einmal deutlicher. Der Stamm wird aber neben dem Territorium durch seine Stammesangehörigen bestimmt, die wiederum dem territorialen wie dem genealogischen Prinzip unterworfen sind, da sie wie ihre Vorfahren als Bauern Land besitzen und bebauen müssen.

Ein Qabīlī zu sein bedeutet auch, die Regeln der Qabiyāla zu befolgen. Die Qabiyāla ist ein Kodex von Verhaltensweisen, der mit dem Gewohnheitsrecht, dem ʿUrf, vergleichbar ist. In ihrem Selbstverständnis sind die Eigenschaften eines Qabīlī vor allem Furchtlosigkeit, Ehrlichkeit, Offenheit und Großzügigkeit.

Das Rechtssystem ist sehr verwoben und komplex, und es bestehen von Stamm zu Stamm Unterschiede. Im traditionellen Stammesrecht wird nach dem Talionsprinzip versucht, ein Gleichgewicht zwischen der Ehrverletzung und der Kompensation zu finden. (Dresch 1993, S. 47 ff.)

---

[7] Zu segmentären Gesellschaften und deren Raumordnung vgl. Sigrist 1979, 1989a,

Dabei ist nicht nur die symbolische Ordnung wichtig. Denn ein Stamm, der nicht in der Lage ist, die Sicherheit seiner Schutzbefohlenen zu garantieren, läuft Gefahr, das Opfer mächtigerer Stämme zu werden und selbst in den Klientenstatus degradiert zu werden.[8] Da das Gewohnheitsrecht nirgendwo als kodifiziertes Recht aufgezeichnet ist, kann es im Detail nur dort nachgezeichnet werden, wo eine Verletzung auftritt. Die Vielschichtigkeit der sozialen Kontrolle kann dabei besänftigend und sichernd wirken, anderseits birgt sie aber auch die Gefahr einer fortschreitenden Eskalation des Konfliktes. (vgl. Dresch 1993, S. 65 ff.)

Repräsentativ für die Ehre einzelner Sektionen des Stammes oder auch des ganzen Stammes stehen die Shuyūkh (Sing. Shaikh). Auf den verschiedenen Ebenen der tribalen Organisationsstruktur vertreten sie durch ihre persönlichen Fähigkeiten jene, die sie gewählt haben, nach außen und schlichten Streitfälle innerhalb der eigenen Sektion. Mit ihrem materiellen wie immateriellen Vermögen stehen sie als Sprecher und Vermittler für die Interessen ihrer Klientel ein. Die Rolle des Shaikh ist an die Erfüllung dieser Funktion gebunden. Er besitzt über sein Mandat hinaus keine Macht oder Befehlsgewalt. Wird er seiner Funktion als Schlichter nicht gerecht, kann er sein Amt auch wieder verlieren. Shuyūkh existieren auf verschiedenen Ebenen der Stammesstruktur. Sie müssen keine Qualifikationen oder Zeugnisse wie Rechtsgelehrte oder Richter besitzen. Der Beweis der persönlichen Kompetenz ist die Wahl zum Shaikh und die Erfüllung der Aufgaben gemäß dem tribalen Gewohnheitsrecht. (vgl. Dresch 1993, S. 88 ff.)

1989b; Kramer 1978.

[8] Ein jemenitischer Ausspruch lautet: Wer sich vermindert, wird schwach und wer schwach ist, wird aufgegessen und wer den Sieg davonträgt tötet. (Serjeant 1982, S. 11 f)

1.2. Die "Beschützten"

Die "Beschützten" stehen unter dem Schutz der Stämme. Jede Verletzung, die ihnen zugefügt wird, gilt, als wäre sie einem Angehörigen des schützenden Stammes zugefügt worden. Die Stämme haben die Verpflichtung, die an ihren Schutzbefohlenen begangenen Verfehlungen zu sühnen. Die Schutzbefohlenen haben aber auch Verpflichtungen, die sich mit den als Bauern arbeitenden Qabā'il ergänzen. Die "Schwachen" arbeiten in einfachen Dienstleistungsberufen, als Handwerker, Händler und Vermittler. Ihre Berufe gelten dem Qabīlī als schandhaft. Den beiden Ständen von religiös Gelehrten, den Quḍā' und den Sāda, obliegt die Wahrung von Religion und Recht, sie dienen als Vermittler und Richter. Neben diesen drei Ständen innerhalb der jemenitischen Gesellschaft gibt es mit den Dhimmīs geschützte nichtmuslimische Minderheiten, wie die Juden.[9] Sie stehen außerhalb der hierarchischen Ordnung, werden aber, da sie oft in Handwerksberufen arbeiten bzw. gearbeitet haben, meist den minderrespektierten "Schwachen" zugerechnet. Äußerlich sind sie vor allem daran zu erkennen, daß sie keine Waffen, d. h. keinen Dolch tragen dürfen.

[9] Zu Geschichte und Kultur der jemenitischen Juden bis zu ihrem Exodus nach Israel 1949/50 siehe Meissner 1999 und Tobi 1999.

1.2.1. Die "Schwachen"

Die Ḍuʿafāʾ ("Schwachen") oder Nuqqāṣ ("Minderen") tragen ihren Dolch traditionell auf der linken Seite und haben darüber hinaus kein Recht, Waffen zu tragen. Sie haben keine "Ehre" wie die Qabāʾil und könnten diese auch nicht verteidigen. Sie unterstehen aber dem Stamm, der für ihre Unversehrtheit sorgt. Qabāʾil erachten die als "Schwachen" bezeichneten für moralisch weniger integer. Die Eigenschaften, die nach eigenem Verständnis einen Qabīlī auszeichnen, Tapferkeit, Ehrlichkeit und Großzügigkeit, schreiben sie den "Schwachen" nicht zu und wenn, dann nur in stark reduziertem Maße. Es ist für einen Qabīlī eine Schande, einen "Schwachen" anzugreifen, da er ihn nicht als ebenbürtiges Gegenüber betrachtet. Das hat zur Folge, daß die "Schwachen" während eines Konfliktes oder Krieges zwischen zwei Stämmen die Grenzen unbeschadet passieren können. In dieser Funktion gibt es einen eigenen Berufsstand, den Herold (Dawshān), der in Konfliktzeiten als professioneller Vermittler genutzt wird. Wie auch in anderen Berufen kann ein Dawshān unter Umständen ein durchaus wohlhabender und geachteter Mann sein, aber niemals ist er einem Qabīlī gleichwertig. Die grundlegende Ungleichheit zeigt sich sehr anschaulich in der Heiratspolitik. Ein Qabīlī wird sich nur selten eine "Schwache" zur Frau nehmen und sicher niemals seine Tochter oder Schwester mit einem Mann aus diesem Stand vermählen.

Die Berufsgruppe, nach denen alle "Schwachen" häufig benannt werden, sind die Mazāyina ("Schmücker", "Hübschmacher", Sing. Muzayyin). Unter den "Defizitären" sind sie am geringsten geachtet. Sie arbeiten als Friseure, Metzger, Beschneider und als Trommler bei Bekanntmachungen und Versammlungen. Die Bezeichnung Muzayyin wird

aber auch häufig auf die anderen Berufe wie Kaffeehausbetreiber, Schuhmacher, Badehausbetreiber und Gemüsekleinbauer innerhalb der Stadtmauern ausgedehnt. Händler und Handwerker werden nicht wirklich als Mazāyina betrachtet, sind aber in den Augen der Qabā'il defizitär und werden deshalb unter dem Oberbegriff des Muzayyin subsumiert. Daß es wieder nicht allein die Erwerbstätigkeit ist, die den Stand einer Familie bestimmt, sondern ebenso die Abstammung, zeigt sich daran, daß es auch Qabā'il gibt, die als Händler und Handwerker arbeiten, daß aber zwischen "Schwachen" und Qabā'il sehr deutlich unterschieden wird und daß die jeweilige Statuszugehörigkeit sehr wohl bekannt und präsent ist. Dabei haben die Qabā'il naturgemäß ein größeres Interesse als die "Schwachen", diese kaum noch sichtbare Unterscheidung zu betonen. Als geringer geachteter Stand streben sie eher danach, die Unterschiede zu minimieren, um so ihre Reputation durch eine Heirat mit dem als höher erachteten Stand zu verbessern.

Es ist schwer zu ermessen, wie gut die Idee der Protektion der "Schwachen" durch die Qabā'il aus der Perspektive der Beschützten jemals funktionierte oder ob sie nur eine Fiktion der Stämme ist. Wie stark die selbsterhaltende Selbstbeschreibung der Qabā'il ist, zeigt sich an dem Umstand, daß es eine Vielzahl "Defizitärer" gibt, die viel Land besitzen, auf dem nahezu mittellose Qabā'il arbeiten, die sich aber dennoch für meilenweit überlegen halten. (Dresch 1993, S. 117 ff., 134)[10]

[10] Das ist bemerkenswert, denn ein Shaikh aus Ḍila', Hamdān, erzählte mir, daß ein Muzayyin, der Land besitzt und davon leben könne, zum Qabīli werde.

1.2.2. Die religiös Gelehrten

Neben den Sāda hat der Stand der Quḍā' ("Richter", Sing. Qāḍī) besondere Reputation durch seine religiöse Gelehrsamkeit erworben. Es gibt im strengen Sinne keine genealogische Beschränkung zum Studium des Rechts und dem Amt des Richters. Prinzipiell kann jeder Mann Qāḍī werden. Dem steht aber der Befund gegenüber, daß das genealogische Prinzip der Standesbestimmung auch bei den Quḍā' die Bestimmung durch die ausgeübte Tätigkeit überlagert.[11] Entsprechend dem Fall des landlosen Qabīlī kann es in der Tat vorkommen, daß ein völliger Illiterat mit "Yā Qāḍī" ("Oh Richter") angesprochen wird, da der Stand des Qāḍī *de facto* nahezu vollständig erblich ist. (Dresch 1993, S. 137) In ihrer Mittelstellung zwischen dem Stand der Qabā'il und dem der Sāda nennt Gerholm die Quḍā' "a few learned and pious men of more humble origin". (Gerholm 1977, S. 127)

Wie die Sāda tragen die Quḍā' den Dolch traditionell auf der rechten Seite. Sie kleiden sich in Weiß und tragen die Imāma, die weiße Kopfbedeckung der religiös Gelehrten. Zusammen mit den Sāda stellen sie die andere Gruppe der Beschützten, ihre Ehre ist aber nicht defizitär. Sie genießen im Gegenteil den Respekt und, da sie traditionell keine Waffen benutzen, den Schutz der Qabā'il. Inwieweit ihnen weitere Privilegien aus ihrer Bildung entstehen, hängt maßgeblich von den persönlichen

---

[11] Es ist wichtig, nochmals den Unterschied zwischen dem "Qāḍī" als Standesbezeichnung und dem "Qāḍī" als Berufsbezeichung, die auch einen Sayyid meinen kann, zu betonen. Der Stand wird in erster Linie durch die Nachkommenschaft bestimmt. Die Bestimmung des Standes durch den Beruf ist demgegenüber nachgeordnet. Wie lange die Beibehaltung eines Standes bei offensichtlichem Kontrast zum Beruf (z. B. ein landloser Qabīlī oder illiterater Qāḍī) möglich ist, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Mir wurde mehrfach versichert, daß ein Standeswechsel prinzipiell möglich sei. Bei den Sāda besteht dieses Problem nicht, da ihr Stand ausschließlich durch die Geburt bestimmt wird.

Fähigkeiten und so von der individuellen Autorität ab. Die Qāḍī-Familien, die eine Hijra bewohnen, haben normalerweise über mehrere Generationen ein Mindestmaß an religiöser Gelehrsamkeit bewahrt und diese dem Stamm zur Verfügung gestellt.

Das Verhältnis der Quḍā' gegenüber den Sāda war spannungsreich, da es bis zur Revolution immer der Imām war, der einen Qāḍī zum Minister ernennen konnte, aber niemals konnte ein Qāḍī einen Sayyid in ein hohes Staatsamt berufen. (Dresch 1993, S. 140) Die Quḍā' bekamen stets nur die zweitrangigen Ämter und Positionen - es sei denn, es schien dem Imām angebracht, durch die Besetzung eines attraktiven Postens mit einem Qāḍī konkurrierende Sayyid-Familien gegeneinander auszuspielen.[12] Es ist daher verständlich, wenn sich 1962 in den Reihen der führenden Revolutionäre viele Quḍā' fanden (vgl. Serjeant 1983 b, S. 101 ff.), die danach hohe Ämter in der republikanischen Regierung besetzten. Daneben sind aber auch Quḍā' als Gelehrte in der durch die Stämme vertraglich gesicherten Hijra geblieben. Obwohl die Stämme die Garanten der Hijra sind, kann man die Hijra nicht einfach der tribalen Ordnung unterstellen. Das Prinzip der Hijra ist mindestens so alt wie der Islam selbst und verdient im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Sāda und der Stammesgesellschaft eine eigene Betrachtung. (siehe Teil 2, Kapitel 4.3.)

---

[12] Zur Politik des Imāms Yaḥyā vgl. al-Saidi 1981, S. 102. In der Konsequenz des geschlagenen Putschversuches von 1955 ernannte Imām Aḥmad eine neue Regierung, die mehrheitlich aus Quḍā' bestand. (vgl. Douglas 1987, S. 267) Die Sāda des Nordjemen waren sämtlich Zaiditen, gegen deren Kritik nahmen daher einzelne Imāme gern die Argumentationen schafiitischer Theologen (vor allem des Qāḍī Muḥammad al-Shawkānī) in Anspruch. (vgl. Haykel 1993, S. 55; ders. 2003) Zur Ersetzung von Sāda durch Quḍā' in den machtvollen Positionen als Provinzgouverneure zu Zeiten des Imāms Aḥmad vgl. Dresch 2000, S. 68.

1.3. Die (städtische) Grauzone

In der Untersuchung von Gerholm fällt die Kategorie "al-ʿArab" auf. Sie taucht in keiner seiner drei historischen Versionen der jemenitischen Hierarchie als eigenständige Kategorie auf und ist der Tribut an eine zunehmend verstädternde Gesellschaft gegenüber einem tribalen bzw. territorialen Prinzip. "To study the 'arab in Manakha, then is to study the uses of the tribal idiom in a non-tribal context." (Gerholm 1977, S. 142) Dabei stellt Gerholm sehr treffend den Konflikt der Städter dar, die großen Wert auf die Unterscheidung zu den Nuqqāṣ ("Minderen") legen. Dresch schreibt über die städtischen Händler: "They are all, though, in their own eyes, quite different from the mazāyina." (Dresch 1993, S. 132) Er gibt damit zu verstehen, daß sie das in den Augen der Qabā'il nicht sind. Er verwendet den Begriff der "al-ʿArab" im Sinne von verstädterten Qabā'il nicht. Dresch behauptet statt dessen, die Qabā'il behielten auch dann ihren Status, wenn sie die traditionelle Arbeit verlassen und statt dessen beispielsweise als Lastwagenfahrer ihren Lebensunterhalt bestritten. (Dresch 1993, S. 133 f.) Ein vergleichbarer Begriff, die "Madaniyyin" ("Städter", Sing. Madanī), sei eine Selbstbezeichnung der weniger geachteten Nuqqāṣ oder Ḍuʿafā, die in den Städten lebten, um sich gegen die oft als wild und unzivilisiert empfundenen Qabā'il abzugrenzen.[13]

---

[13] Dabei muß man anmerken, daß "Qabīlī" im doppelten Wortsinn gebraucht werden kann. Im Positiven steht er für Großzügigkeit, Schutz, Ehre und Stärke, die 'klassischen' Eigenschaften des Qabīlis. Im Negativen wird der Begriff meist von Stadtbewohnern oder Gebildeten benutzt, mit der Konnotation von Rückständigkeit, Analphabetismus, Verbohrtheit, Ignoranz. Dabei müssen sich die beiden Bedeutungen keineswegs ausschließen. In einer teilweise als Verfall empfundenen Gegenwart kann die Wahrung traditioneller Werte auch um den Preis der Abgeschlossenheit hohes Ansehen genießen. (vgl. Dresch 1993, S. 29)

Ich habe bei meinen Aufenthalten in Ṣanʿāʾ sowohl Leute kennengelernt, die seit mehreren Generationen in der Altstadt lebten und sich wahlweise als "ʿArab" oder "Madanī" bezeichneten, obwohl sie einen Stammeshintergrund hatten, wie auch solche, die sich, trotzdem sie seit Generationen in Ṣanʿāʾ lebten, nach wie vor als Qabāʾil bezeichneten. Die Terminologie und damit die Ansichten über die bestehenden Gruppen, zumindest in den Städten, divergieren also bzw. bestehen parallel. Während auf dem Land die soziale Ordnung teilweise an der Kleidung zu erkennen ist, tragen die Stadtbewohner weitestgehend einheitliche Kleidung, die sich am Stil der Qabāʾil orientiert. In der Altstadt von Ṣanʿāʾ sieht man bei den Männern auch heute noch häufiger die wadenlangen Hemden mit Gürtel und Jambiyya als westliche Hosen.

Die Anwendung des tribalen Idioms im städtischen Kontext mag schon immer problematisch gewesen sein. Nach der Revolution und den folgenden Veränderungen wurde in der Republik, die ein städtisches Phänomen ist, eine zu den Stämmen quasi parallele Gesellschafts- und Verwaltungsstruktur geschaffen, die mit tribalen Begriffen und den daran gebundenen Potentialitäten und Einschränkungen nur noch unzureichend beschrieben werden kann. Dennoch bleiben die tribale Weltordnung und ihre Werte die Folie, vor der auch die Städter, welcher Herkunft auch immer, versuchen, ihre Gesellschaft zu beschreiben. Die Probleme der Anthropologen sind daher nicht nur wissenschaftlichen Ursprungs, sondern reflektieren auch die gegenwärtige Identitätskrise der jemenitischen Gesellschaft. "Archaisch und vorkapitalistisch, mit einer Egalitarismus und Hierarchie verquickenden Gesellschaftsform bei strenger Trennung von Männer- und Frauenwelt und auf vorwiegend informelle Sozialisierungsmethoden gegründet, hat eine derartige Gesellschaftsform einer von außen herangetragenen und nicht evolutiv erwachsenen

Staatsform kaum etwas entgegenzusetzen, welche mit Heeresaufgebot und Provinzstatthaltern, starrer Bürokratie nach ägyptischem Vorbild und abstrakten Erlässen wie unter dem Einsatz sophistisch-technischer Druckmittel zentralistisch regiert oder besser: zu herrschen bestrebt ist." (Eckert 1996, S. 551 f.)

2. Die Zaidiyya – Imamatslehre und frühe Lehrmeinungen

Im Jahr 284 n. H./897 n. u. Z. kam mit dem Sayyid Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassī die schiitische Lehrmeinung der Zaidiyya (vgl. Madelung 2002 a) in den Jemen. Seine Ankunft war der Beginn einer rund tausendjährigen Herrschaft zaiditischer Imāme im Nordjemen, die erst 1382/1962 durch die Revolution endete. Als insgesamt zwölfter Imām der Zaiditen war er der erste zaiditische Imām im Jemen und nahm den Imāmstitel al-Hādī ila al-Ḥaqq ("der zur Wahrheit führt") an, nach dem ich ihn im weiteren bezeichnen werde. In lockerer dynastischer Abfolge herrschten die Nachfahren des Propheten Muḥammad zeitweise nur über ihr Stammland um die nordjemenitische Stadt Ṣaʿda, kurzzeitig aber auch über das gesamte Gebiet des heutigen Jemen. Ihre Herrschaft stützte sich auf die Lehrmeinung der Zaidiyya, die die Nachkommenschaft des Propheten zur Bedingung für das Imamat machte. Charakteristisch für die Zaidiyya ist "Gesetzesstrenge bei Toleranz und Aufgeschlossenheit" (Eckert 1996, S. 548). Für die Ansiedlung der Sāda und ihre soziale Rolle im Nordjemen ist die Zaidiyya von grundlegender Bedeutung. Sie bestimmt die staatliche Ordnung in ihrem Verhältnis zur göttlichen Offenbarung.[1]

Im muslimischen Anspruch von "Dīn wa Dawla" ("Religion und Staat") ist Gott die *causa proxima* des Gemeinwesens und fordert so, daß die religiöse

[1] Neben den zaiditischen Sāda gibt es im Jemen auch schafiitische, d. h. sunnitische Sāda. Sie leben vor allem im Ḥaḍramawt. Zum Verhältnis zwischen zaiditischen und schafiitischen Sāda vgl. Serjeant 1979, S. 114.

Gemeinschaft als Staat existiere.[2] (Strothmann 1912, S. 1 ff.) Diese Grundlage des Islams behebt einen möglichen Antagonismus zwischen theologischem und staatlichem Prinzip, wie er z. B. im Christentum besteht. Dafür sieht der Islam sich mit den Problemen konfrontiert, die der staatlichen Verfassung innewohnen. Rudolf Strothmann schreibt, daß der Islam in der Lage gewesen sei, alle Strömungen und Häresien in sich aufzunehmen, ohne daran zu zerbrechen. Ihre sektiererische Sprengkaft hätten diese erst durch die Differenzen in der Souveränitätsfrage gewonnen. Es verwundert ihn daher nicht, daß sich die Spaltungen in die verschiedenen madāhib ("Lehrmeinungen", Sing. madhab) vor allem in der Legitimierung von Nachfolgeregelungen vollzogen habe. Der Zaidiyya erging es ebenso mit ihrem Begründer und Namensgeber Zaid bin ʿAlī, einem Urenkel ʿAlī bin Abū Ṭālibs und Sohn des vierten Imāms ʿAlī Zain al-ʿAbidīn. Er war der erste, der offen gegen die Umayyaden rebellierte und die rechtmäßige Nachfolge der Aliden einklagte. Während eines Aufstandes im Jahre 122/740 verstarb er auf dem Schlachtfeld in Kufa (Irak) und wurde so zum Märtyrer. (vgl. Madelung 2002)

Im Konflikt um die Nachfolge des Propheten verfolgte Zaid, wie auch ʿAlī bin Abū Ṭālib, das genealogische Prinzip. (vgl. Noth 1991, S. 77) Die Schiiten haben sich von den Sunniten in der Auseinandersetzung zwischen den Kalifen ʿAlī und Muʿāwiya um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten getrennt, indem sie Partei (arab. al-shīʿa) für ʿAlī ergriffen. Die Schia besteht aus den Lehrmeinungen der Zaiditen ("Fünfer-Schia"), der Ismailiten ("Siebener-Schia", eine zahlenmäßig kleine Gruppe) und der Imamiten ("Zwölfer-Schia", vor allem im Iran) sowie einigen kleineren,

---

[2] Zu den Schwierigkeiten des Begriffes "Staat" in diesem und weiterführend im jemenitischen Fall vgl. Dresch 1990, zum problematischen Slogan "Dīn wa Dawla" vgl. Halm 2002.

meist extremen Gruppen, die von den Imamiten als "ghulāt" ("Übertreiber", "Extreme") bezeichnet werden. Mit Ausnahme der Ismailiten halten die Schiiten am Grundsatz der blutmäßigen Abstammung des Kalifen[3] von der Familie des Propheten Muḥammads fest. Besonderen Wert legen die Schiiten auf die Führungsrolle des Leiters der Gemeinschaft, des Imāms, "dessen Einsetzung ein göttliches Gebot sei." (Khoury 1999 a, S. 663) Neben diesen Grundsätzen, die die Zaiditen mit der übrigen Schia teilen, stehen sie dennoch insgesamt den Sunniten in vielen Belangen näher, weshalb sie sich auch als "fünfte Schule" der Sunna bezeichnen. (Serjeant 1969, S. 285)

2.1. Die Imamatslehre

Durch die Imamatslehre und die notwendige Zugehörigkeit des Imāms zum "ahl al-bait" ("Familie des Hauses", i. e. Haus des Propheten)[4] kennzeichnen sich die Zaiditen eindeutig als Schiiten. Gleichzeitig liegen in ihrer Imamatslehre die größten Differenzen zur restlichen Schia. Die Zaiditen lehnen die Erbfolge ab und knüpfen das Amt an Forderungen, wodurch das Imamat eines Kindes bei ihnen unmöglich wird. (Strothmann 1912, S. 47 ff.) Die Lehre über den Erlöser-Imām und Endzeitherrscher,

---

[3] Kalif, von arab. "khalīfa", der Nachfolger, bezeichnete die Nachfolger Muḥammads als Stellvertreter Gottes und als Führer der Gemeinde, später des Staates. Imām (Führer oder Erster) ist der von den Schiiten bevorzugte Terminus und kann hier synonym verstanden werden, hat aber später eine stärker religiöse Konnotation bekommen.

[4] Wobei es sich nach schiitischem Verständnis aus den Koranversen 33:33 und 42:32 ergibt, daß mit "Familie des Hauses" ʿAlī bin Abū Ṭālib und seine Nachkommen gemeint sind. (Ende 1996 a, S. 71) Zur Argumentation der Zaiditen und deren Schia-interne wie -externe Verteidigung siehe weiterführend Strothmann 1912 und Madelung 1965. Dabei verfolgen die

den Mahdī, sowie dessen Entrückung ist ihnen unbekannt. (Ende 1996 a, S. 88) Unfehlbarkeit oder Wunderwirken eines Imāms zu behaupten, bedeutet für Zaiditen Gotteslästerei. (Strothmann 1912, S. 68) Schließlich lehnen sie es sogar entgegen der übrigen Schia ab, die ersten drei Kalifen als Usurpatoren zu bezeichnen, wenngleich ʿAlī der würdigste Prätendent gewesen sei.[5]

Die Zugehörigkeit zum "ahl al-bait" ist für ihre Imamatslehre die *conditio sine qua non*. Darüber hinaus werden aber an einen Zaiditen-Imām weitere Anforderungen gestellt, die sich in die Teiltitel "Imām des Krieges" und "Imām des Wissens" einteilen lassen. Der herrschende Imām sollte immer beides zugleich sein, zeigt er aber in einem der beiden eklatante Schwächen, so kann ihm dieser Teiltitel aberkannt werden. In der späteren jemenitischen Zaidiyya gibt es für den Fall, daß sich kein vollständig befähigter Imām (sābiq) findet, die Möglichkeit, einen eingeschränkt befähigten und herrschenden Imām (muḥtasib) anzuerkennen. (Haykel 2003, S. 7) Die Legitimität des Imāms zeigt sich darin, daß er im Stande ist, die Macht an sich zu reißen und zu halten. Neben dem Gottesgnadentum, das sich qua Geburt in der Zugehörigkeit zum Haus des Propheten zeigt, liegt es also in der Hand eines jedes Prätendenten selbst, sein Recht einzufordern. "Aber was ein rechter Zaidjünger ist, hat Wirklichkeitssinn genug, um zu wissen, daß man sich selbst helfen muß, wenn Allah helfen soll." (Strothmann 1912, S. 42)

Manfred W. Wenner spricht von vierzehn Anforderungen an den Imām (Wenner 1995, S. 354), Strothmann von einer steigenden Zahl von

---

Zaiditen aber den mittleren Weg, daß ʿAlī und seine Nachkommen zwar beschrieben, aber nicht explizit benannt worden seien. (Serjeant 1969, S. 288)

Kriterien (Strothmann 1912, S. 80).[6] Der Anwärter muß ein freier, männlicher, ausgewachsener, frommer Muslim ohne jegliche körperliche Gebrechen sein. Er muß gerecht und gebildet sein, um zum Wohl der Muslime die Staatsgeschäfte und die öffentliche Verwaltung leiten zu können. (Strothmann 1912, S. 76) Strothmann faßt zusammen: "Jeder erwachsene, geistig wie körperlich normale, männliche Sprößling aus dem Blute des Propheten und ʿAlīs, also Ḥasanid oder Ḥusainid, dem man ehrbare Lebensführung und theoretisches wie praktisches Verständnis für das die Gemeinschaft regelnde Gesetz nicht absprechen kann, wird Imām, wenn er für die Rechte seines Hauses mit der Person eintritt." (Strothmann 1912, S. 82 f.)

Um die Anforderungen an den "Imām des Wissens" zu erfüllen, war die Kenntnis der "Wege des Wissens" unumgänglich. Die "Wege des Wissens" liegen darin, Gesetze und Anordnungen aus Koran und Sunna (der Überlieferungskette über die Taten und Worte des Propheten) selbständig ableiten und anwenden zu können. (Strothmann 1912, S. 69) Dabei trat der Imām insofern in legislativer Funktion auf, daß er zwar keine völlig neuen Gesetze aufstellte, sie aber nach dem Analogieschluß ableitete. (Serjeant 1969, S. 292 f.) Er mußte hierzu die Kenntnisse besitzen, der überaus reichen und komplexen Sprache des Korans gerecht zu werden und die falschen oder verunreinigten Ḥadīthe der Sunna von den echten zu unterscheiden. Diese Form des Schlußfolgerns nennt sich "ijtihād", der Ausübende ist ein "Mujtahid". Hierzu mußte der Imām kein Philologe sein, und auch Kenntnisse in Medizin, Philosophie, Astrologie und dergleichen wurden von ihm nicht erwartet.

---

[5] Zur Frage der Legitimation und den verschiedenen Konzepten, nach denen die Nachfolge des Propheten bestimmt wurde, vgl. Noth 1991, S. 73 ff.

Trotz der Anforderungen an den "Imām des Wissens" kann aber kaum überschätzt werden, daß der Imām die Legitimität seiner Herrschaft erst dadurch bezeugte, daß er sein Amt im Khurūj ("Auszug", "Angriff", nach Halm 1988, S. 245, "bewaffnete Rebellion") eroberte. Da sich die Rechtmäßigkeit erst durch die Durchsetzungskraft und die Fähigkeit, das Amt zu halten, zeigte, konnte es vorkommen, daß es zeitweise mehrere konkurrierende Imāme oder gar keinen gab – wobei im Zweifelsfall die Befähigung, das Schwert zu führen, relevanter war als über Wissen zu verfügen. (vgl. Haykel 2003, S. 7) "Cum grano salis ließe sich der grundlegende Unterschied zwischen den beiden šīʿitischen [schiitischen; M. W.] Hauptzweigen, den verschiedenen imāmitischen Denominationen und den Zaiditen, auch so formulieren: die ersteren neigen in der Staatslehre zum Determinismus, nehmen gläubig den als Imām hin, den ihnen Gott schenkt. Die Zaiditen sind Synergisten, wollen unbeschadet der Anerkennung Gottes eben als seine Beauftragten am Geschick der Nationen mitwirken. Dieser Unterschied durchzieht ja auch sonst die Weltanschauung der beiden Gruppen." (Strothmann 1912, S. 46 f.)

2.2. Die Anfänge der zaiditischen Lehre

Die Zaid bin ʿAlī Zain al-ʿAbidīn zugeschriebenen theologischen Schriften sind nicht oder nur zu geringen Teilen von ihm. (Halm 1988, S. 244; Madelung 2002) Ausgeformt wurde die nach ihm benannte Lehre der

---

[6] Zabarah 1982 spricht ebenfalls von 14 Bedingungen. Dazu und zum Wahlverfahren vgl. Zabarah 1982, S. 6.

Zaidiyya erst durch den elften rechtmäßigen Imām der Zaiditen, al-Qāsim bin Ibrāhīm (gest. 246/860 in al-Rass).[7] Strothmann wie auch Wilferd Madelung (Madelung 1965) behandeln seine Lehren und deren weitere Entwicklung sehr detailliert.

Die Theologie der frühen Zaidiyya stellt sich bis heute als nicht völlig einheitlich dar und hat wohl auch erst unter ihrem ersten erfolgreichen Vertreter in der Stadt Ṣa'da, Nordjemen, dem zwölften Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq Yaḥyā bin Ḥusain, eine erste Vereinheitlichung erfahren, die es ermöglichte, sie dogmatisch präziser zu fassen denn nur als Bezeichnung für die Lehren derer, die sich der Nachfolge und dem Umfeld des Zaid bin 'Alī zurechneten. Die Zaidiyya hatte sich schon mit dem Aufstand Zaids 122/740 unter der Führung der Aliden als eigenständige Schulrichtung formiert. Im 3./9. Jh. wirkte in al-Rass bei Medina der elfte Imām al-Qāsim bin Ibrāhīm. (Halm 1988, S. 244) Dieser war der Großvater des ersten jemenitischen Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq und bereitete die Hinwendung der Zaidiyya zur rationalistischen Philosophie der Mu'tazilas vor, die dann von seinem Enkel al-Hādī vollends vollzogen wurde. (Madelung 1965, S. 86–152, 163–168)

Obgleich al-Qāsim von den Zaiditen als rechtmäßiger elfter Imām anerkannt wird und einen maßgeblichen Beitrag zur Entwicklung ihrer Theologie gab, hat sich al-Qāsim nie zum bewaffneten Aufstand berufen gefühlt, statt dessen aber "in erster Linie zum Lehrer des wahren Glaubens" (Madelung 1965, S. 92-94). Seine Lehre habe er selbst in fünf Grundlehren des Islam eingeteilt, "die nur unwissenden Irrgängern unbekannt seien" (Madelung 1965, S. 103). Jede der Lehren sei mit der Mu'tazila in

[7] Vgl. Strothmann 1912, S. 108, der dort eine Liste der zaiditischen Imāme bis 424/1033

Einklang zu bringen, allerdings habe al-Qāsim auch bei jeder Argumente verfolgt, die klar außerhalb ihrer lägen, so Madelung (1965, S. 104–140). Die Darstellung dieser Trennung ist aber mindestens ebenso gelehrt wie deren Erstellung, so daß ich es unterlasse, sie über die fünf Punkte hinaus vorzustellen. Al-Qāsim betont, daß es (1.) nur einen einzigen, ungeschaffenen, unfaßbaren Gott gibt, dessen Herrschaft und Urteil (2.) gerecht und angemessen ist. Abgeleitet von der Gerechtigkeitslehre Gottes und gemäß vieler Koranstellen folgt, daß (3.) sämtliche Taten im Himmel mit Belohnung oder Strafe vergolten werden. Entgegen der mu'tazilitischen Aussage, daß der Koran geschaffen sei, äußerte sich al-Qāsim zu dieser Frage nicht. Warum, ist nicht klar. (Madelung 1965, S. 124 f.) Das ist um so erstaunlicher, da der Koran in al-Qāsims Denken eine überragende Stellung einnimmt. Er ist ihm (4.) "verständlich und eindeutig [...], ein gerader Weg" (Madelung 1965, S. 104). Der Verherrlichung des Korans hat al-Qāsim drei Schriften gewidmet. Wohl im Einklang mit der mu'tazilitischen Schullehre seiner Zeit nennt er "die drei primären Rechtsquellen Vernunft, Koran und Sunna des Propheten. [...] Als viertes Beweismittel tritt der Konsensus hinzu, der alle anderen in sich einschließt." (Madelung 1965, S. 129) In seiner Lehre äußert er sich (5.) zum Umgang mit Besitz, Handel und Gewinn. Al-Qāsim verlangt, daß der Gläubige sich fernhalte von den Ungläubigen und daß er ihre Siedlungen zu verlassen habe, denn wer sich in ihrer Nähe aufhalte, mehre ihre Zahl. Die Aufforderung, aus den Stätten der Ungerechten auszuwandern, kam zu einer Zeit, da al-Qāsim (gest. 246/860) auf eine lange Reihe von gescheiterten Aufständen zurückblickte - weder der zaiditische Nordstaat am Kaspischen Meer (250/864–520/1126), noch der Südstaat im Jemen

---

zusammengestellt hat. Zur Erstellung der Liste siehe Strothmann 1912, S. 44, 82 ff.

(280/893–1382/1962) waren schon gegründet. Obgleich sich al-Qāsim zur Imamatsfrage äußerte, kann man doch davon ausgehen, daß er ihr keine allzu große Bedeutung beimaß, da er sie in seinen fünf Grundthesen nicht erwähnte.

An literarischer wie historischer Bedeutung für die Zaidiyya im Jemen ist der zwölfte Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq (245/859–298/911) seinem Großvater al-Qāsim ebenbürtig. (vgl. Madelung 1965, S. 4f.; ders. 1982) Er verließ seines Großvaters Terminologie und bekannte sich in der Schrift "al-manzila bain al-manzilatain" ausdrücklich zu den Lehren der Muʿtazila. Seine Lehre wurde vor allem durch seine Nachfolger, selbst dann, wenn es nur teilweise korrekt war, mit der Muʿtazila gleichgesetzt. Madelung schreibt (Madelung 1965, S. 168), daß Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq, wohl in der Annahme, er handele im Sinne seines Großvaters, die muʿtazilitische Dogmatik übernahm, während er seinem Ahn in der Rechtslehre folge und ihn immer wieder zitiere. "Später konnte man zwischen den Rechtsschulen der Qāsimiyya und der Hadawiyya [...] unterscheiden. Aber in weiterem Sinn [...] umfaßt die al-Qāsimiyya auch die Anhänger al-Hādīs." (Madelung 1965, S. 168) Das gilt, obgleich al-Hādī gegen seinen Großvater für den Gebetsruf "Auf zum besten der Werke" und für das traditionell zaiditische Erbrecht votierte. "[D]ie zaiditische Rechtsschule des Jemen nennt sich nach diesen beiden Autoritäten die al-Qāsimiyya-Hadawīyya." (Halm 1988, S. 247) Sie ist die einzige von ehemals sechs (Serjeant 1969, S. 288 f.) bzw. acht (Strothmann 1934, S. 1295) Lehrtraditionen der Zaidiyya, die bis heute existiert (Ende 1996 a, S. 87).

"Zu einer Gemeinschaft wurde die Zaidiyya erst, als alidische Imamats-Anwärter selbst auch die geistige Führung übernahmen." (Strothmann

1934, S. 1295) Die Lehre ist nichts ohne ihre politische Umsetzung im Leben der Gläubigen. Aus den geforderten Qualifikationen an den Imām erschließen sich zwei Elemente der zaiditischen Lehre, die bis heute das Selbstverständnis der Zaiditen prägen. Mit dem Heraustreten des Imām im Khurūj (der "bewaffneten Rebellion") korrespondiert die Ablehnung der taqīya (Vorsicht, Geheimhaltung), die es den Imamiten erlaubt, sich nicht immer als Schiiten erkennen geben zu müssen. Statt dessen ist allen "Zaiditen [...] vielmehr die Pflicht auferlegt, stets und in aller Offenheit für das Richtige einzutreten und das Verwerfliche zu bekämpfen (al-amr bil-m'arūf wa al-nahi 'an al-munkar)." (Ende 1996, S. 88) Spiegelt sich hierin die offensive Komponente des "Imāms des Krieges", so findet sich der "Imām des Wissens" im Recht der Gelehrten wieder, sich des ijtihād zu bedienen. Ijtihād ist die selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf Grund der Interpretation der Quellen. Mit dieser Methode der Rechtsfindung findet sich die Zaidiyya in größerer Nähe zu den Sunniten als zur restlichen Schia. So sind von den Imāmen des Jemen eine Vielzahl (rechts-)theologischer Abhandlungen und literarischer Werke (auch Dichtung) überliefert. Insgesamt zeigt sich die große Nähe der Zaidiyya zu sunnitischen Autoritäten bis heute darin, daß Sunniten, meist Schafiiten, und Zaiditen ohne Probleme hinter einem gemeinsamen Vorbeter in der Moschee beten.[8]

---

[8] Die Denominationen lassen sich aber relativ leicht am unterschiedlichen Gebetsruf des Muezzins erkennen, bei dem der Zaidit anfügt: „Auf zum besten der Werke", und zweitens in der Gebetshaltung, bei der die Sunniten die Arme oder Hände vor der Brust verschränken, während die Zaiditen sie an den Körperseiten belassen. Die Zaiditen schließen darüber hinaus 'Alī in ihr Gebet mit ein. Das seien aber die einzigen und auch eigentlich unwichtigen Unterschiede, wie mir mehrfach von Schafiiten wie Zaiditen versichert wurde. – Unabhängig davon, wie sich dogmatische Unterschiede *de jure* ausmachen, *de facto* haben sie im Alltag wenig Gewicht.

In den Fragen nach dem freien Willen, der Position des Sünders, der Geschaffenheit des Korans sowie der Anwendung der Vernunft (ʿaql) in der Rechtsprechung sind die Maßgaben des Imāms al-Hādī bis heute religiöser Status quo. (Serjeant 1969, S. 287) Ebenso gelten die drei Grundlagen des Rechts: der Koran, der Konsens (ijmāʿ) auf der Autorität des Propheten und seiner Familie und die Evidenz Gottes (ḥujjat Allah), die er in die Brust seiner Gelehrten gepflanzt hat. Um selbst Gesetze gemäß dem Analogieschluss ableiten zu können (ijtihād), muß der Mujtahid Arabisch können, den Koran und die Sunna des Propheten kennen, die Rechtsprechung (al-aḥkām al-sharʿiyya) beherrschen und eine gute Urteilskraft (taqdīr) besitzen.

Diese Rechtsauffassung der ständigen Reinterpretation der Quellen durch den Verstand ist konstitutives Element des Selbstverständisses der Sāda. Die dadurch entstandene Tradition der Rechtsinterpretation und Neuauslegung wurde durch ihre Vorfahren in den Jemen gebracht und von ihnen fortgeführt. Daher wird sie auch als "taqlīd ahl al-bait" ("Tradition der Nachkommen Muḥammads") bezeichnet. Die religiösen Texte sind die Spur, über die sich die Geschichte bis zu den Anfängen des Islam zurückverfolgen läßt. So ist es begreiflich, daß die Sāda die Geschichte des Jemen seit der Islamisierung durch den ersten Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq vor allem als ihre Geschichte betrachten. Die Tradition ist unveränderlich als vergangene und geschriebene Geschichte, aber ihre Auslegung auf die Gegenwart ist niemals abgeschlossen. Zaiditen und insbesondere die Sāda der gelehrten Häuser legen großen Wert auf die Reinterpretation der Quellen und der Tradition, den ijtihād. "The *taqlīd* may be understood neither as a collection of value judgements beyond historical vicissitudes,

nor as the immediate reflection of specific social and political circumstances. It is rather a product of both." (vom Bruck 1999 a, S. 397)

3. Einwanderung und Frühgeschichte der Sāda im Jemen

3.1. Die Anfänge der zaiditischen Geschichte im Jemen

Vor der zaiditischen Staatsgründung im Jemen durch den zwölften zaiditischen Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq gab es bereits einen zaiditischen Staat in Ṭabaristān am Kaspischen Meer, der Gegend des heutigen Iran und Irak. Dieser zaiditische Nordstaat bestand von 250/864 bis 520/1126 und spielte eine entscheidende Rolle in der Gründung des jemenitischen Imamats, da al-Hādī von dort den größten Teil seiner Truppen rekrutierte. (vgl. Madelung 1965, S. 4; ders. 1982) Während der ersten zwei Jahrhunderte des jemenitischen Imamats kamen aus Ṭabaristān und dem Ḥijāz (der Gebirgskette zwischen Medina und dem Roten Meer) periodische Wellen alidischer Einwanderer, der Vorfahren der heutigen Sāda, die sich zunächst in dem Gebiet niederließen, das nördlicher Bergjemen (Gochenour 1984, S. 6) genannt wird, das Kernland der zaiditischen Imāme und der 'kriegerischen Stämme'.

Nach einem ersten Aufenthalt im Jahr 280/893 kehrt (al-Hādī ila al-Ḥaqq) Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassī auf Einladung der jemenitischen Stämme in den Jemen zurück, um als Schlichter in Konflikten zu vermitteln.[1] Er ließ sich 284/897 in Ṣa'da nieder. In seinem Gefolge kamen mindestens dreißig Aliden mit ihren Familien, aus denen sich der Kern der religiösen Aristokratie entwickelte. Yaḥyā bin al-Ḥusain nahm den Imāmstitel al-Hādī ila al-Ḥaqq ("der zur Wahrheit führt") an

[1] Zu seinem ersten Aufenthalt und den Gründen, warum er den Jemen wieder verließ, vgl. al-Saidi 1981, S. 43.

(vgl. Teil 2, Kapitel 2) und dehnte seine Macht nach Najarān (284/897) und Ṣanʿā' (288/901) aus, konnte diese aber nicht dauerhaft halten. Allein Ṣanʿā' eroberte er viermal. Im Jahr seines Todes (298/911) war die Stadt wechselweise in der Hand der Yufriden und Fatimiden, nachdem sie im Jahr zuvor noch unter zaiditisch-yufridischer Kontrolle war.

Wenn man auch davon sprechen kann, daß die Islamisierung des Nordjemens erst unter al-Hādī ila al-Ḥaqq und auch dann nur zögerlich einsetzte, so war er dennoch nicht der erste, der den Islam in den Jemen brachte. Schon zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad soll es zum Bau der beiden Moscheen in Taiz und Ṣanʿā' gekommen sein.[2] Jemenitische Stammesverbände schlossen sich den Eroberungskriegen des jungen Islam an, und so verbreiteten sich Jemeniten mit ihren Familien bis in den Maghreb, nach Syrien und Iran. Madelung (Madelung 1987, S. 172) sieht hierin das, was man heute als *brain drain* bezeichnet, und erklärt damit den relativ geringen Anteil geistiger Schaffenskraft des frühen muslimischen Jemens im Vergleich zu seiner eminenten vorislamischen Rolle. "Jemenitische Stammesverbände [...] verliehen dem jungen Islam [außerhalb des Jemen; M. W.] nicht nur sein demographisches Gewicht, sondern vor allem seine erste militärische, zivilisatorische und siedlungspolitische Grundlage." (Eckert 1996, S. 547)

Die Islamisierung des Gebietes, das heute die Republik Jemen umfaßt, war bestimmt durch die geographisch-ökologische Struktur des Landes (vgl. z. B. Gochenour 1984, S. 2 ff.). Insgesamt besteht der Eindruck, daß es bei dem Kampf um die Herrschaft, z. B. über Ṣanʿā', mehr um die Sicherung machtpolitischer Interessen einzelner Stämme oder

---

[2] Serjeant (1982, S. 16 f.) berichtet sogar von einem Jemeniten aus Hamdān, der dem Propheten Muḥammad auf seiner Suche nach einer sicheren Hijra, als die er dann später Medina wählte, seinen Stamm anbot.

Konföderationen ging als um Auseinandersetzungen wegen religiöser Lehrmeinungen. Neben den Städten al-Janad und Ṣanʿāʾ entwickelten sich vor allem in späterer Zeit in Zabīd (Tihāma) Zentren sunnitischer Gelehrsamkeit. Noch im ersten muslimischen Jahrhundert drängten aber schon 'häretische' Sekten in den Jemen. (Madelung, 1987, S. 127) Bis in die Gegenwart haben sich vor allem zwei Lehrmeinungen durchsetzen können: die sunnitischen Schafiiten und die schiitischen Zaiditen. Die Schafiiten stellen die Mehrheit in den Küstenregionen (Tihāma), dem südlichen Hochland und Ḥaḍramawt, die Zaiditen im nördlichen Hochland und in der Gebirgskette westlich von Ṣanʿāʾ.[3] Auch wenn sie spätestens seit der Vereinigung im Mai 1990 nicht mehr die Mehrheit stellen, halten die zaiditischen Nordstämme an ihrem traditionellen Führungsanspruch bis heute fest.[4] Die Ismailiten stellen nur noch eine kleine Minderheit mit religiösem Zentrum in Menākha.

Obgleich es al-Hādī ila al-Ḥaqq 284/897 mit seiner Ankunft in Ṣaʿda gelang, ein Imamat zu installieren, das bis zur Revolution 1382/1926 Bestand hatte, kann man kaum von einer durchgehenden Herrschaft

---

[3] Smith führt die aktuelle unterschiedliche regionale Verteilung der beiden Schulen auf die Ankunft des späteren Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq im Jahr 284/897 und die Eroberung der Tihama und des Südjemens durch die Ayyubiden 569/1173 zurück. (Smith 1997, II S. 139)

[4] *De facto* wird die Macht der Regierungspartei des Präsidenten ʿAlī ʿAbdallah Ṣāliḥ von der machtvollen Ḥāshid–Konföderation verbürgt. „Mit dem Sieg Präsident Ṣāliḥs [im Bürgerkrieg Mai/Juni 1994; M. W.] schied der frühere Südjemen aus der Innenpolitik völlig aus." (Eckert 1996, S. 554) Die Eigenwahrnehmung der Qabāʾil und die Selbstverständlichkeit ihres Herrschaftsanspruches entgegen der republikanischen Verfassung und unter Ausschluß der anderen gesellschaftlichen Stände illustriert die Aussage des Präsidenten Ṣāliḥ: "The state is part of the tribes" und "Yes ... we are all tribesmen." (zit. nach Dresch 1993, S. 7). – Im April 2001 fand eine komplette Regierungsumbildung statt. Der Premierminister kommt jetzt aus dem Ḥaḍramawt, wie auch viele weitere Minister aus schafiitischen Gegenden und dem ehemaligen Südjemen kommen. (vgl. Jemen Times, 9. April 2001, S. 19; Yemen Observer, 7. April 2001, S. 9) Der gestiegene Anteil von Regierungsmitgliedern aus dem ehemaligen Südjemen ist mindestens eine versöhnliche und integrative Geste. Ob und welche Konsequenzen aus dem verschobenen Regionalproporz folgen, ist abzuwarten.

sprechen. Zeitweilig war der Wirkungskreis der Imāme ausschließlich auf Ṣa'da beschränkt. Ṣan'ā' hatte aber immer eine große wirtschaftliche wie militärische Bedeutung und wurde entsprechend hart umkämpft. (Smith 1983, S. 50)[5]

Wichtiger als territoriale Aspekte der alidischen Machtentwicklung war das Verhältnis der Sāda zu den Stämmen, da diese die militärischen Ressourcen des Landes besaßen. Al-Saidi stellt lapidar fest: "Gegeneinander zu kämpfen und zu plündern, war der Lebensinhalt der Stämme. Diese Eigenart der jemenitischen Stammesgesellschaft und die Eigenart des zaiditischen Imāmats paßten gut zueinander und sicherten dem Imāmat eine lange Lebensdauer. [...] Ein Stamm kämpfte nun unter der Führung eines Imāms gegen seine Stammesfeinde und plünderte sie unter religiösem Vorwand, etwa um die 'Ungläubigen' zu unterwerfen. Auf diese Weise trugen die Imāme die Konflikte aus, die ursprünglich einheimisch waren, und nutzten sie für ihre politischen Ziele aus." (al-Saidi 1981, S. 44) Die Aussagen al-Saidis sind zwar überspitzt formuliert, lenken aber den Blick auf die notwendige materielle Fundierung des Imamats. Er fährt fort: "Es kam im Laufe der jemenitischen islamischen Geschichte nicht selten vor, daß die Stämme mit ihrem Imām stritten, ihn verließen und sich einem anderen Imām zuwandten, wenn der erste ihre materiellen Interessen nicht erfüllen wollte. Die Beziehungen zwischen den Imāmen und den Stämmen waren in erster Linie durch materielle Interessen und nicht durch religiöse Rücksicht bestimmt." (al-Saidi 1981, S. 45)

---

[5] Zur frühen islamischen Geschichte Ṣan'ā's vgl. Smith 1983, S. 51 ff. In der Verwendung der Jahresangaben scheint einiges durcheinandergeraten zu sein. Im Inhaltsverzeichnis des Buches heißt es „ca. 622–1382/1515"; in der Überschrift des Artikels lautet es „ca. 622–953/1515", was zumindest die Systematik beibehält, vor dem Schrägstrich die muslimische, danach die christliche Zeitrechnung anzugeben. Allerdings erst „783–953/1381–1546" (Smith, S. 49) und „920/1514-15" (Smith, S. 67) scheint mir die Zahlen ins richtige Verhältnis zu setzen. Im Inhaltsverzeichnis könnte daher stehen: „ca. 1–920/622–1514-15".

Zur Durchsetzung ihrer Interessen waren die Imāme auf militärische Kräfte angewiesen, die sie bei den Stämmen fanden. Dabei fungierten die zaiditischen Stämme gegen Beteiligung als Steuereintreiber, und oftmals verbanden sich solche Züge auch mit 'Missions'- oder besser Raubzügen in der schafiitischen Tihāma. Die zaiditischen Imāme hatten aber immer auch rechtliche, religiöse und liturgische Bedeutung für den Nordjemen. Von einer beginnenden Islamisierung des Nordjemen kann daher vermutlich erst seit dem Einzug der zaiditischen Sāda gesprochen werden. Dennoch gewichtet auch Serjeant eindeutig: "Minor ritual variations, such as the adhān or call to prayer, are naturally of far less moment than questions of taxation." (Serjeant 1969, S. 285) Und präzisiert später: "[A]nd even today [1969; M. W.] I have known tribes in South Arabia which retain their heathen practices and have virtually no knowledge of Islam." (Serjeant 1969, S. 291) Unter der perspektivischen Prämisse der je eigenen Vorteilsnahme bleibt festzuhalten, daß die Stämme hofften, ihre vorislamische Praxis nun unter dem theokratischen Banner weiterführen zu können, während die Aliden in den Stammeskriegern Verbündete sahen, ihr Gottesreich gemäß ihrer Interpretation der Tradition zu errichten - hatten jemenitische Verbände doch schon ʿAlī bin Abū Ṭālib gegen die Sunniten unterstützt. (Serjeant 1969, S. 286 f.)

Die Bedingung des Khurūj und die Durchsetzung der Macht als Zeichen (zumindest temporärer) göttlicher Designation in der Imamatslehre der Zaiditen und die sehr kriegerisch erscheinende Art der nordjemenitischen Stämme hat sich allem Anschein nach ergänzt oder gar gegenseitig bestärkt. Die Komplementarität fand ihren ersten Ausdruck schon in der Person des ersten jemenitischen Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq. Von ʿAlī Muḥammad al-Alāwī, seinem Begleiter und Vetter, wird seine große Kraft, Tapferkeit und Kriegskunst gepriesen, mit deren Hilfe es ihm

sicher nicht nur gelang, sich gegen seine Gegner durchzusetzen, sondern die ihm auch den nötigen Respekt und die Anerkennung bei seinen Verbündeten verschaffte. (al-Saidi 1981, S. 43; Dresch 1993, S. 168) Dennoch war schon der erste Imām gezwungen, sich die immer wieder abtrünnig gewordenen Stämme teils mit Gewalt, teils mit Bestechung wieder gewogen zu stimmen. (Serjeant 1969, S. 292 ff.)

3.2. Die Soziologie der Islamisierung

Die Macht- und Religionspolitik der Imāme, d. h. die Schaffung der geistigen und materiellen Grundlagen des Imamats, stellte nur eine Ebene der Islamisierung dar. Parallel zur Geschichte der großen Politik von Kriegen, Allianzen und politischen Symbolfiguren, wie sie der Imām darstellte, vollzogen sich Veränderungen, die die langsame Verankerung der Zaidiyya durch die einwandernden Sāda in der breiteren Bevölkerung bewirkten. Damit sich eine neue Religion etablieren kann, muß sie der Bevölkerung Anknüpfungspunkte bieten, sie in ihr Leben zu integrieren. Der Islam war neben den nomadisierenden Stämmen auf eine urbane und merkantile Gesellschaft ausgerichtet. (Gochenour 1984, S. 1 f,) Im Jemen des frühen ersten muslimischen Jahrhunderts hatte der sich ausbreitende Islam aber keins dieser beiden Profile angetroffen. Mit Ausnahme einiger weniger Hochburgen wie Ṣan'ā', 'Adan oder Zabīd war der Jemen daher in den ersten drei muslimischen Jahrhunderten so gut wie gar nicht durch islamisches Recht, Ritual oder Steuerrecht bestimmt worden.[6] Die

[6] Drastischer dargelegt wird das in den oben schon auszugsweise dargestellten Passagen von Serjeant 1969, S. 291.

Glaubwürdigkeit der arabischen Historiker muß daher massiv in Zweifel gezogen werden: "About the year 6/628, the fifth Persian governor in the Yemen, Bādhān, embraced Islam together, if we are to believe the arab historians, with the whole of the population of the country." (Smith 1983, S. 51)

Ich hatte auf die existentielle Bedeutung von Tradition und Geschichtsschreibung für die Sāda hingewiesen. (siehe Teil 2, Kapitel 2.2.) Anhand der literarischen Verwendung von "Sayyid" als Ehrbezeugung möchte ich nachzeichnen, wie es den heute als "Sāda" bezeichneten Aliden gelang, zentrale Positionen in der jemenitischen Gesellschaft umzubenennen und in der Folge umzubesetzen.

Bereits vor dem Eindringen zaiditischer Aliden wurden Notabeln im Nordjemen mit 'Sayyid' ("Herr") oder 'Sharīf' ("Edler", "Edelmann") bezeichnet und waren herausragende Persönlichkeiten und Führer der Stämme in (bewaffneten) Konflikten. (Gochenour 1984, S. 6) Al-Ḥasan al-Hamdānī (gest. 224/945), der letzte Schreiber traditioneller jemenitischer Stammesgeschichte, bezeichnete mit "Sayyid" jene Qabā'il, die heute "Shaikh" genannt werden.[7] Auch die frühe Geschichtsschreibung der zaiditischen Aliden paßte sich diesem Sprachgebrauch an und nannte die Stammesführer "Sayyid". (Dresch 1993, S. 191) Der Prozeß der Ablösung der Ehrbezeugung durch den Titel "Sayyid" von den ursprünglichen Trägern, den Stammeskriegern, kann nicht genau nachvollzogen werden. (Dresch 1993, S. 169; Gochenour 1984, S. 18, Fn. 9) Die Verdrängung der Qabā'il hatte sich vollendet, als die Bezeichnungen "Sayyid"und "Sharīf"

[7] Al-Hamdānī betrachtete in seiner Geschichtsschreibung vor allem die tapferen Taten der Qabā'il und rühmte die Ehre derer, die gegen die Imāme kämpften. Wegen seiner "proto-nationalistischen" Differenzen mit dem Imām ließ dieser ihn einsperren. (Dresch 1993, S. 191)

(häufig als einziges Privileg) ausschließlich den Aliden als Nachfolgern des Propheten vorbehalten blieben. (Dresch 1993, S. 169; Gochenour 1984, S. 9)

Entsprechend der Bezeichnungen für die Notabeln, die schon vor der Ankunft der Sāda verwendet wurden, existierte mit der Hijra (Pl. Hijār) ein Territorium, das sich die Aliden durch schrittweise Besetzung und Umbenennung zunutze machen konnten. Hijra (eigentl "Auszug") bezeichnet einen Ort außerhalb, aber unter dem Schutz des Stammes. Die ersten zaiditischen Sāda siedelten in den ihnen von den Stämmen übergebenen Hijār.[8]

Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq nahm im Jemen für einen Teil der Sāda prototypisch die Rolle ein, die vielen seiner Nachkommen eine herausragende Stellung in der jemenitischen Gesellschaft sichern sollte. 284/897 wurde er von Stämmen aus der Region um Ṣaʿda zur Schlichtung eines Konfliktes gerufen. Noch bevor er das Land betrat, endeten die Kämpfe, und es fiel Regen[9]. Der ihm vorauseilende Erfolg wurde seiner Baraka ("Segenskraft") zugesprochen. Es gelang ihm, einen Waffenstillstand zu arrangieren, bei dem er die zerstrittenen Parteien auf den Koran schwören ließ. Diese Erfolge und seine große Kampfeskraft sicherten ihm die Verehrung der Stämme. (Dresch1993, S. 167 f.)

Die im Gefolge al-Hādīs gekommenen Aliden wurden wie dieser geehrt und bekamen von den Stämmen geschütztes Land, auf dem sie leben sollten. Im Gegenzug vollzogen sie die 'Hochkultur' für die Stämme, d. h. sie sicherten Schriftkultur, Kalenderberechnungen, Sternentafeln und verrichteten weitere notarielle Arbeiten. Darüber hinaus vermittelten sie

---

[8] Zur Hijra siehe den nachfolgenden Exkurs.

und führten Verhandlungen. Innerhalb der von ihnen bewohnten Hijra (die mehrere Häuser außerhalb oder am Rande des Dorfes umfassen konnte und unter dem Schutz des Stammes stand) galt das islamische Recht, die Shar'ia, und ein Qabīli, der sich unter eines Sayyids Richtspruch begab, wurde nach religiösem, nicht nach tribalem Recht beurteilt. "These Zaidi sayyids, of course, were the most important teachers of Zaidism and by exploiting the tribal institution of hijra they were enabled to infiltrate into the very heart of tribal social life in the Northern Highlands." (Gochenour 1984, S. 9)

Aber: "They can not be spoken of *en bloc* as having been a ruling class." (Dresch 1994, S. 141) Denn die oben dargestellten Privilegien trafen nur einen kleinen Teil der einwandernden zaiditischen Sāda. Ein großer Teil von ihnen kam ungebeten, und der Teil der Sāda, die keinen Platz in einer Hijra fanden, mußte sich seine Überlebensmöglichkeiten innerhalb der tribalen Gesellschaft suchen, wobei er außer den am geringsten geachteten Tätigkeiten wie Metzger, Friseur oder Trommler alle Berufe wählte. Ein Teil von ihnen lebte wie die Stammesangehörigen als mehr oder minder unabhängige Bauern. In der Zweiteilung der Gesellschaft in "Beschützer" und "Beschützte" blieben sie aber alle immer auf der beschützten Seite (auch wenn sie das Recht hatten, Waffen zu tragen). Das Leben unter und mit den anderen beschützten Gruppen der Gesellschaft führte dazu, daß sich der zaiditische Glauben dort am stärksten verbreitete. "In other words, the conversion to Zaidism of the tribes of the Northern Highland began among the lowest strata of tribal society. Throughout the early and middle medieval period (i.e. the tenth to early sixteenth century

---

[9] Ein jemenitisches Sprichwort, das in diesem Kontext das gute Omen des Regens vor der Ankunft al-Hādīs illustriert, lautet: "Wenn die Gerechtigkeit kommt, fällt der Regen." (Serjeant 1982, S. 22)

[n. u. Z.; M. W.]) the tribesmen themselves resisted accepting Zaidism, choosing instead to continue to deal with the sayyids and Imams through tradition-honoured political mechanisms." (Gochenour 1984, S. 10)

Bild bestimmen, die Anzahl der Familien auf eine Handvoll. (vgl. al-Saidi 1981, S. 104)

Bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen den Sāda und den zaiditischen Stämmen muß ich daher von zwei unterschiedlichen Situationen ausgehen. Zum einen werde ich versuchen, das Verhältnis derjenigen Sāda zu den Stämmen zu beschreiben, die gemeinsam mit Herrschaftsansprüchen auch die Dominanz über die Geschichtsschreibung und Traditionsvermittlung übernahmen. Zur Darstellung des Verhältnisses zwischen den einfachen Sāda und den Stammesangehörigen existieren keine historischen Dokumente, so daß ich hier auf die (Augenzeugen-) Berichte von zeitgenössischen Wissenschaftlern angewiesen bin.

4.1. Das Verhältnis aus Sicht der "herrschenden Hochkultur"

Dresch (1993, S. 173) berichtet, daß mit al-Hamdānī die tribale und 'ahistorische' Geschichtsschreibung ihr Primat an die Sayyid-Geschichte verlor. Dennoch läßt sich aus den alidischen Dokumenten, die das Verhältnis zwischen den Sāda und den Stämmen beschreiben, kein kohärentes Gesellschaftsbild zeichnen. Wo die Stämme ihre Unabhängigkeit betonen und schützen, stellen sich die Imāme als Herrscher dar und bezeichnen die Stämme als "unsere Diener" (Dresch 1993, S. 164 f.). Es konkurrierten nach Dresch zwei "Sets von Ideen" mit je eigener Bezugsgruppe, die beide um die Legitimität der Herrschaft rangen. Der Prozeß, bis sich die Stämme zur Begründung ihrer Herrschaftsausübung nicht mehr selbst genügten, ist *en détail* nicht nachvollziehbar.

Die Aufnahme und Unterstützung der zaiditischen Sāda lag aber nicht nur in der praktischen Allianz zwischen Legitimation und ausübender Gewalt begründet. Darüber hinaus haben die Qabā'il schon bei der Aufnahme des Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq den Sāda ein hohes Maß an zuweilen abergläubisch anmutender Verehrung zukommen lassen. (vgl. Strothmann 1912; Dresch 1993, S.167 ff.; Serjeant 1969 S. 297; Zabarah 1982, S. 4) Die herausragende Persönlichkeit al-Hādīs ist dabei sicher von großer Bedeutung. Bei der Beschreibung der Sāda betont Serjeant, daß er prototypisch für alle weiteren imamitischen Führungsansprüche "naturally follows the pattern of the Prophet" (Serjeant 1982, S. 23). Weit mehr als das Bekenntnis zum Islam haben die herausragenden Qualitäten der Sāda und ihre Genealogie immer wieder ihre Führung sichern können. "Yet the love of the Ahl al-Bayt ran so strongly in their [the tribesmen; M. W.] veins that while you might find them ignorant to the precepts and duties of Islam, yet no one would deny his tribe or comprise on the love of Ali and sons of Ali." (Serjeant 1982, S. 30) Er betont, diese Liebe sei durch die herausragenden Fähigkeiten der Sāda (Serjeant 1983 b, S. 99, 104 f.) am Leben erhalten worden. "Not only have the Ahl al-Bayt a claim to exercise authority as successors to the Prophet, but they have produced many outstanding personality they so often possess winning qualities that charm the hearts of men." (Serjeant 1982, S. 16)[3]

Neben den materiellen Vorzügen, die die Allianz zwischen Sāda und Qabā'il für beide Seiten bedeutete, fanden sie also auch in ihren Mustern der Weltdeutung zueinander. Die Sāda brachten als Botschafter des Islam einen neuen Bezugsrahmen in die zuvor rein tribale Gesellschaft. Serjeant

[3] Daß man über die Qualitäten der Imāme auch gänzlich anderer Meinung sein kann, zeigen u. a. Douglas 1987, z. B. S. 173 f., oder al-Saidi 1981, S. 62 ff. Sie beklagen vor allem

schreibt: "Nevertheless the basic tribal need for an overlord of the Holy House, and not of their own kin, to judge impartially between them, has always led the tribes to return to an Imam." (Serjeant 1969, S. 292) Die Eignung der gelehrten Sāda als Vermittler zwischen den Stämmen lag darin, daß sie in den innertribalen Konflikten keine originär eigenen Interessen vertraten und statt dessen als Stellverteter der göttlichen Autorität gesehen werden konnten. Die Anerkennung eines Sayyid als Vermittler erfuhren aber sicherlich nur die herausragendsten Persönlichkeiten. (Serjeant 1982, S. 12) "There was an 'elective affinity' between the Zaidy stipulation of noble (sayyid) descent, prowess, and moral uprightness as prerequisites of leadership, and similar notions held by the qaba'il." (vom Bruck 1999 a, S. 176)

Wenngleich die Geschichte durch Sāda geschrieben wurde, muß man mit diesem Befund davon ausgehen, daß mit der Zaidiyya ein neuer, historischer Horizont im Blickfeld der Qabā'il erschien. Dresch beschreibt den Perspektivenwechsel mit folgenden Worten: "This tradition made tribal concerns subordinated to learned interests. It produced from the learned viewpoint, a reversal of the moral order one sees in field-work, and the tribesmen, too, accepted the values of formalized Islamic learning" (Dresch 1993, S. 158). Man kann davon ausgehen, daß die Übernahme des neuen Blickwinkels auch ein neues Selbstbild in diesem erweiterten Bezugsrahmen bewirkte, den Dresch mit "tribal [and] more contemporaneous" versus "learned [and] historical" polarisiert. (Dresch 1993, S. 165, 194, Fn. 24)

Willkürherrschaft, Isolationismus, Geiz, nicht funktionierende Verwaltung, Korruption und

4.2. Das Verhältnis in den alltäglichen Begegnungen

Tomas Gerholm zeigt unter "Local attitudes to the sada" die ambivalente Haltung der restlichen Jemeniten zu den Sāda. (1977, S. 127 ff.). Sie schwankt zwischen Verehrung und Ablehnung.

Der prinzipielle Respekt, den die Sāda genießen, speist sich vor allem aus ihrer Tradition der Gelehrsamkeit, die ihnen insgesamt zugesprochen wird. Verehrung erfahren aber nur die Sāda, die nachweislich großes Wissen und einen guten Leumund besitzen. Koranrezitationen, von einem Sayyid über einer bösen Wunde oder einem kranken oder verstorbenen Verwandten gesprochen, wird besondere Segenskraft zugesprochen.[4] Sāda erhalten von der restlichen Bevölkerung Spenden. Dieses Geld ist aber keine Bezahlung für einzelne Dienstleistungen, wie Koranrezitationen oder Richtsprüche, sondern wird als genereller Ausdruck der Verehrung verstanden. Die Konsultation eines Sayyid zur Heilung nimmt mit zunehmendem Einfluß der westlichen Medizin und Pharmazie ab. Die Achtung religiöser Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und spiritueller Stärke bleibt trotzdem erhalten.

Abneigung und Mißtrauen, so Gerholm weiter, ziehen sich die Sāda allerdings durch ihre deutliche Distanzierung vom Rest der Gesellschaft zu. Sie werden vielfach als hochmütig und reserviert empfunden. Zudem wird ihnen die Erwartung unterstellt, daß ihnen die "Gewöhnlichen" zu dienen hätten. Die nahezu vollständig endogame Heiratspraxis verstärkt diesen Eindruck. Obgleich die Sāda untereinander keine Organisation oder formales Band haben, besteht zwischen ihnen eine Solidarität, die bei

---

persönliche Maßlosigkeit der Imāme, während die Bevölkerung hungerte.

[4] Zu der den Sāda zugesprochenen Segenskraft vgl. Strothmann 1912, S. 16; Serjeant 1969, S. 292.

Qabā'il Neid erregt. Al-Saidi berichtet von dem bis zur Überheblichkeit gesteigerten Bestreben der Sāda, durch Anrede und Begrüßungsformen ihr besonderes Ansehen zu mehren. (al-Saidi 1981, S. 104)

Doch längst nicht alle Sāda besaßen Bildung und Vermögen. "Politische und wirtschaftliche Privilegien genossen nur bestimmte Familien, wie die Familie des Imām Yaḥyā (Ḥamīd al-Dīn) und die Familien al-Wazīr, Isḥāq und Ibrāhīm, die an der Spitze der Gesellschaftsstruktur standen. Die meisten Familien der Sāda lebten, abgesehen von ihren ideellen Privilegien, unter denselben schwierigen Lebensbedingungen wie die übrigen einfachen Jemeniten. Sie hatten keine Chance, mit den 'Großen Familien' zu konkurrieren, geschweige denn, nach dem Imāmat zu streben." (al-Saidi 1981, S. 104) Wurden sie Sāda-intern auch nicht geringer geachtet, bekamen sie in der Stammesgesellschaft einen Platz, unabhängig ihrer noblen Abkunft, zugewiesen. "In their daily life, most of the déclassé sada are denied their special status." (Gerholm 1977, S. 129) Dresch (1993, S. 140) weist darauf hin, daß viele Sāda durch die Revolution ihren alten Status verloren hätten und zu 'Brüdern' der Qabā'il, d. h. selbst Qabā'il geworden seien. Sicher hat die Revolution für die allermeisten Sāda einen enormen Verlust an Besitz und Reputation bedeutet, dennoch ist im Fall Gerholms der Begriff 'déclassé sada' und bei Dresch die Betonung der Revolution mit Zurückhaltung zu betrachten. Denn "their [der Herrscherhäuser; M. W.] relatives less close to the core of the family's power, and sayyids from other families did not occupy any fixed places in political structures or in relations of productions." (Dresch 1993, S. 141) Man kann davon ausgehen, daß sich zu allen Zeiten Sāda, mit Ausnahme

der unreinen Berufe, wie z. B. Metzger, in sämtlichen Professionen und Einkommensschichten fanden.[5]

4.3. Exkurs: Die Hijra

"Although they are embedded in the tribal world, the *hijrahs* have a history and logic of their own." (Dresch 1993, S. 140) Ich hatte bereits auf die besondere Bedeutung der Hijār (Sg. Hijra) als Siedlungsort für gelehrte Familien innerhalb des tribalen Raumes verwiesen. Dresch versteht die Hijra (neben z. B. Märkten) als einen der "frequent moral spaces where the logic of opposition is drastically modified" (Dresch 1993, S. 117). Im religiösen Kontext bedeutet Hijra aber keineswegs "Schutz", sondern vielmehr "Flucht" zum wahren Imām der Gegenwart und ist in der Zaidiyya eine religiöse Pflicht. (siehe Teil 2, Kapitel 2.2.) Im Gegenzug ist es die Aufgabe des zaiditischen Imāms, das religiöse Leben zu ermöglichen und aufrechtzuerhalten. (Dresch 1993, S. 160). Dabei betrifft im jemenitischen Sonderfall der Terminus Hijra auch prominente Sheikhs, bestimmte Städte und Stätten, wie z. B. Märkte. "The idea underlying these terms is of general importance." (Dresch 1993, S. 145)

Dresch wählt in seiner Interpretation der Hijra einen Mittelweg, wenn er zwei Ursprünge konstatiert, auf die im heutigen Verständnis der jemenitischen Hijra rekurriert wird. Wie Serjeant verweist er auf den Auszug (hijra) des Propheten, darüber hinaus aber auf die semantische Wurzel von *h-j-r* als Ort des vorislamischen Heiligtums, an dem der "pantheon" der Gemeinschaft aufbewahrt wurde. Semantisch sei es mit

[5] Vgl. Dresch 2000, S. 27.

ḥ-r-m eng verwandt, im Sinne von "sakrosankt". Die Bedeutung der Wortwurzel *ḥ-r-m* ist wie *h-j-r* singulär, d. h. neben oder außerhalb aller Konflikte stehend und daher unverletzlich. "On one's understanding of what the term means can depend one's view of the history of Upper Yemen for the last thousand years and one's feeling for what happens next." (Dresch 1993, S. 147) Das gleiche gilt natürlich auch umgekehrt, womit der Blick auf Gegenwart und Vergangenheit das Verständnis der Hijra bestimmt. Hijra ist Ort und Zustand der Vermittlung und unabhängig davon, ob man in der jemenitischen Hijra ein prophetisches oder präislamisches Konzept entdecken will, der Status, der die soziale Rolle der Sāda in ihrer Wichtigkeit für die Stämme beschreibt.[6]

Serjeant stützt sich in seiner Darstellung über die Durchsetzung der Zaiditen im Jemen neben den persönlichen Qualitäten der Sāda auf die präislamische und antike Institution der Hijra. Unter Berufung auf die gemeinsame Wortwurzel *h-j-r* setzt er entgegen den historischen Befunden[7] die Institution der Hijra mit "hajar" (Bezeichnung für eine befestigte Stadt) gleich und kann sie so in präislamische Zeit vordatieren. Damit bringt er des Propheten Hijra ("Flucht", "Auszug") mit der Institution der Hijra als "geschützte Gelehrtenenklave" in eine Tradition. "[T]he institution is ancient and my feeling is that the term *in both its senses* is ancient also." (Serjeant 1982, S. 27; Hervorhebung von mir) Bis zu Madelung 1991 scheint es *common sense* gewesen zu sein, daß die Hijra als geschützte Gelehrtenenklave bereits zu al-Hādīs Zeiten verbreitet war. In der Tat läßt

---

[6] Für eine zeitgenössische, jemenitische Betrachtung vgl. Akwa 1996. Das Heft ist die französische Übersetzung der Einleitung zum fünfbändigen Werk desselben Autors über 'Gelehrte Orte' von 1995. Al-Akwa schreibt als Qāḍī "deeply engaged" (Dresch 2000, S. xvi) und das nicht zum Vorteil der Sāda. Zur Darstellung der komplexen Strukturen innerhalb und um die Hijra herum siehe die Einzelfallstudie zu der Hijra "Madinah of al-Jabal" von Shelagh Weir (Weir 1986).

[7] Vgl. hierzu Madelung 1991.

sich damit die Einwanderung und Etablierung der zaiditischen Sāda deutlich leichter erklären als ohne. (vgl. Gochenour 1984, u. a. S. 9) Madelung hat dagegen nachgewiesen, daß die Hijra als Enklave von Gelehrten zu präimamitischen Zeiten unbekannt war. Erst die Hijra ("Auszug") der zaiditischen Sāda aus Nordarabien in den Herrschaftsraum des legitimen Imāms begründete die Tradition von Plätzen oder Dörfern, die unter islamischem Recht standen. "The essential difference was that *hijra* was the stronghold of Zaydi emigrants on foreign ground, while *hajar* was a stronghold of the native inhabitants." (Madelung 1991, S. 30)

Auf meine Anfrage über die Ursprünge der Hijra bei der *Imam Zaid bin Ali Cultural Foundation* im Jemen[8] erhielt ich die Anwort, daß das Konzept der Hijra wie dargestellt bereits auf Ibrāhīm al-Qāsim in al-Rass zurückgehe, aber in der tribalen Gesellschaft ihre Entsprechung finde. Die Foundation verweist darauf, daß "[t]he idea of hijra in the sense of a religious migration from the areas ruled by illegitimate rulers or leaving a corrupt society is essential in Zaidi thought. [...] One has also to note that tribes have the idea of some kind protected area where no crime or revenge and such is allowed at all. They also had a special treatment to guests and strangers. So what we can imagine, is that a scholar or scholars would move into a certain area, where they would get or ask for the protection of the tribe. Because of the piety of the tribe, he would be given the special situation of some of their protected places and people."[9]

Traditionell hatte jede Sayyid-Familie (mit Ausnahme der Ḥamīd al-Dīn (vgl. Serjeant 1983a, S. 42f.)) einen bestimmten Stamm oder auch

---

[8] Die Foundation bemüht sich um die Publikation zaiditischer Schriften, befürwortet das Imamat aber nicht um den Preis der Migration in die Hijra (im Gegensatz zu den von Haykel als "diehard zaydis" bezeichneten, Haykel 1995, S. 21). Zur Website der Foundation: <http://www.izbacf.org>.

[9] E-Mail-Korrespondenz vom 31.12.2001.

mehrere Stämme, unter deren Schutz sie in ihrer Hijra stand. Wie das Ehrprinzip der Qabā'il, in dessen Ordnung sie einen Platz finden muß, ist die Heiligkeit und Unverletzbarkeit der Hijra zwar an einen Ort oder Materielles gebunden. Ihre Symbolkraft geht aber weit darüber hinaus. Wenn auch viele der Verträge zwischen den Stämmen und den ansässigen Familien formal noch Bestand haben müßten (Dresch 1993, S. 142), wurden die meisten von ihnen nach der Revolution stillschweigend außer Kraft gesetzt. Obwohl die meisten Gelehrten ihre Hijra inzwischen verlassen haben, zeigt sich ein Trend, daß zaiditische Sāda wieder in die Hijra ziehen. Diesmal allerdings nicht als Auszug zu einem gerechten Imām in den Jemen, sondern als Auszug aus der jemenitischen Gesellschaft heraus, die Imāmen kein Recht mehr zuerkennt. (vgl. Haykel 1995, S. 21)

4. Das Verhältnis zwischen den Sāda und den zaiditischen Stämmen

Die Beziehung zwischen den Sāda und den zaiditischen Stämmen wird meist auf das Wechselspiel zwischen den Stämmen bzw. den Shaikhs und den Imāmen reduziert. (vgl. Dresch 1990, Serjeant 1982) In ihrer Selbst- wie in der Fremdbetrachtung werden die Sāda als einheitliche, abgeschlossene Gruppe wahrgenommen.[1] In soziologischen oder historischen Betrachtungen kann diese Homogenität aber keinesfalls aufrechterhalten werden. Im vorangegangenen Kapitel hatte ich beschrieben, wie die Islamisierung des Jemen zur Zaidiyya vor allem in den unteren Gesellschaftsschichten durch die Sāda bewirkt wurde, die keinen Anteil an der Herrschaft hatten. Geschichte wird aber von den politisch aktiven (und erfolgreichen) Teilen einer Gruppe geschrieben. Deren Aussagen wurden als repräsentativ für alle Sāda genommen. Aussagen über *die Sāda* müssen daher in der Fremd- wie Selbstwahrnehmung Verallgemeinerungen sein, die sehr verschiedene Gruppen bezeichnen können.[2] Auf der einen Seite steht dabei die Gesamtheit der Sāda als genealogisch bestimmte Gruppe. Dem entspricht die Betrachtung durch die Qabā'il und Quḍā', die sie *en bloc* als Profiteure der zaiditischen Imamatslehre wahrnehmen. Dagegen reduziert sich bei der Betrachtung *der Sāda* als alidische Herrscherhäuser, die das historische

---

[1] "The sayyids are, however, all linked in their own view; their identity is given by their lineage and, as might be expected, they preserve detailed genealogies." (Dresch 1993, S. 141)

[2] "Thus the sada are a far from socially homogeneous group. This is also reflected in their general living conditions which vary greatly from family to family. However, when the people of Manakha refer to the sada as a group they usually have in mind primarly those who by their learning and their occupation approximate to the traditional role." (Gerholm 1977, S. 127)

5. Das Ende des Imamats 1382/1962

5.1. Historischer Abriß

Bereits im Jahre 1948 scheiterte ein Umsturzversuch gegen das Haus Ḥamīd al-Dīn unter der Führung des Prätendenten ʿAbdallah al-Wazīr.[1] Zwar gelang es den Aufständischen, Imām Yaḥyā in einem Hinterhalt nördlich von Ṣanʿāʾ zu töten, ein zeitgleich geplantes Attentat auf seinen Sohn Aḥmad in Taiz aber scheiterte. Diesem gelang es, mit Hilfe der Stämme den Aufstand binnen vier Wochen niederzuschlagen. Er nahm blutige Rache an den Aufständischen, ließ viele hinrichten, weitere einsperren. Ṣanʿāʾ wurde mehrere Wochen lang von den ihm getreuen Stämmen geplündert. Die Aufständischen und ihre gemeinsam erlittene Geschichte bildeten den Kern eines nationalen Widerstandsgedankens[2]. Schon während des Aufstandes wurde eine "Heilige Nationalcharta" verkündet, die den Staat auf (volks-)konsultative und verfassungsrechtliche Füße stellen sollte. (vgl. Douglas 1987, S. 130 f.) Das Imamat im Jemen endete aber erst 1962 mit dem (natürlichen) Tod des Imāms Aḥmad. Am 28. September 1962 wurde ʿAbdallah al-Sallāl zum ersten Präsidenten der Republik Jemen ernannt, nachdem zwei Tage zuvor der Imāmspalast erobert, Aḥmads Sohn al-Badr vertrieben und die Republik ausgerufen worden war. Aḥmads Sohn, dem designierten Kronprinzen, gelang es trotz saudischer Hilfe nicht, sich im Bürgerkrieg (1962–1969) gegen die vor allem durch ägyptisches Militär unterstützten Revolutionäre durchzusetzen.

---

[1] Hierzu vor allem al-Saidi 1981, darin zu den Sāda als Oppositionskräfte: S. 101–111.
[2] Vgl. al-Shami 1975; al-Amri 2000, S. 3.

Beide Konfliktparteien erhielten massive Unterstützung aus dem Ausland.[3] Die Republikaner[4] wurden von ständig wachsenden Truppenzahlen aus Ägypten unterstützt, die sich aber 1967 nach der Niederlage im 'Sechstagekrieg' zurückzogen. Das Verhältnis Saudi-Arabiens zum Jemen allgemein und den Royalisten im speziellen war nie ohne Ambivalenzen. (vom Bruck 1998 b, S. 151) Die Stämme des Nordjemen ließen sich in wechselnden Allianzen von beiden Seiten alimentieren und waren die eigentlichen Gewinner. "Yemen's war in the North became a war of tribesmen." (Dresch 2000, S. 96) Trotz des Rückzuges der Ägypter konnten sich die prorepublikanischen Kräfte durchsetzen, und die letzten Kämpfe endeten 1970. (Dresch 2000, S. 114 ff.) Al-Badr starb im August 1996 im Londoner Exil.

Die verschiedenen Gruppen und Bewegungen gegen das Imamat der Ḥamīd al-Dīn werden unter der (Selbst-)Bezeichnung "The Free Yemeni Movement" zusammengefaßt. Doch in ihrer Herkunft wie in ihren Zielen und Vorstellungen waren sie inhaltlich ebenso uneinheitlich, wie sie zu keinem Zeitpunkt eine formal geeinte Bewegung darstellten. Diese vor allem Intellektuellenbewegungen umfaßten eine Vielzahl von Kräften aus dem Gebiet des gesamten heutigen Jemen, Schafiiten wie Zaiditen, Sāda, Quḍā' und Qabā'il und bargen daher immense innere Spannungen, die eine Einigung unmöglich machten. Zaiditen, mehrheitlich aus dem Nordjemen, waren der Beibehaltung des Imamats insgesamt freundlicher gesinnt als die Schafiiten. In Muḥammad Maḥmūd al-Zubayrī (1337/1919–1384/1965)

---

[3] Zu den Anfängen des Bürgerkrieges und der ausländischen militärischen Unterstützung siehe Dresch 2000, S. 91.

[4] Die Führung der jungen Republik war sozial und intellektuell heterogen. Sie bestand aus arabischen Nationalisten verschiedener Schattierungen, Armeeoffizieren, Muslimbrüdern,

kann als Zaidit und Qāḍi eine Identifikationsfigur für einen Großteil der Bewegung gesehen werden.[5] Wahrscheinlich hat die Intellektualität, die allen Gruppierungen eigen war, die Kommunikation und so eine breitere Unterstützung in der Bevölkerung verhindert. (Douglas 1987, 239 ff.)[6]

In dem Militärputsch von 1962 durch die "Free Yemeni Officers" hat "The Free Yemeni Movement" eine untergeordnete Rolle gespielt, obgleich das Nationalmuseum in Ṣanʿā' die Offiziere zu dieser Bewegung dazuzählt. Damit soll eine Verbindung zwischen den "Free Yemeni Officers", die sich auf die "Free Officers of Egypt" bezogen, und dem "Free Yemeni Movement", das seit den 30er Jahren eine Verfassungsgrundlage für den jemenitischen Staat anstrebte, hergestellt werden. Gegenüber Aussagen, bis zu 80 Prozent der putschenden Offiziere seien Sāda gewesen, stellt al-Saqqaf fest, daß die Offiziere aus den mittleren und unteren Klassen kamen.[7] (al-Saqqaf 1999, S. 146) In dem nachfolgenden Konflikt war die reguläre Armee militärisch wie politisch den Stämmen und ihren Sheikhs nachgeordnet. Das hatte deren Stärkung auf allen Ebenen zur Folge. "The tribes came out of the civil war strong, well armed, and financially rich."

Mitgliedern des Quḍā'-Standes und Mitgliedern des "Free Yemeni Movement". (Haykel 1999, S. 195)

[5] Zu seiner Qualifikation als Mittler siehe Douglas 1987, S. 51 f., 242; zu seiner Polemik gegen die zaiditischen Imāme siehe Serjeant 1979.

[6] Eine hervorragende Darstellung der jemenitischen Geschichte des 20. Jh. ist "A History of Modern Yemen" von Paul Dresch, Cambridge 2000. Die Oppositionsbewegungen gegen die Imāme stellt J. Leigh Douglas dar: "The Free Yemeni Movement 1935–1962", Beirut 1987.

[7] In mehreren Interviews wurde mir (von Sāda) versichert, daß über zwei Drittel der an der 62er Revolution beteiligten Offiziere Sāda waren. Serjeant spricht von nahezu 80 %. (Serjeant 1979, S. 95) Gabriele vom Bruck schätzt den Anteil auf 75 %. (vom Bruck 1998 b, S. 153) Ein an der Revolution beteiligter Qabīli versicherte mir, weniger als 20 % der Revolutionäre seien Sāda gewesen. Die Zahlen müssen keine Widersprüche bedeuten. Man muß aber aufmerksam sein, wer sie vertritt und über welchen Zeitpunkt und welche Gruppierung sie aussagen. Was Vorbereitung und Offiziersränge in der Anfangsphase betrifft, mögen die Angaben der Sāda und Serjeants durchaus richtig sein. Im weiteren Verlauf der Revolution und während des Bürgerkrieges war der Anteil der Sāda, zumal bei den kämpfenden Teilen, sicher deutlich geringer. Die Zahlen zeigen, wie sich die Wahrnehmung im Sinne der eigenen Legitimation oder Sympathie fokussiert.

(al-Saqqaf 1999, S. 147) Inwieweit durch den Sieg der nordjemenitischen Stämme Verfassungsansprüche wie die Gleichheit aller Bürger untergraben wurden, ist bis heute umstritten, und die Einschätzung der Lage hängt maßgeblich von der eigenen Perspektive ab.[8]

Der nach dem Tod des Imāms Aḥmad 1962 folgende Bürgerkrieg wurde weitestgehend in den Termini "Royalisten" versus "Republikaner" geführt. Derartige Etikettierungen muß man aber kritisch betrachten. "Deffarge and Troeller mention an effect that distorts most accounts of Yemen's politics: 'As soon as you get away from Yemen, you tend to fall back into classificatory schemes: royalists and northern tribes (roughly the Zaydīs) on one side against mercantile republican trades-unionists (the Shāfiʿīs) on the other.' They themselves showed that many Zaydī tribes were republican; one could add that certain royalist tribes were Shāfiʿī [...]. To apply broader categories of left and right is no easier." (Dresch 2000, S. 117) In früheren Studien hatten Dresch und Haykel (Dresch 1995) und vom Bruck (1999a) gezeigt, wie die Bezeichnungen und Zuordnungen von den jeweiligen Perspektiven abhängen und keine übergreifende Kategorisierung gestatten.

Dem steht die oben beschriebene Tatsache entgegen, daß bei der Fremd- und Selbstbeschreibung der Sāda immer Generalisierungen stattfinden. In der nachfolgenden Darstellung werde ich versuchen, die

---

[8] Der Sayyid Abou Bakr al-Saqqaf behauptet, die Stämme hätten schlicht den Platz der Sāda eingenommen und jedes Bemühen um Reformen in Richtung einer egalitären Gesellschaft unterlassen. Der erste Punkt der sechs Absichten der "Free Yemeni Officers", die Gleichheit aller und die Abschaffung von Privilegien, sei nach einem kurzen Versuch Ende 1962 nie wieder thematisiert worden. Das sieht er als klares Indiz dafür, daß das "tribal republican regime" (al-Saqqaf 1999, S. 144) kein Interesse an der Aufhebung der Unterschiede habe. "The allusions to equality and the absence of class distinction or social division [...] are motivated by ideological precepts that seek to condition the society to tribal law rather than allowing the tribe to come into terms with the conditions of social progress." (al-Saqqaf 1999, S. 148)

kollektiven Zuschreibungen zu zeigen, aber auch, inwieweit differenziertere Aussagen möglich sind.

5.2. Die Rolle der Sāda am Ende des Imamats

Detaillierte Untersuchungen über die Beteiligung und Bedeutung der Sāda im Verlauf der Revolution stehen noch aus. Schon vor 1962 waren sie auf seiten der Imāmskritiker wie der Befürworter zu finden. Die Allianzen zwischen dem Haus Ḥamīd al-Dīn, weiteren großen Sayyid-Familien und den anderen Eliten, den Quḍā' und den machtvollen Shaikhs wechselten häufig. Für Unterschiede in der Bewertung der Ereignisse von 1962 ist nicht etwa Unkenntnis auf seiten einzelner Gelehrter der Fall. Vielmehr gibt es in der Betrachtung der neueren Geschichte keinen neutralen Standpunkt, da auch die Begrifflichkeiten schwimmen. "M. Wenner's assertion that a worthwhile result of the 1962 coup was that 'it eliminated most of the influence and power of the Sayyid class, probably the most stumbling block to reform in the past' is an unwarranted aspersion on a class that produced numbers of able men, whether as administrators, scholars or others. These dicta reveal a fundamental lack of understanding of Yemeni society." (Serjeant 1979, S. 98) Mit der monolithischen Bezeichnung 'Sayyid class' kann man in diesem Kontext lediglich Verwirrung stiften.[9]

Ein kurzer Überblick zeigt, daß die Sāda aus Familien größerer wie geringer Reputation die verschiedensten Positionen und Ziele vertraten. Auch innerhalb der oppositionellen Bewegungen waren sie in allen Flügeln

vertreten.[10] Die dynastische Familienpolitik[11] der Ḥamīd al-Dīn und ihre Überzeugung, kein weiteres Sayyid-Haus zur Herrschaftssicherung zu benötigen, war bereits unter Yaḥyā vorhanden und wurde von seinem Sohn Aḥmad fortgeführt. (Dresch 2000, S. 44, 68) Dieser wurde nach 1924 von Imām Yaḥyā zum Kronprinzen ernannt.[12] Sich selbst ließ Yaḥyā 1926 zum König ausrufen und erklärte dabei den Jemen zu seinem Königreich. 1934 waren die Mitglieder der Familie al-Wazīr aus allen Schlüsselfunktionen entfernt. Es ist daher verständlich, daß sich die meisten Sāda, unabhängig davon, ob sie sich das Imamat eines anderen Hauses, eine Republik oder eine Mischform wünschten, gegen die Ḥamīd al-Dīn stellten. (vgl. Douglas 1987, S. 122) Da die Sāda aber trotz der Verdrängungspolitik nach wie vor eine Vielzahl von leitenden Positionen innehatten, besaßen sie noch immer die Möglichkeiten, die Revolution zu unterstützen.[13] Sāda nahmen daher in der Frühphase der Revolution wichtige Positionen ein. Mitglieder der

---

[9] Ebenso verhält es sich mit "Sayyid Rule" in Brown 1963.

[10] Die Gründerfigur der ersten oppositionellen Gruppierung Hay'at al-Nidal (The Committee of the Struggle), Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad al-Muṭā', war Sayyid, jedoch von einem scheinbar so geringen Haus, daß Zabarah es in seinem Buch über die Sayyid-Häuser (1957) nicht für nötig befand, es zu erwähnen. In seinem Verzeichnis der Gelehrtenbiographien des 14. Jh. n. H. wird Aḥmad al-Muṭā' als Sayyid erwähnt (Zabarah 1979, S. 55) (womit Dreschs Behauptung, das Buch von 1957 verzeichne nur die "major sayyid houses" (Dresch 1993, S. 156), bestätigt ist). Die erste Opposition kam also zwar von einem Sayyid, aber keineswegs von einem Prätendenten auf das Imamat. Der Anstoß lag vielmehr in der durch Auslandsstudien offensichtlich gewordenen Rückständigkeit des Jemen. (Douglas 1987, S. 33 f.)

[11] Es war in der Geschichte des Imamats häufiger vorgekommen, daß die Söhne ihren Vätern folgten, das geschah aber meist aufgrund der Imāmsqualitäten der Nachfolger. Die Ḥamīd al-Dīn betrieben dagegen ihre Familienpolitik zum Nachteil der restlichen Bevölkerung. (Dresch 2000, S. 44)

[12] 1924 erging eine Petition, Aḥmad zum Kronprinzen zu ernennen. (Dresch 2000, S. 44, 219) 1928/29 trug er die offizielle Bezeichnung "Kronprinz" (walī al-'ahd), wie anhand einer Inschrift auf einer Dolchscheide nachgewiesen wurde. (von Bothmer 2003, S. 25) Das konkrete Datum der Ernennung ist nicht bekannt. Ich danke Hans-Caspar Graf von Bothmer für diesen Hinweis.

[13] Doch nicht nur die oppositionellen Sāda sondern alle, die zaiditischen und schafiitischen Mitglieder des "Free Yemeni Movement", gehörten der Elite an. (Douglas 1987, S. 240)

Familie al-Mutawakkil[14] sollen selbst das Haus des Imāms in Ṣanʿā' mit Kanonen beschossen haben. Neben ihrer Rivalität zu den Ḥamīd al-Dīn war aber die isolationistische Politik und die offensichtliche Rückständigkeit des Jemen in allen Belangen die hauptsächliche Motivation der Sāda, den Umsturz zu unterstützen. Durch ihre Ausbildung, die sie z. T. im Ausland absolvierten und mit eingeschmuggelter Literatur erweiterten, erschienen ihnen die Zustände im Jemen und der Despotismus der Ḥamīd al-Dīn unerträglich. Um so erstaunlicher, daß sich die Revolution und der Volkszorn bald gegen die Sāda selbst richteten. "In September 1962, the entire Sayyid officialdom was driven from office. Most officials were imprisoned. Thirty prominent personalities were publicly executed and many more killed." (Brown 1963, S. 352)[15] Dieses Faktum kann nur mit der Gleichsetzung aller Sāda mit der als ungerecht empfundenen Politik der Herrscherfamilie in der Anti-Sayyid-Propaganda durch die "echten Jemeniten"[16] erklärt werden. Die postrevolutionäre Sayyid-feindliche Stimmung ist am ehesten durch die Anti-Sayyid-Propaganda zu erklären.

---

[14] Die Familie al-Mutawakkil hat ebenfalls mehrere Imāme gestellt. (vgl. Zabarah 1957, S. 218 ff.)

[15] Brown selbst betrachtet in seiner Darstellung über die Revolutionsereignisse und ihre Zukunftsperspektiven die Sāda *en bloc* als herrschende Klasse. Dennoch ist sein Befund lesenswert als Dokument der Anti-Sayyid-Stimmung ein Jahr nach der Revolution. Er beschreibt ein Bild der Sāda aus den Augen der Landbevölkerung, die sie immer nur als "Oligarchen" und "korrupte Steuereintreiber" erfahren hatten.

[16] Die "echten Jemeniten" seien, so vor allem ʿAbd al-Raḥmān al-Baiḍānī, die Qaḥṭānīs, die Südaraber in Abgrenzung zu den "eingewanderten Nord-Arabern", den Sāda oder ʿAdnānīs, vgl. Dresch 2000, S. 89; Serjeant 1979, S. 94 f.

5.3. Die Anti-Sayyid-Propaganda

Dominierendes Motiv in der Anti-Sayyid-Propaganda ist die Betonung der ethnischen Unterscheidung zwischen den jemenitischen Südarabern (Qaḥṭānīs) und den im letzten Jahrtausend eingewanderten Sāda als Nordarabern (ʿAdnānīs). Dabei übergeht die Polemik gegen die ʿAdnānīs, daß die Sāda, als Nachfolger des Propheten, nur einen kleinen Teil der ʿAdnānīs ausmachen. So kann der Sayyid Aḥmad al-Shamī auch die Anti-Sayyid-Propaganda von ʿAbd al-Raḥmān Muʿallimī und Muḥammad al-Zubayrī polemisch gegen diese selbst wenden. Denn unter die diffamierende Bezeichnung der ʿAdnānīs fallen diese selbst, wenn sie auch keine Sāda sind. (Serjeant 1979, S. 94 f.) Al-Shami fragt polemisch weiter, warum die Sāda Ausländer seien, wenn sie seit 1000 Jahren im Jemen lebten, während das Haus al-Iryānī (das dem Stand der Quḍā' zugerechnet wird) erst vor 300 Jahren aus dem Irak eingewandert sei – ohne dem gleichen Vorwurf ausgesetzt zu sein. (Serjeant 1979, S. 97) Serjeant stellt fest, daß, nachdem es seit dem 6./12. Jh. durch al-Hamdānī keine Anti-Sayyid-Propaganda gab, sie vor allem durch den Einfluß des Nasser-Regimes in Ägypten im Jemen wieder aufkam. Diese seit den 1940er Jahren zunehmende Hetze warf den Sāda und speziell den Imāmen vor, das Land in zwei Klassen gespalten zu haben.[17] Serjeant hält dagegen, daß Imām Aḥmad selbst keinen Unterschied in seinem Respekt gegenüber Sāda und Quḍā' gemacht habe, wie Serjeant insgesamt Polemiken gegen die

[17] Zu dieser Zeit hatten Imām Yaḥyā und ihm folgend Aḥmad längst begonnen, die Quḍā' gegen die Sāda auszuspielen. "Ironically, a rhetoric of Qaḥṭānīs against ʿAdnānīs [...] began to spread at precisely the time non-*sayyids* became prominent and some Zaydīs complained about of the 'Shāfiʿī government'." (Dresch 2000, S. 68) Zu Muḥammad al-Shawkānī und seinen Erfolgen, reformiertes sunnitisches Recht im Imamat zu etablieren, vgl. Haykel 2003.

Sāda und das Imamat auf ausländische Einflüsse zurückführt und sogar die Konkurrenz zwischen den ewig zweiten Quḍā' und den privilegierten Sāda zur Fiktion der Wissenschaft reduziert. "It is alleged that the Qadhis felt a sense of grievance against the Sayyids – about this I am dubious, and it may be that political theorists have imposed this facile concept of class rivalry, without adequate justification, on the relationship between the two groups." (Serjeant 1979, S. 92)

Die Ursachen der seit den 40er Jahren aufkommenden Anti-Sayyid-Propaganda sind *en détail* nur schwer auszumachen. Ein Auslöser war sicherlich die Politik der Ḥamīd al-Dīn. Die bis heute mancherorts gepriesene Gerechtigkeit unter den Imāmen Yaḥyā und Aḥmad läßt sich bei genauerer Betrachtung nicht finden.[18] Korruption und Willkürherrschaft der lokalen Machthaber und der Imāme selbst hatten das Land in eine isolierte und rückständige Lage gebracht. Die Ḥamīd al-Dīn hatten sich insofern in eine ungünstige Position manövriert, da sie von den Zaiditen wie von den Schafiiten wenig geliebt waren. Die Zaiditen bezweifelten ihre Rechtmäßigkeit, da ihre Herrschaft fast vollständig sunnitisch geworden war[19], wohingegen die sunnitischen Schafiiten sich nach wie vor als 'Gläubige zweiter Klasse' fühlten. Die Bevölkerung des nördlichen

---

[18] Eine Ausnahme bildet Serjeants imāmfreundliche Darstellung. Klagen über die weitverbreitete Korruption seien wegen des großen Respekts, der Imām Yaḥyā entgegengebracht wurde, nur gegen seine "Beamten" laut geworden. (Serjeant 1979, S. 90) Brown (1963, S. 351) gibt einen Hinweis im Fall Aḥmads: Imām Aḥmad habe allen Anträgen, die es bis zu ihm schafften, sofort stattgegeben, sein Verhalten war insofern also tadellos. Daß es aber bis zu zwölf weiterer Unterschriften seiner "Beamten" und vieler Bestechung bedurfte, bis seine Anordnungen wirksam wurden, dürfte er ebenso gewußt haben wie, daß Gerichte bestochen und Verfahren über Jahre verschleppt wurden.

[19] Nach einer Erzählung soll sich Sayyid Zaid al-Daylamī (seine Familie stellte im 5./11. und 8./14. Jh. jeweils den Imām, vg. Zabarah 1957, S. 153) unter Imām Yaḥyā geweigert haben, am Freitagsgebet in der Moschee teilzunehmen, da das gemeinsame Gebet nach zaiditischer Lehre nur unter einem rechtmäßigen Imām gültig sei. (Dresch 2000, S. 49)

Bergjemen war arm und wurde obendrein von den schlechtbezahlten Soldaten des Imāms erpreßt. Der Imām und die ihm zugeschriebenen Schätze wurden synonym für alle Sāda betrachtet. Im zumeist schafiitischen Süden, unterhalb des Yislaḥ-Passes, trieben selbsternannte Steuereintreiber aus dem Norden ihr Unwesen, die als 'zaiditische Armeen' empfunden wurden. "But the people of Yemen except the *sayyids* have nothing ... The *sayyids* have everything." - so die Klage. (Dresch 2000, S. 46 f.) Hinzu kommt die Motivation der Stämme, ein System abzuschaffen, in dem sie qua religiösem Gesetz von der Führung des Landes ausgeschlossen waren. (vom Bruck 1999a, S. 189)

Die Rhetorik gegen die Sāda aus den 50er Jahren (Dresch 2000, S. 68) wurde seit den 60ern durch Radiosendungen und Pamphlete von ʿAbd al-Raḥmān al-Baiḍānī [20] aus Ägypten wieder aufgegriffen und fand weitere Verbreitung, vor allem unter den Quḍāʾ, die zusammen mit der ägyptischen Regierung die Sāda als Feudalisten bezeichneten. (Dresch 2000, S. 102 f.) Al-Baiḍānī blieb aber nicht unwidersprochen. Sowohl Muḥammad al-Zubayrī wie der erste Präsident der Republik, ʿAbdallah al-Sallāl, verwehrten sich gegen sektiererische Propaganda. Al-Sallāl verhinderte jedoch nicht die Morde an den Sāda, die ohne Gerichtsverfahren und unter seiner militärischen Führung während der ersten Tage der Revolution in Ṣanʿāʾ stattfanden. (Zabarah 1982, S. 41, 69, 105)

Die Rhetorik der 70er Jahre wandte sich vor allem gegen die große Machtkonzentration auf einzelne Personen und die Rückständigkeit der Imāmszeiten und versuchte demgegenüber die Errungenschaften der Republik herauszustellen. Diese Polemik mündete schnell in Anti-Sayyid-Propaganda, aus der die Quḍāʾ ihren Vorteil ziehen konnten. "This

extended to a prejudice against *sayyids*, whose place in national affairs was filled by qādī families." (Zabarah 1982, S. 123) Als langfristiger Erfolg dieser Propaganda werden die Sāda außerhalb der Städte bis heute mit Rückständigkeit identifiziert. Sowohl was Landbesitz als auch politische Einflußnahme angeht, hatten die Sāda während und nach Revolution und Bürgerkrieg schmerzhafte Verluste hinzunehmen. Die Quḍā' überragen sie in der neuen Republik weit in ihrer politischen Macht, und die Qabā'il nahmen ihnen viel von dem Land, das ihnen einstmals Status und Einkommen sicherte. (Dresch 1993, S. 140, 162) Wenn auch alle Familien durch die Sayyid-feindliche Politik betroffen waren, gelang es doch den mächtigen Häusern, wenigstens einen Teil ihrer Macht und ihres Vermögens zu retten oder wiederzugewinnen. So war das Haus al-Wazīr während des Bürgerkrieges eine Art 'dritte Kraft', indem sie Positionen in unterschiedlichen Komitees besaßen und eine Vielzahl "admirable books and pamphlets" (Dresch 2000, S. 190) publizierten.

---

[20] Weiter zu al-Baiḍānī, der nicht mal wußte, "how to wear a turban", und seinem mangelhaften Wissen über den Jemen, siehe Dresch 2000, S. 89, 237.

6. Die neuesten Forschungen zu den Sāda im Nordjemen

Ab der 62er Revolution verschwinden die Sāda aus dem allgemeinen Fokus wissenschaftlicher Publikationen. Lediglich die Geschichte einzelner herausragender Personen und Familien läßt sich noch nachvollziehen. Die oben postulierte Geschlossenheit der Sāda, ihre Solidarität und ihre Gemeinschaft als Nachkommen des Propheten tritt nicht mehr, und wenn, dann nur als Denunziation der 'Republikaner' gegen die 'restaurativen Nutznießer des Imām-Regimes', zutage. In der weitgehenden Vermeidung der Sāda als Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit zeigt sich die Sorge, in den Ruf zu geraten, sie durch wissenschaftliche Arbeiten legitimieren zu wollen. (vom Bruck 1999b, S. 396)

Dennoch gibt es einige Arbeiten zu diesem Thema. Bernard Haykel beschäftigt sich vor allem mit der Zaidiyya, Gabriele vom Bruck mit den Sāda. Die Einigung der republikanischen Führung, das *ancien régime* und die Zaidiyya, die die Sonderrolle der Sāda im Imamat legitimierte, als Unrechtssystem zu verleumden, stellt den gemeinsamen historischen Hintergrund dieser Arbeiten dar. (vgl. Haykel 1999, S. 195) Darüberhinaus müssen Zaidiyya und Sāda einem weiteren Gegner ins Auge sehen: den von Saudi-Arabien ins Land gekommenen und von dort massiv unterstützten Wahhabiten.[1] Die Wahhābiyya, die nach ihrem Gründer Muḥammad bin ʿAbd al-Wahhāb (1115/1703–1207/1792) benannt wird, ist eine sunnitische konservativ-fundamentalistische Erneuerungsbewegung. Sie weist Parallelen zu den Lehren des sunnitischen Staatsreformers und

[1] Zu den Konflikten zwischen der Zaidiyya und den Wahhabiten siehe Weir 1997 und Haykel 1999, S. 196-198 Dabei wird zwischen verschiedenen Fraktionen der sunnitischen Erneuerungsbewegungen differenziert. Ich fasse sie unter der verbreitetsten Bewegung, der "Wahhābiyya", zusammen.

obersten Richters Muḥammad ʿAlī al-Shawkānī (1173/1760–1250/1834) auf (Haykel 1999, S. 196), der nach der Revolution so etwas wie der geistige Grundstein der Republik war. Die Gründer der Republik waren in der überwältigenden Mehrheit Studenten von al-Shawkānīs Schule. (vgl. Haykel 1993, 2003) Eine Zeitlang genossen die Wahhabiten daher das Wohlwollen der Regierung, die sie im Kampf gegen die Sozialisten benutzte, bis der saudiarabische Einfluß im Land zu groß wurde und eine Gefahr für den sozialen Frieden darstellte. Die Wahhabiten versuchten ihre sehr rigide und strenge Form des Islam durch Wohlfahrtseinrichtungen und Bildungsinstitute unter den sozial schwächeren Jugendlichen zu verbreiten. Sie griffen die Zaiditen unter dem Vorwurf der Verfälschung des Islam an und schreckten dabei auch vor der Zerstörung von Grabstätten zaiditischer Autoritäten nicht zurück. Vor allem in der Gegend um Ṣaʿda kam es dabei zu heftigen Auseinandersetzungen. (Haykel 1995, Weir 1997) Seit einigen Jahren versucht die Regierung nun vermehrt wahhabitische Einrichtungen und Amtsinhaber zu schwächen und ihren Einfluß einzudämmen.[2] (Haykel 2002)

6.1. Die Zaidiyya und Sāda als ihre Protagonisten

Diese Arbeiten beschäftigen sich vor allem mit den Sāda der ehemals einflußreichen Häuser und mit denjenigen, die sich als Sprecher der Zaidiyya hervorgetan haben – also mit den Teilen der Sāda, über die und

[2] Die Bemühungen richten sich in wechselnden Allianzen vor allem gegen die Iṣlāḥ-Partei. Dabei geht es weniger um religiösen Pluralismus als um Machtsicherung. (vgl. Burgat 2003)

von denen schon vor der Revolution geschrieben worden ist. Die Untersuchungen zeigen, daß bei den Bemühungen der politisch aktiven Sāda auf keinen Fall von einer Wiedergewinnung oder gar Ausweitung alter Einflußsphären gesprochen werden kann. Vielmehr versuchen die Sāda vor allem eine weitere Verschlechterung ihrer Situation zu verhindern. "By large the efforts of traditional Zaydis to resuscitate their vision of religious and political order have been limited and mainly defensive, reacting to policies undertaken by the state." (Haykel 1999, S. 201) In diesem Zusammenhang sind auch Kultur- und Wohlfahrtsvereine zu nennen, die sich meist der Zaidiyya, aber auch der Sāda annehmen. (vom Bruck 1999a, S. 187) Man muß dabei erwähnen, daß die Sāda ihre Interessen nur selten als Nachfolger des Propheten vertreten, sondern nur als Fürsprecher der Zaidiyya als "Yemeni view of Islam" auftreten. Die Ḥizb al-Ḥaqq (Partei des Rechts) ist dabei als politische Partei die profilierteste Vertreterin der Zaidiyya.[3] Sie wurde erst nach der Vereinigung von Nord- und Südjemen 1990 gegründet.[4] In ihrem Programm vertritt sie wie auch eine Vielzahl anderer zaiditischer Gelehrter die Auffassung, daß das Imamat eine überkommene und nicht mehr gültige Institution ist.[5] Die Ḥizb al-Ḥaqq ist aber mit dem Problem konfrontiert, daß viele derer, die sie zu vertreten angibt, sich durch sie nicht vertreten fühlen (u. a. wegen der Absage an das Imamat) oder aber ganz generell

---

[3] Zur Ḥizb al-Ḥaqq vgl. Stiftl 1998, S. 190 ff. Stiftl führt auch die Partei "Vereinigung der Volkskräfte" an, die er als "Familienunternehmen des Hauses al-Wazīr " (S. 261) bezeichnet, die aber keinen Sitz im Parlament erringen konnte und vor allem durch Publikationen der Parteizeitung al-Shura in Erscheinung trat. (Stiftl 1998, S. 207 ff., 261 ff.)

[4] Auf die Vereinigung gehe ich nicht ein, da sie in meiner Untersuchung keine Rolle spielt. Für einen guten Überblick siehe Schmidt 1994, 1998a.

[5] Daß es aber auch eine riskante Angelegenheit ist, in der Republik öffentlich für das Imamat einzutreten, zeigt die Verhaftung von al-Murtada al-Mahatwari, der unter dieser Anklage inhaftiert wurde. (Haykel 1999, S. 200)

muslimische Vorbehalte gegen das Parteienwesen äußern. (Stiftl 1998, S. 191)

Die Zaidiyya sieht sich neben den Repressionen der republikanischen Regierung vor allem den Angriffen der Wahhabiten ausgesetzt, die von republikanischer Seite unterstützt oder zumindest geduldet werden. Sie zielen vor allem auf die Bereiche von religiöser Praxis und Bildung wie auf den der Wohlfahrt. Über diese traditionellen Aufgabenfelder der Zaidiyya versuchen die Wahhabiten, die starken Einfluß in einigen Flügeln der Iṣlāḥ-Partei ("Reform-Partei") haben, die Zaidiyya als gesellschaftsdominierende Lehrmeinung des Nordjemens zu verdrängen.[6] Dabei spielen neben Publikationen aller Art außerstaatliche Bildungseinrichtungen, Schul- und Universitätslehrpläne eine große Rolle. Mit großzügigen Spenden aus Saudi-Arabien entstand ein dichtes Netz sogenannter al-mʿāhid al-ʿilmiyya ("wissenschaftliche Institute"), in denen die sunnitisch-wahhabitische Lehrmeinung unterrichtet wird.[7] Dagegen versuchen die Zaiditen seit den 90ern an die Tradition der al-madāris al-ʿilmiyya ("wissenschaftliche Schulen") anzuknüpfen und diese meist in Moscheen gelegenen Schulen wiederaufzubauen. Diese Schulen, vom Anspruch eher Universitäten, wurden 1926 unter Imām Yaḥyā gegründet. (vom Bruck 1999c, S. 154; dies. 2000)[8] Sie waren nach der Revolution zeitweise geschlossen und unterrichten heute den zaiditischen Kanon. Aufgrund der politischen Ausgrenzung der engagierten Vertreter der Zaidiyya aus den Ämtern der jungen Republik war es relativ vielen konservativen, prowahhabitischen

---

[6] Zum Problem der Bezeichnung der Iṣlāḥ als "islamistisch" oder "fundamentalistisch" und dem Einfluß der Wahhabiten siehe Dresch 1995.

[7] "By 1996 there were close to 400 in Yemen at secondary level alone, and they claimed over all to have 330,000 pupils of whom 12,600 were trained as teachers to instruct the next generation (governmental teacher training institutes, meanwhile had a quarter that number)." (Dresch 2000, S. 200) 2001 sollen einige der 'Institute' geschlossen worden sein.

[8] Zur Bildungspolitik im Imamat und in der Republik siehe vom Bruck 2000.

Gelehrten gelungen, die Lehrpläne von Schulen und Universitäten zu beeinflussen. Seit dem Sieg über die Sozialisten im Bürgerkrieg 1994/95 wurde deren Einfluß zurückgedrängt, und prozaiditische Persönlichkeiten gewannen wieder an Einfluß.[9] Seit Mitte der 90er Jahre versuchen zaiditische Organisationen mit einem großen Anteil von Sāda wieder verstärkt Einfluß auf dem Gebiet von Wohlfahrt, Kultur und Bildung (zurück-) zu gewinnen. Dafür haben sie Einrichtungen gegründet, die sich um die finanzielle Unterstützung von Notleidenden kümmern, indem sie Geld für Studien, Heirat, Haus- oder Autoreparatur geben. Sie bieten auch kostenlose Sommerschulen an und unterstützen die Publikation zaiditischer Schriften und Bücher.[10]

Der Konflikt vollzieht sich aber auch auf der alltäglichen Ebene, z. B. wie in welcher Moschee unter welchem Vorbeter gebetet wird. Dabei kam es vereinzelt zu massiven Auseinandersetzungen. (Haykel 1995, Weir 1997) Es muß aber noch einmal festgehalten werden, daß die Konflikte nicht zwischen den traditionell im Jemen ansässigen Lehrmeinungen, den zaiditischen Schiiten und den schafiitischen Sunniten, bestehen, sondern ausschließlich zwischen Zaiditen und wahhabitischen Proselyten.[11]

In den Reihen der aktiven Zaiditen läßt sich wegen der Sonderstellung, die die Sāda in der Zaidiyya genießen, ein großer Anteil an Sāda finden. Innerhalb der Zaidiyya gibt es aber eine große Spannbreite an Meinungen über die Rolle der Sāda. Dabei steht auf der einen Seite die Meinung, die

---

[9] Diese Angaben, die eher eine Stimmung beschreiben, bekam ich in verschiedenen persönlichen Gesprächen vermittelt.

[10] "Al-Ra'fa Association Charity" und die "Imam Zaid bin Ali Cultural Foundation" sind zwei Organisationen, die in den letzten Jahren gegründet wurden und sich um Wohlfahrt und um die Publikation zaiditischer Schriften kümmern. Beide sind Teil des Versuches, gegen die Wahhabiten im öffentlichen Raum wieder an Einfluß zu gewinnen.

[11] Vgl. auch Dresch 2000, S. 198 ff.

Zugehörigkeit zu den "ahl al-bait" sei eine überkommene Forderung an den Führer der Gemeinschaft, und das Imamat könne gegenwärtig adäquat in einer Republik verkörpert werden. (Haykel 1999) Auf der anderen Seite besteht die Ansicht, man müsse an einem Imamat festhalten. Sāda finden sich an beiden Extremen. Als besondere und zu privilegierende Gruppe spielen die Sāda im zaiditischen Diskurs nur in Publikationen und Aktionen der "diehard Zaydis" (Haykel 1995, S. 21) eine Rolle. Da sie die geforderte Sonderrolle nicht verwirklicht sehen, setzen die unnachgiebigen Zaiditen die Tradition, aus dem Herrschaftsgebiet der Unrechten auszuziehen, fort und gründen abseits Hijār, Enklaven der Rechtmäßigkeit.[12] Bei gemäßigten oder liberalen Zaiditen werden persönliche Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit als bedeutender betrachtet als Qualifikation qua Genealogie.[13]

Die Zaidiyya hat keine einheitliche Organisationsstruktur, so wie insgesamt keine umfassende Organisation der muslimischen Glaubensgemeinschaft existiert. Es gibt einzelne Gelehrte, die sich immer wieder durch Publikationen hervortun oder in Wohlfahrts- oder Kulturvereinen organisiert sind, darunter zahlreiche Sāda. Durch den Verlust der Privilegien, die aufweichende endogame Heiratspraxis und die weitestgehende Anpassung des Kleidungsstils an den der Qabā'il lassen sie sich im Alltag weder in Ämtern oder Positionen noch an bestimmten Grußformen oder an der Kleidung erkennen.[14] Wenn sie auch über ihr Patronym hinaus nicht zu erkennen sind, haben die Sāda untereinander

---

[12] Vgl. hierzu die fünfte von al-Qāsims Lehren in Teil 2, Kapitel 2.2.

[13] Vom Bruck verweist in diesem Zusammenhang auf das Selbstbild der Sāda, aufgrund ihrer biologischen Linie vom Propheten schneller und besser als andere religiöses Wissen erfassen zu können.(vom Bruck 1998a, S. 271)

[14] Zur aufweichenden endogamen Heiratspraxis siehe vom Bruck 1993. Das bedeutet aber nicht, daß unklar wird, wer Sayyid ist und wer nicht, denn das Patronym als eindeutiges Kennzeichen der Zugehörigkeit bleibt natürlich erhalten.

noch starke Bande, betrachten sich als eine Gemeinschaft und teilen, wie vom Bruck nachgewiesen hat, Einstellungen und Lebenskonzepte. Obwohl die Abschaffung der Stände eines der erklärten Ziele der Revolution war,[15] hat die Standeszugehörigkeit für die Sāda wie für den gesamten Nordjemen noch große Bedeutung. Wie ich später in meinen Untersuchungen zeigen werde, gibt es, zumindest für die Sāda, eine offizielle und eine interne, inoffizielle Beschreibung der relevanten Gesellschaftsstrukturen.

6.2. Adaptionsstrategien der Sāda als soziale und autonarrative Gruppe

Gabriele vom Bruck untersucht die Sāda als genealogisch definierte, soziale Gruppe und zeigt, wie diese in den zaiditischen Diskurs eingebunden und von ihm bestimmt sind. Sie zeigt aber auch, wie sie ihn im Sinne ihrer postrevolutionären Situation neu interpretieren. Ihr besonderes Augenmerk gilt der Elite. (z. B. vom Bruck 1999b, S. 395) Dabei betrachtet sie vor allem die Komplexe Heirat, Erwerbstätigkeit, Bildung und politische Autorität. Zaiditische Tradition deutet sie im Spannungsverhältnis zwischen Unveränderlichkeit und ständiger Ausdehnung und Reinterpretation, wie sie am Begriff des traditionellen zaiditischen Rechtscorpus (taqlīd) und dessen Interpretation (ijtihād)

[15] Die sechs Ziele der jemenitischen Revolution werden jeden Tag im Kopf der Tageszeitung "Al Thawra" ("Die Revolution") abgedruckt. Das erste lautet: "Befreiung von Willkürherrschaft und Ausbeutung und ihren Hinterlassenschaften und Errichtung einer gerechten, demokratischen Herrschaft und Beseitigung der trennenden Faktoren und Privilegien zwischen den Ständen" (eigene Übersetzung) Diese Angelegenheit wurde nur noch einmal in der ersten Bekanntmachung des Revolutionary Command Council (gegr. Okt. 1962) behandelt, danach nie wieder. "The issue was too sensitive to permit deeper analysis of these points [...]." (al-Saqqaf 1999, S. 144 f.)

darlegt. (vom Bruck 1999b, S. 397) Diese zaiditische Ambivalenz im Umgang mit der Tradition ist prototypisch für den Umgang der Sāda mit ihrer gegenwärtigen Situation. In ihrer Arbeit zur Heiratspraxis der Sāda legt vom Bruck dar, wie es gelingt, den Anspruch einer ungebrochenen Kontinuität der Tradition aufrechtzuerhalten und dennoch durch die Rekombination ihrer Elemente unter den postrevolutionären Umständen eine exogame Heiratspraxis zu legitimieren, die dem vormaligen Verständnis von der Gleichheit der Ehepartner widerspricht. "The impact of historical change upon this practices is denied, and their previous hierarchical context is glossed over." (vom Bruck 1993, S. 67)

Parallele Befunde lassen sich bei der Erwerbstätigkeit finden. Auch hier sind Vergangenheit und Tradition die Konstanten, durch deren Umdeutung die gegenwärtige Tätigkeit legitimiert wird. Für die Sāda, die ihre Tradition gern im Lichte der religiösen Gelehrsamkeit sehen, war Handel mit seiner diesseitigen Orientierung kein adäquates Betätigungsfeld. Für diejenigen, die zu Zeiten des Imāms lukrative Positionen innehatten, war dieser Ausschluß leicht zu ertragen. Für den großen Teil der ländlichen Sāda, die obendrein von der Ausschüttung des zakāt, der muslimischen Armensteuer, ausgeschlossen waren, bedeutete es eine weitere Erschwernis ihrer Lage. Da die Sāda nach dem Bürgerkrieg von allen bedeutenden Posten in Verwaltung und Militär ausgeschlossen waren, sahen sich einige, trotz des Stigmas, genötigt, ihr Einkommen durch Handel zu verdienen. Wie in den Fragen der Heiratspraxis werden zuvor als sekundär erachtete Traditionslinien nun favorisiert, wie etwa jene, daß Abū Ḥanīfa, der Lehrer Zaid bin ʿAlīs, ein Händler gewesen sein soll. (vom Bruck 1998a, S. 282) Dabei ist vor allem die jüngere Generation aktiv, auch gegen die Vorbehalte ihrer Väter. Diese jüngere Generation hat erkannt, daß sich mit religiöser Gelehrsamkeit, mag sie auch noch so

respektabel sein, kein Geld mehr verdienen läßt und obendrein das Vorurteil alidischer Rückwärtsgewandtheit befördert wird. Dennoch können die Sāda ihre Tradition nicht über Bord werfen und sind in ihren Aktivitäten zurückhaltender als sunnitische Händler und gehen im Schnitt weniger Risiko ein. (vom Bruck 1998a, S. 281)

Innerhalb der Bildungstradition streben viele der jungen Sāda Berufe mit anspruchsvollen Ausbildungen an, wie Ingenieursberufe oder Medizin, mit der Argumentation, durch die neuen Berufsfelder dienten sie der Gesellschaft. Wie ihre Vorfahren durch die Wahrung des Glaubens, setzen sie so ihre Tradition fort und können ihre Identität als Sāda in einem fortsetzen und neu erschaffen.[16] "By simultaneously committing themselves to Muslim orthodoxy and occupying innovative professional niches, the Sadah at once maintain and recreate their identities." (vom Bruck 1999b, S. 404)

Mit der Reinterpretation der politischen Autorität und den neuen Vorstellungen über die staatliche Verfassung wird an den Grundfesten der Zaidiyya gerüttelt. Wie ich es oben bereits im Zusammenhang mit der Ḥizb al-Ḥaqq dargestellt habe, halten längst nicht mehr alle Sāda an der alidischen Nachkommenschaft als Voraussetzung für den obersten Führer fest. "The consigning of the Institution of the Imamate, the establishment which is obligatory for the Zaydi community, constitutes a remarkable shift away from a commitment to one of the fundamental principles of the doctrine." (vom Bruck 1999b, S. 405 f.) In diesem Kontext wird die Neuinterpretation der Rechtmäßigkeit von ʿAlīs Imamat gegenüber dem Kalifat Abū Bakrs und ʿUmars mit dessen überlegenerer Fähigkeit, Gottes

[16] Zur Bedeutung der Bildung als Teil der Sayyid-Identität vgl. Haykel 2002a, S. 201. Der Friseur, der so gern ein Sayyid gewesen wäre, wird, nachdem Zeugenaussagen seine

Offenbarung zu interpretieren, begründet. Seine Zugehörigkeit zu den "ahl al-bait" wird demgegenüber sekundär. Zur Bekräftigung der Argumentation, für die Legitimität des Führers sei dessen Herkunft zweitrangig, wird auf Schriften von al-Ḥasan bin Ṣāliḥ aus dem 8. Jh. n. u. Z. rekurriert. "According to him, the principal confirmation of the leader's legitimacy is the loyalty demonstrated by the community." (vom Bruck 1999b, S. 405 f.) Unter derartiger Maßgabe können Demokratie und Republik als mit der Zaidiyya konforme Staatsverfassungen verstanden werden. Über die Wendung hinaus, daß Zaiditen sich nun qua Zaidiyya als Republikaner gerieren können, ist es ihnen sogar möglich, eine offensive Politik über rechtmäßige republikanische Staatsführung zu betreiben und die Regierung in ihrer Kooperation mit den Wahhabiten anzugreifen.

Man müsse, so schränkt vom Bruck ein, allerdings bedenken, daß derartige Re- und Uminterpretationen der Tradition meist nur von einem Teil der jungen Sayyid-Generation vertreten werden. Dann allerdings werden häufig mehrere Muster der Reinterpretation aufgegriffen, und Handelsaktivitäten gehen z. B. mit der Bereitschaft zur exogamen Heirat einher.

Erster Gegenstand der Tradition ist die Bildung als Faden, der die Bezüge aus der Vergangenheit weiterspinnen läßt. Bildung ist gleichzeitig Gegenstand und Transportmittel der Tradition, die der qualifizierte Zaidit interpretieren kann und mit deren Hilfe er seine Gegenwart bestimmt. (vom Bruck 1999b, S. 397) Die Haltung gegenüber Wissen und Tradition und ihre Inanspruchnahme für die Gegenwart entspricht, analog der Ausübung des ijtihād, dem zaiditischen Rechtsverständnis, unter Berufung auf Autoritäten neue gegenwartsgemäße Gesetze zu beschließen. Bildung ist insofern der Kristallisationspunkt zum Verständnis der Gegenwart wie der Vergangenheit. Bildungspolitik und Lehrpläne bestimmen nicht nur die

Qualifikation der Eliten, sondern, wenn sie breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich sind, das Selbstverständnis eines Staates. "The education system was to become one of the pillars of legitimacy of the new [republican; M. W.] regime and a symbol of nationalist pride." (vom Bruck 2000) Durch die Bildungspolitik der Republik haben die Sāda ihr Privileg zur Vergangenheits- wie Gegenwartsbestimmung verloren und sehen sich nun in größerer Kokurrenz, da die Universtitäten prinzipiell jedem offenstehen. Dabei müssen sie sich mit dem Problem der Umorientierung von traditionell religiöser Bildung zu zeitgenössisch gefragteren Wissensbereichen auseinandersetzen. Von Vorteil ist für sie, daß Bildung innerhalb ihres Standes ein traditionell besonders erstrebenswertes Gut ist und als Zukunftsinvestition betrachtet wird.

Insgesamt ist der erzwungene neue Umgang mit der eigenen Geschichte und Identiät aber sehr konfliktreich und überaus schmerzhaft. Die hier angedeuteten versuchten Auswege der Sāda geschehen keineswegs freiwillig oder frohgemut, sondern als Reaktion einer Gruppe, deren identitätsstiftende Deutung ihrer Geschichte der der Mehrheitsmeinung widerspricht. (vom Bruck 2004)

TEIL 3: FELDSTUDIE

Zwei kurze Bemerkungen seien meinen Ausführungen vorangestellt. Die erste ist terminologischer Natur. Ich werde in diesem Abschnitt den Begriff "Qaḥṭānīs" für die Jemeniten, die ihren Stammbaum nicht von der Familie des Propheten ableiten, verwenden, auch wenn er nicht das adäquate begriffliche Gegenüber zu "Sāda" in ihrer Sonderstellung unter den Muslimen bietet.[1] Die zweite Bemerkung betrifft die Struktur des dritten Teils. Ich hatte im ersten, methodischen Teil dargestellt, daß die Erfassung empirischer Daten und ihre Analyse voneinander nicht zu trennen sind. Die Darstellung des empirischen Befundes ist daher durch die ihn strukturierende Analyse bestimmt. Eine separierte Darstellung würde weder Methode noch Material gerecht.

Vom Bruck hat, wie auch Haykel, die Vielfältigkeit der Veränderungen der Situationen der Sāda beschrieben sowie deren Reaktionen innerhalb und auf "a society which no longer recognizes them as the chosen people" (vom Bruck 1998, S. 177). In Anbetracht der Diversität des *Phänomens Sāda* möchte ich meinen Blick auf einige Aspekte, ein Sayyid zu sein, lenken. Im ersten Kapitel werde ich den Verlauf und die Umstände der Untersuchung

---

[1] Mir ist bewußt, daß die Bezeichnung, die eigentlich "Südaraber" in Abgrenzung gegen die "ʿAdnānīs", die "Nordaraber", meint, weder präzise noch sachlich korrekt ist. Im Problem der Benennung dieser Zweiteilung der jemenitischen Gesellschaft zeigt sich aber bereits ein Strukturelement. Denn "Sāda" (Sing. "Sayyid") als Begriff ohne Gegenüber (im Gegensatz zu "khāṣṣ wa ʿāmm") wird durch seine Besonderung vom "Rest der Muslime" unterschieden und bestimmt. Die (unscharfe und vor allem in der Anti-Sayyid-Polemik gebrauchte) Unterscheidung "Qaḥṭānī" vs. "ʿAdnānī" basiert auf zwei Herkunftsbezeichnungen, die, abgesehen vom Sonderfall einer Hierarchisierung als "Einheimischer" vs. "Eingewanderter", ebenbürtig zueinander stehen. Daß sich "Sayyid" (Edler, Herr) anstelle der treffenderen Bezeichnung "Aliden" oder "Hashimiten" durchgesetzt hat, ist bezeichnend für die hierarchische Struktur der Gesellschaft. In Ermangelung eines Adjektivs zu "Sayyid" verwende ich "alidisch" als Adjektiv von "Alide".

im Jemen darstellen und die direkte Verbindung von Theorie und Praxis in der Datengenese illustrieren. Das Verhältnis zwischen Qaḥṭānīs und Sāda ist Gegenstand des zweiten Kapitels. Hier werde ich zeigen, wie verschiedene Gruppen mit dem Thema "Sāda" umgehen und welche Rückschlüsse daraus auf gesellschaftliche Verhältnisse gezogen werden können. Das dritte Kapitel behandelt ausschließlich die Sāda. In weiterführenden Gesprächen wollte ich ihre Erzählungen über ihre Elterngeneration, ihr eigenes Leben und die Planungen für ihre Söhne miteinander vergleichen. Damit verknüpft war eine Bewertung über Politik und Geschichte des Landes von der Zeit des Imāms Aḥmad bis in die Gegenwart. Ich betrachtete hier nicht nur die Kultur der Gelehrten und politischen Akteure, sondern ebenso diejenigen Sāda, deren Geschichten nur selten Eingang in Bücher finden, die sich aber jetzt mit der kollektiven Stigmatisierung konfrontiert sehen.

1. Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Feldforschung

1.1. Zum Verhältnis von Erzählung und Erinnerung

Mit der Entmachtung des Imāms wurden nicht nur die Sāda des ihnen zugeschriebenen Sonderstatus enthoben, sondern die Regierung der Republik forderte zumindest formell die Gleichheit aller Bürger.[1] Das traditionelle nordjemenitische Verständnis über die Aufteilung der Gesellschaft, wie ich es dargestellt habe, ist aber in weiten Teilen noch das gültige und grundlegende Muster für Fremd- und Selbstwahrnehmung – auch wenn sich die Haltung der Gruppen zueinander verändert. Religiöse Konflikte, Heiratspraxis und Berufswahl sind einige Bereiche, in denen die gesellschaftliche Neuverhandlung der den Gruppen zugeordneten Attribute stattfindet. Grundlage der Verhandlungen sind die Erfahrungen der einzelnen und ihre Interpretation. Dabei sind die realen Geschehnisse der Vergangenheit in ihrer Bedeutung sekundär gegenüber ihrer Rekonstruktion in der aktuellen Vergegenwärtigung. (Welzer 1998, S. 167) Durch Einblicke in die Biographien unterschiedlicher Sāda möchte ich deren Meinungen und Ansichten zu ihrer gesellschaftlichen Situation zur Zeit der Untersuchung, im Frühjahr 2001, nachvollziehbar machen. Die persönlich erlebte Geschichte bestimmt den Standpunkt einer Person mindestens ebenso stark wie religiöse Argumentationen. In meiner Arbeit

[1] Die erste der sechs Absichten der Revolution, die im Kopf der Tageszeitung al-Thawra stehen, ist die Abschaffung der Ständeunterschiede. vgl. Teil 2, Kapitel 6. Zur 'National Charter' von 1982 vgl. al-Amri 2000, S. 5. Zur ersten Verfassung der Yemen Arab Republic, erklärt am

soll es aber nicht um "Realität" im Sinne geschehener Fakten gehen. Viel wichtiger ist die *Erzählung* meines Gegenübers über seine Gegenwart und Vergangenheit. Die Art und Weise, wie diese wiedererzählt und dabei die als relevant erachteten Teile in der Erzählung in eine kohärente Form gebracht werden, sagt mehr über das aktuelle Verständnis von Vergangenheit und Gegenwart aus als über historische Ereignisse.[2] In diesem Verständnis analysiere ich die Erzählungen über die Zeiten von Imāmsherrschaft und Revolution auf die bestehende gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart hin, in der sich meine Gegenüber durch Inanspruchnahme ihrer Geschichte verorteten und legitimierten.[3]

1.2. Zu den Gesprächssituationen

Die fast täglich stattfindenden Qat-Runden sind *das* soziale Ereignis im Jemen.[4] Sie finden in geschlechtlich segregierten Runden statt. In ihnen werden Politik, Geschäfte und Familienangelegenheiten besprochen. Die Gruppengröße schwankt in der Regel zwischen zwei und fünfzehn

---

28.12.1970 vgl. Permanent Constitution of the Yemen Arab Republic 1970; für einen Kommentar zu deren religiöser Orientierung vgl. al-Abdin 1976.

[2] Der Betrachtung der Geschichte steht dabei aber nicht zur freien Disposition. Als identifikationsstiftende Vorlage muß sie im Konflikt mit im Fall der Sāda sehr unangenehmen Entwicklungen erst entwickelt werden. Wenn Vergangenheit und Gegenwart einer Gruppe durch die Umwelt denunziert wird, ist die Ableitung einer positiven Identität überaus schwierig. Vom Bruck zeigt versuchte Auswege aus dem Konflikt. (vom Bruck 2004)

[3] Zum theoretischen Rahmen dieser Art der Gesprächsanalyse in der historischen Biographieforschung vgl. Nassehi 1990, 1994; Rahkonen 1991 und Welzer 1998. In Teil 3, Kapitel 1.2. verweise ich auf die identitätsstiftende Funktion von Kommunikation und Gedächtnis (hier mit Verweis auf Assmann). Mein Analyseansatz der Gespräche folgt diesem Ansatz, den auch Welzer (1998, S. 156) bestätigt.

[4] Für eine hervorragende Beschreibung und Analyse von Qat-Sitzungen siehe Gerholm 1977, 176 ff.; zu Qat im Jemen siehe Weir 1985, für eine prosaische Beschreibung siehe Mackintosh-Smith 1997, S. 16 ff.

Personen. Die Treffen beginnen gegen drei Uhr nachmittags und enden gegen sieben oder acht Uhr abends. Sie finden in Privathäusern statt. Die Treffen verlaufen immer in ähnlicher Form und können schematisch in drei ca. gleich lange Abschnitte gegliedert werden. Im ersten Abschnitt kommen die Gäste in das Haus des Gastgebers, die Gespräche finden offen in der Runde statt und werden häufig von Scherzen unterbrochen. Unbekannte Gäste werden einander vorgestellt. In diesem ersten Abschnitt stellte ich mich als deutscher Student der Religionswissenschaft vor, der eine Untersuchung über die gesellschaftlichen Veränderungen seit dem Ende des Imamats am Beispiel der Tradition der großen und gelehrten Häuser im Nordjemen macht. Die Gespräche im zweiten Abschnitt der Sitzung verlaufen in Gruppen von ca. vier bis sechs Männern, d. h., es finden im Raum mehrere Gespräche gleichzeitig statt. Die Gespräche werden tiefer und intensiver. In dieser Phase versuchte ich meistens, das Thema "Sāda", das Fortbestehen der Stände oder aber alternative Gesellschaftsvorstellungen im Vergleich Imamat versus Republik anzusprechen. Die Stimmung wird im Verlauf von Nachmittag und Abend immer ruhiger, die Gespräche vereinzeln sich zunehmend, bis schließlich nur noch Zweiergespräche stattfinden. In diesen Situationen war es mir möglich, persönliche Gespräche mit meinen Platznachbarn zu führen und mich mit ihnen über die Familienbiographie, das eigene Schicksal und individuelle Ansichten zu unterhalten. Qat-Sitzungen in kleineren Runden von nur zwei oder drei Männern verlaufen insgesamt ruhiger. In solchen Gesprächen ist es mir leichter gelungen, Gesellschaftsstrukturen, Stände oder gar "Sāda" zu thematisieren.

Ich habe meine Untersuchungen aber nur zu einem kleinen Teil in Gesprächsrunden geführt, die ausschließlich aus Sāda bestanden. Wie ich im zweiten Kapitel von Teil 3 zeigen werde, vermittelte das

Gesprächsverhalten gemischter Runden aus Jemeniten verschiedener politischer und religiöser Orientierung ebenfalls Einsichten in die Situation der Sāda im Jemen. Die Informationen, die ich dem Gesprächsverhalten gemischter Runden entnommen habe, bilden die 'Außenansicht' oder 'offizielle Variante' zum Thema "Sāda" und vermitteln so einen Einblick in das soziale und politische Klima des Landes. Auf der Grundlage der Einzelgespräche entwickelte ich die Sāda-interne Differenzierung, die ich im dritten Kapitel vorstellen werde. Ich habe die Gespräche in Kleinstgruppen von zwei bis drei Männern oder am Ende oder Rande größerer Qat-Sitzungen geführt, da hierfür ein persönliches und vertrauensvolles Verhältnis mit meinen Gegenüber notwendig war.

Während der Gespräche habe ich kurze Notizen von Hand verfertigt, immerhin war meinen Partnern bekannt, daß ich Studien für meine Magisterarbeit betrieb. Nach der abendlichen Rückkehr in meine Wohnung verfaßte ich auf Grundlage der Stichworte und Notizen noch am selben Tag ausführliche Protokolle. Einige Gesprächssituationen waren aber auch so persönlich bzw. heikel, daß ich es nicht wagte, während der Gespräche durch Notieren in die Rolle des Forschers zu schlüpfen. In diesen Fällen habe ich noch auf dem Weg nach Hause Notizen gemacht. Die unterschiedlichen Abschnitte einer typischen Qat-Sitzung erlaubten es mir, an einem Tag Informationen zu sammeln, die in den folgenden Kategorisierungen unterschiedlichen Analysekontexten zugeordnet wurden. Die Systematisierung und Kategorisierung der gewonnenen Daten bei der Verarbeitung zu einer Theorie über gesellschaftliche Zustände beinhaltet ebenso verschiedene Aspekte und Ebenen, wie die Situationen, in denen die Daten generiert wurden, vielschichtig und wechselhaft waren.

Die primäre Zielgruppe der Untersuchung waren männliche Sāda zwischen Fünfzig und Mitte Sechzig. Sie waren also alle vor der Revolution geboren, und viele von ihnen hatten den Großteil ihrer Ausbildung noch im Imamat erhalten.[5] Der erste Komplex, über den ich mit ihnen reden wollte, war ein Gesellschaftsvergleich zwischen dem Imamat und der Republik. Als zweites erfragte ich von ihnen den Lebenslauf ihres Vaters, den eigenen Lebenslauf und die Pläne für die Zukunft der Söhne, so daß ich innerhalb der Erzählungen die Darstellungen von Biographien dreier Generationen vergleichen konnte. Meine Gesprächspartner hatten die Revolution und den folgenden Bürgerkrieg in ihrer Jugend oder dem frühen Erwachsenenalter erlebt, während ihre Väter mehrheitlich im Imamat gelebt hatten, das ihre Söhne gar nicht mehr kennengelernt haben. Die ältere Geschichte der Familie besitzt nach meinem Verständnis nicht den gleichen Stellenwert wie der Teil der Vergangenheit, der noch durch Eltern und Großeltern kommunikativ erfahrbar war. Die ältere Geschichte, wie ich sie in Teil 2 ausgebreitet habe, bildet aber die durch Reinterpretation flexibel gehaltene Folie, vor der die Veränderungen der letzten Jahrzehnte bewertet werden. Der weitere historische Rahmen wird durch das Selbstverständnis als Sāda und das bewußte Fortschreiben der eigenen Geschichte, wie in Teil 2, Kapitel 6 beschrieben, auf die Gegenwart bezogen. Die Erzählungen aller meiner Gesprächspartner speisten sich aus dem, was Assmann das "kommunikative Gedächtnis" nennt. (Assmann 1988 a, S. 10 f.)

Insgesamt führte ich mit elf Sāda intensivere Gespräche. Mit diesen traf ich mich jeweils mindestens zweimal, mit den meisten öfter. Während

---

[5] Frauen zu befragen war mir nicht möglich. Die Geschlechtertrennung ist besonders für männliche Ausländer sehr strikt, und selbst Fragen nach der Frau oder den Töchtern gelten als äußerst unschicklich. In dieser Arbeit sind also ausschließlich die Ansichten der Männer repräsentiert. Zu Frauen der Elite siehe vom Bruck 1997b, zu einer Bibliographie zu Arbeiten

des zweimonatigen Aufenthaltes habe ich insgesamt an 23 Qat-Sitzungen teilgenommen, bei denen es mir möglich war, meine Forschung zu verfolgen. Alle Gespräche fanden in Ṣanʿāʾ statt.

1.3. Zur Entstehung der Kategorien und des theoretischen Ansatzes

Die Sāda sind in der Folge der gegen sie gerichteten Propaganda eine stigmatisierte Gruppe. "Sāda" als Gesprächsthema ist sehr unbeliebt. Das Verhältnis der Sāda als Gruppe zu ihrem qaḥṭānīschen Umfeld läßt sich an der Bereitschaft verdeutlichen, wie innerhalb und zwischen den Gruppen Gespräche über die Sāda und die Geschichte und Gesellschaft des Jemen geführt werden konnten. Ich werde im zweiten Kapitel des empirischen Befundes anhand der Kategorie >Offenheit gegenüber dem Gesprächsthema "Sāda"< nachzeichnen, unter welchen Umständen Gespräche möglich waren und wie "Sāda" als Gesprächsthema behandelt oder vermieden wurde. An dieser Stelle ist ein kurzer Einschub vonnöten, in dem ich auf die verwendete Begrifflichkeit während meines Aufenthaltes im Jemen eingehe.

Bei der Beschreibung meines Forschungsgegenstandes vermied ich es, den Begriff "Sāda" zu verwenden. Meine Sprachregelung bestand statt dessen darin, eine Forschung über "die großen und gelehrten Häuser im Nordjemen" machen zu wollen. Zum einen wollte ich damit der Brisanz des Themas Rechnung tragen, auf die ich mehrfach von Forscherinnen und Forschern hingewiesen worden war. Zum zweiten wollte ich an der

---

über Frauen im Jemen siehe Buringa 1992, zu einem Sammelband mit den neuesten Forschungen über Frauen im Jemen siehe Taminian 1997.

Erwähnung der Genealogie erkennen, welche Bedeutung meine Gesprächspartner ihr beimaßen. Später, nachdem die Antworten zu meiner großen Enttäuschung sich gar nicht in Richtung meines Themas bewegen wollten, sprach ich, in Andeutung auf die Genealogie, von den "Häusern mit Stammbaum". Das brachte aber auch keine Annäherung an das Thema "Sāda". Als ich zu einem recht späten Zeitpunkt des Aufenthaltes Gespräche in Gruppen führte, die ausschließlich aus Sāda bestanden, stellte ich an deren Reaktion fest, daß bereits die erste Formulierung so deutlich war, daß alle meine Gesprächspartner sehr wohl verstanden hatten, worum es mir ging.

Die Brisanz des Themas "Sāda" wird anhand der Gesprächsbereitschaft verschiedener, hetero- wie homogener Gruppen deutlich werden. Bei meinen Versuchen, mich dem Thema zu nähern, indem ich Fragen über die Gesellschaftsstruktur zur Zeit des Imāms und in der Republik 2001 stellte, zeigten sich zwei markante Punkte. Zum einen war der Umgang mit dem Thema "Sāda" tatsächlich ein Kriterium, mit dessen Hilfe Gesprächskonstellationen analysiert werden konnten. Der Unterscheidung "Sāda" und "Qaḥṭānī" entsprach *de facto* eine distinkte Trennung in der jemenitischen Gesellschaft. Amann und Hirschauer (Amann 1997a, 19 f.) weisen darauf hin, daß Brisanz, die sich etwa in Form von verminderter Gesprächsbereitschaft äußert, diagnostisch im "Verfahren der Relevanzaufspürung" genutzt werden kann. Insofern war das allseitige Abraten von "Sāda" als Forschungsgegenstand schon bei meinem ersten Aufenthalt 1997/98 ein deutliches Zeichen für die Relevanz des Themas. An der Kategorie >Offenheit gegenüber dem Gesprächsthema "Sāda"< ließ sich neben der prinzipiellen Unterscheidung aber auch als zweiter markanter Punkt feststellen, daß die verschiedenen Gruppen in je unterschiedlicher Weise mit dem Thema umgingen. Dabei dominierten

entsprechend der Machtverhältnisse im Jemen die Qaḥṭānīs den öffentlichen Diskurs, während die Sāda ihre Meinung nur in geschützten Räumen äußerten.

Das von mir beobachtete und interpretierte Verhalten war immer eine Reaktion auf meine Person und meine Fragen als Fremder. Die beschriebenen Phänomene zeigten sich mir, während ich Orientierungswissen darüber erwarb, wie und ob ein bestimmtes Thema in bestimmten Konstellationen angesprochen werden konnte. Bei meiner Annäherung an das Thema bemerkte ich, daß zwischen Qaḥṭānīs und Sāda in ihrer Reaktion auf mich als Fremden Unterschiede bestanden. Im fortlaufenden Prozeß der Enkulturation und mit zunehmender Vertrautheit mit dem Thema erkannte ich die unterschiedlichen Gruppenkonstellationen als Merkmal in der Kategorie >Offenheit gegenüber dem Gesprächsthema "Sāda"<. Wenn ich z. B. Standesbezeichnungen gebrauchte und dann merkte, daß meine Gegenüber in dieser Situation traditionellen Bezeichnungen auswichen, konnte ich an dieser Irritation sehen, daß Dissens unter den Anwesenden oder aber nicht genug Vertrauen mir gegenüber bestand, um die interne Sicht vermittelt zu bekommen. In den verschiedenen Gruppenkonstellationen, die ich während meines Aufenthaltes zu unterscheiden lernte, wurden mir je eigene Glaubwürdigkeitsmodelle über die Struktur der jemenitischen Gesellschaft und die neueste Geschichte vermittelt. Je besser ich mich durch zunehmendes Wissen in den verschiedenen Konstellationen und deren Glaubwürdigkeitsmodellen enkulturierte, um so mehr Vertrauen und somit auch Information wurde mir gegeben. Es ist daher nicht überraschend, daß ich die relativ vertraulichen Gespräche mit den Sāda erst im letzten Drittel meines Aufenthaltes führte. Die Systematisierung der Gesprächssituationen

zu Indikatoren der gesellschaftlichen Relevanz der Unterscheidung zwischen Sāda und Qaḥṭānīs hat sich während der Enkulturation und dem Erwerb von Orientierungswissen 'automatisch' ergeben. Die Fremderfahrung, wie ich sie im ersten Teil erläutert habe, war grundlegendes Konstituens meines gesamten Aufenthaltes.

Sind im zweiten Kapitel Enkulturation und Irritation wichtige Elemente beim Verstehen der Datengenese, müssen bei der Reflexion über die Gespräche, die zur Sāda-internen Differenzierung führten, vor allem die Mechanismen der 'Erwartungshaltung' und 'Instrumentalisierung' meinerseits und der 'zweiseitigen Selbstmystifikation' auf der Seite meiner Gesprächspartner bedacht werden. (vgl. Teil 1, Kapitel 1.2.2.) Wie Elwert schreibt, kann man diesen Mechanismen nicht entkommen. Sie sind vielmehr Teil des Spalts der dialogischen und relationalen Forschungspraxis. Das Wechselspiel zwischen mir und meinen Gesprächspartnern ist ab einem bestimmten Punkt nicht mehr sinnvoll zu hinterfragen. Hier gebe ich mit dem Symbolischen Interaktionismus und der Grounded Theory den Anspruch auf Authentizität und Konsistenz des Untersuchten zugunsten der Variabilität der dargestellten Phänomene auf.

2. Die Offenheit gegenüber dem Gesprächsthema "Sāda"

Der "Qabīlī" ist im Jemen allgegenwärtig.[1] An den ihm zugeschriebenen Attributen zeigt sich, was gutes, respektvolles Benehmen ist und was nicht. Für meinen Aufenthaltsort Ṣan'ā' war dabei das "tribal idiom in a non-tribal context" (Gerholm 1977, S. 142) von besonderer Bedeutung. Die oben ausgeführten Probleme der Zuordnung der Stadtbevölkerung in einem tribalen oder territorialen Ordnungsprinzip treffen in Ṣan'ā' zu. (vgl. Teil 2, Kapitel 1.3.) Selbst innerhalb der Altstadt, wo die Bewohner trotz und wegen aller Veränderungen der letzten Jahrzehnte über sich sagen, sie seien die Bewahrer der alten Werte, sind die Grenzen zwischen den einstmals so streng getrennten Gruppen am Schwinden. Bezeichnend ist hierfür neben anderem, wie die Qabiyāla, der Verhaltenskodex für einen respektvollen und respektablen Qabīlī, von allen Gruppen in Anspruch genommen wird. Die soziale Reputation des Qabīlī ist zum Leitbild der Gesellschaft geworden, nach der nun, nach der offiziellen Aufhebung aller Standesunterschiede, alle streben. Gleiches zeigt sich in der Kleidung. Die Jambiyya, der von den Männern vor dem Bauch getragene Krummdolch, einstmals Zeichen des Qabīlī, wird heute von jedermann getragen. Dagegen ist die Thūma, der rechtsseitig getragene Krummdolch, einstmals Zeichen der Gelehrten, mitsamt der dazugehörigen weißen Kleidung und dem weißen Hut fast vollständig aus dem Straßenbild verschwunden. Lediglich alte Männer tragen noch die traditionelle Kleidung der Gelehrten. (vgl. Dresch 1993, S. 136) Aufgrund der Anti-Sayyid-Stimmung ist aber anzunehmen, daß es sich dabei eher um Quḍā' als Sāda handelt. Von den

---

[1] Vgl. dazu das Zitat des Präsidenten 'Alī 'Abdallah Ṣāliḥ "Yes ... we are all tribesmen." (zit. aus: Dresch 1993, S. 7).

Sāda, die ich kennengelernt habe, trug keiner die Kleidung, die den Gelehrten auszeichnet.

2.1. Das Thema "Sāda" als Signifikant der Unterscheidung

Die ersten Reaktionen 1997/98 auf meine Idee, Sāda zum Gegenstand einer Forschung zu machen, waren äußerst negativ. Ich hatte mein Vorhaben zuerst nur mit Qaḥṭānīs besprochen. Deren Argumentation lautete, daß niemand eine solche Untersuchung unterstützen werde. Die Begründung war, daß Angehörige der neuen republikanischen Elite auf die offizielle Version der Gleichheit aller verweisen würden und die Betrachtung der Sāda in den Geruch antirepublikanischer Umtriebe geraten könne. Die Sāda dagegen würden gekränkt reagieren, da sie den Verlust ihrer Privilegien nicht würden thematisieren wollen. Mein Ansinnen wurde mir als für alle Beteiligten unerfreulich bis bedrohlich geschildert. Darin zeigt sich nach meinem heutigen Verständnis ein Konflikt zwischen alten und neuen Machthabern, der offensichtlich noch nicht gelöst worden war und bei dem die Seite der Qaḥṭānīs nicht die Sicherheit haben konnte, das Thema zu besprechen, ohne eine Bedrohung heraufzubeschwören. Die stark ablehnende Haltung könnte also damit verbunden gewesen sein, daß die Machtübernahme der Qabā'il nicht in Frage gestellt werden sollte.[2]

[2] Bei meinen Gesprächen 1997/98 hatte ich direkt von "Sāda" gesprochen, da mir damals die Notwendigkeit meiner späteren Sprachregelung noch nicht bewußt war. Da ich aber, wie ich in Kapitel 2.2. zeigen werde, davon ausgehen konnte, daß alle Umschreibungen des Gegenstandes verständlich waren, ist dieser Unterschied zu vernachlässigen.

Eine andere, aber ebenfalls zurückhaltende Antwort erhielt ich, als ich während meiner Forschung 2001 Gruppen befragte, die mehrheitlich aus Sāda bestanden und stark prozaiditisch waren. Das Unterfangen, eine solche Forschung zu unternehmen, wurde in diesen Gruppen in fast allen Fällen wohlwollend aufgenommen. Es geschah sogar, daß, nachdem ich mein Vorhaben mit der ersten, obigen Formulierung, über die "großen Häuser" arbeiten zu wollen, grob dargestellt hatte, mir ein Forschungsplan vorgeschlagen wurde, der sich mit meinem deckte. Sie stimmten mit mir überein, daß es sinnvoll wäre, anhand einzelner Familienbiographien gesellschaftliche Abläufe zu verdeutlichen, die Gesprächspartner mehrfach zu treffen und die Empirie mit der Fachliteratur zu ergänzen. Allein als es daranging, mir biographisches Material zur Verfügung zu stellen, fühlte sich niemand mehr angesprochen, und meine Frage an die Runde, wie sich denn die Gesellschaftsstruktur des Jemen zusammensetze, wurde so diffus und offensichtlich abwimmelnd beantwortet, daß ich mich fragen mußte, wohin all das wissenschaftliche und politische Interesse verschwunden war.[3]

Die Reaktion der Sāda war also zunächst positiv. Hierzu mag zweierlei beigetragen haben. Erstens ist die prinzipielle Offenheit gegenüber Wissenschaft und Forschung zu nennen. Dabei kann begünstigend gewirkt haben, daß ich mich mit einem 'klassischen' Thema beschäftigt habe, insofern als Familiengeschichte sowohl in Form von Genealogie im engeren Sinn wie auch die Geschichte der großen Häuser

---

[3] Ich bat einen Sayyid, der als Lektor eines zaiditischen Verlages arbeitete, um eine Einschätzung meines Forschungsvorhabens. In der vorhergehenden Darstellung meiner Planung sprach ich von den "gelehrten Häusern mit Stammbaum" und davon, daß ich das Thema vor allem mit Hilfe von Biographien erschließen wollte. Er antwortete mir, meine Untersuchung ginge sehr ins einzelne, oftmals seien aber detaillierte Fallstudien der Schlüssel zum Verständnis gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge. Es war das letzte Mal, daß ich ihn treffen konnte. Zu später geplanten Verabredungen ist er nicht mehr gekommen.

und ihrer Leistungen stets Gegenstand alidischer Gelehrsamkeit war. In der Zaidiyya wird der menschliche Verstand unter dem Einfluß der rationalistischen Muʿtazila als entscheidende, dem Koran nachgeordnete Instanz betrachtet. Der hohe Stellenwert der Vernunft wird von Zaiditen häufig als Vorteil gegenüber der durch die Überlieferungstradition bestimmten Argumentation der Sunniten und vor allem der Wahhabiten angeführt. Ein zweiter Grund für die positive Aufnahme könnte in der Erwartung liegen, durch historische und soziologische Forschung das den Sāda widerfahrene Unrecht zu belegen und ihnen so wieder zu dem nach eigenem Verständnis angemessenen Platz zu verhelfen. Wenn auch keiner meiner Partner ernsthaft eine Besserung der Situation aufgrund meiner Arbeit erhofft haben dürfte, wirkten dennoch Mechanismen, wie ich sie im ersten, methodologischen Teil als 'Instrumentalisierung', 'Erwartungshaltung' und 'zweiseitige Selbstmystifikation' vorgestellt habe.

Der anfänglichen Zustimmung folgte sehr nur zögerlich und stockend die Bereitschaft, ausgedehnter und persönlicher über das Thema zu sprechen. Das, was alle gemeinsam begrüßten, wollte zunächst niemand durch persönliches Engagement unterstützen. Vor dem Hintergrund der politischen Verhältnisse und der allgemeinen Stimmung stand zu befürchten, daß bei vehementerem und öffentlichem Eintreten der Sāda für ihre Rechte, schnell deren Verurteilung als 'Monarchisten' folgen würde. Es ist daher verständlich, daß die Begeisterung, sich persönlich für eine Studie, bei der weder der Forscher noch die spätere Leserschaft genau eingeschätzt werden konnten, zu engagieren, zunächst sehr gering war. Die Grade der Verweigerung gingen dabei von Antworten, die, zurückhaltend formuliert, diplomatisch bis nichtssagend waren, bis zur Verleugnung am Telefon und spontaner Absage von Verabredungen. Darüber hinaus war es mir nur selten möglich, die von mir gewünschten Partner allein oder in

kleiner Runde zu sprechen. Auch wenn ich vorher meine Vorliebe für kleinere Gesprächsrunden explizit gemacht hatte, wurde ich meist in größere Qat-Runden mitgenommen. Diese boten zwar ab einem bestimmten Punkt die Möglichkeit zu Zweiergesprächen, meine Partner konnten sich aber zu jedem Zeitpunkt an eine andere Person wenden, wurde ihnen das Thema zu problematisch oder persönlich.

Als erstes Ergebnis läßt sich festhalten, daß mit der Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen Sāda oder Qaḥṭānīs eine bestimmte Haltung gegenüber meiner Forschung korrespondierte. Die Aussagen der Qaḥṭānīs erwiesen sich nur bezüglich der eigenen Position als richtig. Dadurch, daß sie die zu erwartenden Reaktionen beider Seiten als negativ beschrieben, zeigten sie ihre eigene ablehnende Haltung gegenüber meinem Vorhaben, "Sāda" zu untersuchen. Sie nahmen die Position ein, die sie der republikanischen Regierung unterstellten. Das ist insofern nur konsequent, da die Republik die Interessen der Qaḥṭānīs, insbesondere der Qabā'il, gegenüber denen der Sāda vertritt. Die wechselhafte Position der Sāda könnte dahingehend interpretiert werden, daß sie sich zu Unrecht diskriminiert sehen und daß in ihren Augen eine historische Untersuchung ein Beitrag zu Aufklärung dieses Unrechts leisten könnte.[4]

Das unterschiedliche Verhalten zeigte, daß "Sāda" kein von außen herangetragener Signifikant ist, sondern daß an der Bereitschaft, bei einer Untersuchung mitzuwirken, die "Sāda" zum Gegenstand hat, soziale Gruppen und innergesellschaftliche Spannungen aufgezeigt werden können. Im Sinne Amanns und Hirschauers kann sowohl das Abraten der Qaḥṭānīs wie das zwiespältige Verhalten und die teilweise Vermeidung des

Themas bei den Sāda mit dem Verfahren der Relevanzaufspürung interpretiert werden. In Teil 2, Kapitel 6 hatte ich den mageren Literaturbefund zu den Sāda in der Republik mit vom Bruck dahin interpretiert, daß die Beschäftigung mit den Sāda leicht in den Verdacht einer 'Legitimationswissenschaft' gerate. 'Brisanz' kann hier als manifester Hinweis auf eine kontroverse Verhandlung über die Interpretation von Traditionslinie und der daraus resultierenden Legitimation für eine politische oder gesellschaftliche Vormachtstellung verstanden werden. Der Konflikt dreht sich dabei wenn nicht um Herrschaft, so doch um politische Gestaltungsmacht und in deren Konsequenz auch um materielle Güter. Gleichzeitig geht er um die Deutung der Geschichte und damit, wie in der Literaturstudie gezeigt, um das Selbstverständnis von Sāda und Qaḥṭānīs. Durch die Thematisierung des Konfliktes zwischen den Sāda und der von den Stämmen dominierten Zentralregierung wird nichts weniger als die Legitimität des Staates in Frage gestellt. In Anbetracht der dauerhaften Virulenz des Konfliktes wie der Bedeutung dessen, worum gerungen wird, bergen die Entwicklungen der neuesten Geschichte ein hohes Maß an sozialer Sprengkraft. *Daß* Sāda und Qaḥṭānīs vor diesem Hintergrund zu unterschiedlichen Auffassungen über die Bedeutung meiner Arbeit kamen, war mir allzu deutlich geworden.

---

[4] Es sei hier noch einmal betont, daß sich die Arbeit nicht primär der Geschichte der Sāda widmet, sondern ihrer gegenwärtigen Selbstverortung in der Gesellschaft.

2.2. Unterschiede im Verhalten bei Gesprächen über die "großen Häuser"

Ich erwartete, daran, ob und in welchem Zusammenhang meine Sayyid-Partner auch in gemischten Runden, d. h. in der Anwesenheit von Qaḥṭānīs, ein Gespräch über ihre Genealogie zuließen, ein Anzeichen für die Bedeutung zu erhalten, die sie ihr beimaßen. Ausgehend von meiner ersten thematischen Umschreibung, eine Forschung über "die großen Häuser" zu machen, konnte, je nach Bereitschaft meiner Gegenüber, eine Annäherung an das Thema erfolgen. Es stellte sich heraus, daß der entscheidende Faktor für die Bereitschaft, über "Sāda" zu sprechen, keineswegs die Bedeutung war, die der Genealogie beigemessen wurde. Statt dessen hing die Offenheit dem Thema "Sāda" gegenüber von der Zusammensetzung der Runde ab. Das Zustandekommen eines Gespräches konnte ich also nicht als Signifikant für beigemessene Bedeutung werten. Vielmehr markierte es das Maß der Brisanz in verschiedenen Gruppenkonstellationen. Vereinfachend möchte ich drei unterschiedliche Zusammensetzungen für Qat-Runden unterscheiden. Die erste Runde bestand aus Qaḥṭānīs und Sāda. Die Qaḥṭānīs in diesen sehr heterogenen Runden waren keine expliziten Zaiditen, d. h. nicht Sayyid-freundlich.[5] Etwas homogener waren die Gesprächsgruppen, in denen nur Sāda und 'bekennende' zaiditische Qaḥṭānīs[6] zusammensaßen. Die Gruppen, die ausschließlich aus Sāda bestanden, waren am einheitlichsten.

---

[5] Die Qaḥṭānis waren zwar meistens Zaiditen, das hatte aber keine Pro-Sayyid-Haltung zur Folge. Welche Bedeutung zaiditische Lehren für diese Qaḥṭānis haben, ist leider nicht klar. (vgl. vom Bruck 1999a, S. 176) Sie sehen sich selbst in erster Linie als Qabā'il und sympathisieren daher mit der republikanischen Regierung.

[6] "Bekennend" steht hier für ein politisches Bekenntnis und bedeutet eine Sayyid-freundliche, regierungskritische und Wahhabiten-feindliche Position.

Bevor ich erkannt hatte, daß die Gruppenkonstellation ausschlaggebend für die Gesprächsbereitschaft über das Thema "Sāda" war, und auch danach, wenn ich die Standeszugehörigkeit der Anwesenden nicht kannte, war es fast unmöglich, sich auf die Treffen vorzubereiten.[7] Mal war es gar nicht möglich, offen auf dem Wissensstand zu reden, den ich bereits erworben hatte. Dabei zeigte mir die Ablehnung, auf die ich stieß, wie wenig die Sāda oder die Stände thematisiert werden sollten. Dann wiederum waren meine Gegenüber so gesprächsbereit, daß ich alle Fragen über die Familie, das Fortbestehen der Stände, das Verhältnis von Sāda und Qaḥṭānīs während des Bürgerkrieges etc. offen stellen konnte. Da ich in der rückblickenden Interpretation davon ausgehen kann, daß der Schwerpunkt meiner Untersuchung bereits bei grober Umschreibung des Themas verstanden wurde, sind sämtliche Reaktionen darauf als Gesprächsvermeidung oder -bereitschaft zu deuten.

In einer heterogenen Gruppe blieb ein Sayyid mit seinen Aussagen über die unterschiedlichen Stände weit hinter dem zurück, was er mir in einem Gespräch zuvor erzählt hatte. Während er unter vier Augen über die Bedeutung der Sāda sprach, über ihre gewandelte Rolle und die Fortführung der Tradition unter neuen Umständen, erwähnte er diese Ansichten später nicht mehr. In einer gemischten Gruppe junger Männer war der Statusverlust eines anwesenden Sayyid sogar einen Scherz auf dessen Kosten wert, der aber scheinbar nur intern galt und für mich nicht verständlich sein sollte, da er mir auf meine Nachfrage hin nicht erklärt wurde. Danach wurden die verschiedenen Stände nicht mehr angesprochen.

---

[7] Aufgrund des Buches von Zabarah 1957 konnte ich anschließend anhand der Nachnamen nachvollziehen, welche der Anwesenden Sāda waren. Ich habe mich nie getraut, in

Es schien fast, als habe der Scherz den Statusverlust und auch die nachfolgende "ständebefreite" Diskussion markiert. Es herrschte unter Einbeziehung des Sayyids Konsens darüber, daß die Zeiten in allen Belangen nicht zu vergleichen seien. Die Stände hätten rechtlich und beruflich keine Bedeutung mehr. In gemischten Gruppen tendierten die Anwesenden eher dazu, Veränderungen in der Praxis des Gewohnheitsrechts, das von den Shuyūkh (Sing. Shaʿkh, vgl. Teil 2, Kapitel 1.1.) gesprochen wird, und weiterer Funktionen der tribalen Gesellschaft zu besprechen. In der politischen Ordnung und im Recht, die sie in ihren Erzählungen vor allem auf die Shuyūkh bezogen, beklagten die Qaḥṭānī-dominierten Gruppen den moralischen Verfall und die hohe Korruption. Früher habe es das nicht gegeben, damals sei die Religion noch als leitende Regel akzeptiert worden. Oft wurde der beklagte Verfall auch mit dem zunehmenden Einfluß des Westens begründet. In diesen Erzählungen waren aber die Bezugsgrößen, an denen die Veränderungen festgemacht wurden, immer die Shuyūkh und die Durchsetzung des Gewohnheitsrechts im Vergleich mit den neuen, staatlichen Gerichten. Eine häufige Aussage war, daß die Shuyūkh früher respektvolle und respektable Personen gewesen seien, während sie heute nur noch die Marionetten der Mächtigen seien.[8] Meine Formulierung, über die "großen" oder "gelehrten Häuser" zu arbeiten, wurde in diesen Gruppen auf die Rolle der Shuyūkh gedeutet. Durch Ignorieren und Übergehen der Sāda bezogen die Qaḥṭānī-dominierten Gruppen meine Fragen auf ihre Häuser.

---

eine Runde hinein zu fragen, wer ein Sayyid ist. Es war allzu offensichtlich, daß ich mich damit absolut diskreditiert und als nicht vertrauenswürdig erwiesen hätte.

[8] Bei den Klagen der Qaḥṭānis über die Regierung, den allgemeinen Verfall und die Korruption muß man intern wieder sehr genau differenzieren in bezug auf die Nähe zur Regierung, den Stämmen und Konföderationen, die sie stützen.

Veränderungen im gesellschaftlichen Status der Shuyūkh spielten in den homogeneren Gruppen von Sāda und engagierten Zaiditen kaum eine Rolle. Hier wurde viel eher der Konflikt zwischen der Regierung und der oppositionellen Iṣlāḥ-Partei mit ihrem wahhabitischen Flügel auf der einen Seite und den Zaiditen auf der anderen thematisiert. Bei der Betrachtung über die Veränderungen seit der Imāmszeit spielte das Bildungssystem eine große Rolle. Insbesondere das zeitweilige Verbot der zaiditischen Schulen, der al-madāris al-ʿilmiyya, und die Konkurrenz durch die wahhabitischen Institute waren neben dem Niedergang des öffentlichen Bildungswesens von Bedeutung. (vgl. Teil 2, Kapitel 6.1.) Die Veränderungen wurden also vor allem im Bildungssektor und somit in der Verbreitung zaiditischer Lehre gesehen. Als Vorzüge der Republik gegenüber dem Imamat führten sie an, daß es jetzt eine größere Offenheit gebe, wodurch die Möglichkeiten in bezug auf Arbeit und Ausbildung wesentlich breiter geworden seien. Die Öffnung könne aber insofern als (ur-)zaiditisches Anliegen verstanden werden, da die Zaidiyya die liberalste der Lehrmeinungen sei und den Verstand des Menschen gleich der Offenbarung des Korans nachordne. Es sei aber auch ein Punkt der zaiditischen Lehre, daß im Diesseits nicht alle Menschen gleich seien. Die folgende Erklärung der Ungleichheit grenzte sich vor allem dagegen ab, daß alle Männer gleich viel besitzen könnten und alle den gleichen Anspruch auf ein Gut oder eine Frau haben oder beides gar teilen könnten. Ohne daß das Thema Sāda direkt thematisiert wurde, konnte in dem dargestellten Fall Ungleichheit als gesellschaftskonstituierendes Element besprochen werden. Auf eine Zuweisung von Privilegien an eine genealogisch definierte Gruppe wie die Sāda zu schließen wäre aber übereilt. Ebensogut könnte es sich um die Idee einer reinen Bildungselite handeln. Dabei käme in der Wissensvermittlung begünstigend die Tradition eines Hauses zum Tragen, in dem Bildung seit

Generationen gepflegt wird. Eine Restriktion auf einen letztlich gemeinsamen Stammbaum folgt also keineswegs zwingend. Hier fanden sich die Protagonisten der oben dargestellten Neuorientierung des Zaidiyya unter Abwandlung der Imamatsregelung, wie sie Haykel und vom Bruck beschrieben haben, zusammen.

Wenn ich in einer Gruppe, die nur aus Sāda bestand, oder besser noch im Einzelgespräch mit einem Sayyid sprach, wurde dem Thema nur äußerst selten ausgewichen. In mehreren Fällen, sowohl bei Personen, die ich schon länger kannte, wie auch bei Sāda, die ich erst kennengelernt hatte, war es nach wenigen Wortwechseln kein Problem mehr, die Sāda und ihre Geschichte im allgemeinen sowie die Individualgeschichte unter dem Fokus der Genealogie zu besprechen. Durch die Frage, welche gelehrten Häuser ich genau meine, kam das Gespräch meist schnell und ohne Umstände auf die Sāda. Die Bezeichnungen wechselten dann zwischen "Hāshimī", "ahl al-bait" und "Sayyid", ohne daß ich eine Bedeutungsänderung feststellen konnte. Die Leichtigkeit und Schnelligkeit, in der sich meine Gesprächspartner durch kurze Nachfragen meines Forschungsgegenstandes versicherten, bestätigte mir, daß die zögerlichen Antworten in anderen Gruppenkonstellationen nicht auf mangelndes Verständnis, sondern auf mangelnde Gesprächsbereitschaft zurückzuführen waren.

Die Qaḥṭānīs und insbesondere die Qabā'il mußten aufgrund ihrer gesellschaftlichen Dominanz keine Scheu haben, ihre Sicht auf die Geschichte unter Ausblendung der Sāda zu erzählen. Dadurch, daß sie die "offizielle Version" des Gesellschaftsvergleiches erzählten, legitimierten sie das bestehende republikanische System. Diese Sicht steht aber im Konflikt mit der der Sāda. Wo Qaḥṭānīs und in ihrem Selbstverständnis 'Republikaner' anwesend waren, war ein Gespräch über Sāda nicht

möglich. Darin spiegelt sich meines Erachtens die Grundlage der Republik wider, die sich aus Ablehnung, Überwindung und Verleumdung des Imamats und der Zaidiyya definiert.[9] Die Vermeidung des Themas von seiten der Sāda außerhalb ihrer geschützten Räume oder kleiner und homogener Gruppen zeigt, daß "Sāda" nicht etwa kein Thema ist, sondern daß Sāda ihre Sicht außerhalb der Schutzräume nicht vertreten. Der Witz auf Kosten des Sayyid, den dieser nicht konterte, mag andeuten, wie schwierig es für die Sāda ist, ihre Position in einer von Qabā'il dominierten Welt zu vertreten. Wenn die Sāda auch nach außen nicht durch alternative Geschichts- und Gegenwartsdeutungen in einen direkten Konflikt mit den Qabā'il treten, haben sie dennoch intern eine andere Sicht auf die Geschichte der letzten Generationen. Als zweites Ergebnis läßt sich festhalten, daß das Thema "Sāda" und somit die Interessenvertretung der Sāda in der Öffentlichkeit in Anbetracht der republikanischen Machtverhältnisse verhindert bzw. vermieden wird.

---

[9] Vgl. z. B. Haykel 1999, S. 195; vom Bruck 1999 b, S. 396 ff.

3. Die Differenzierung durch die Herkunft der Sāda

Ich hatte gezeigt, daß "Sāda" nur in den Gruppen unproblematisch thematisiert werden konnte, die ausschließlich aus Sāda bestanden. In gemischten Konstellationen unterdrückten entweder die Qaḥṭānīs das Thema, oder Sāda äußerten sich nicht in der Offenheit, wie sie es wagten, wenn sie unter sich waren. Die Annahme ist naheliegend, daß die interne Geschichts- und Gesellschaftsbeschreibung der Sāda zu der herrschenden im Widerspruch steht. Die Qaḥṭānīs und unter ihnen besonders jene, die ein ausgeprägtes Selbstverständnis als Qabā'il hatten, agierten in diesen Situationen den Sāda gegenüber als Vertreter der republikanischen Herrschaft.[1] Ich werde nachfolgend darstellen, welche Ansichten bei den Sāda über die Zeit des Imamats und die republikanische Gegenwart bestehen, um ihre Vorbehalte gegenüber der Republik und ihren Repräsentanten zu erklären.

Im ersten Kapitel habe ich die Schwierigkeiten beschrieben, "Sāda" zu thematisieren. Die folgenden Ausführungen basieren auf Informationen, die ich trotz dieser Probleme erhalten konnte. Oftmals stammen sie aus leisen Zweiergesprächen am Rande größerer Qat-Runden. Diese Gespräche fanden selten beim ersten Treffen statt. Die vertrauensvolle Zweierkonstellation war die Voraussetzung, so individuelle Aussagen zu bekommen, daß ich aus ihnen die notwendigen Merkmale zur Sāda-internen Differenzierung gewinnen konnte. Auf der anderen Seite bot diese

---

[1] Wegen der vereinheitlichten Kleidung waren die Stände der in den Gesprächsrunden Anwesenden nicht zu erkennen. Ich konnte allerdings mit großer Gewißheit davon ausgehen, daß die Anwesenden, soweit sie sich nicht völlig fremd waren, voneinander wußten, welchem Stand sie angehören. Die Trennung zwischen Sāda und Qaḥṭānīs konnte sich also für Außenstehende völlig unsichtbar quer durch die Runde ziehen.

Konstellation aber auch ein besonders gutes Forum für das, was ich im methodologischen Teil als 'Fassade' und 'zweiseitige Selbstmystifikation' bezeichnet hatte, da bei Gesprächen unter vier Augen niemand hemmend als mögliches 'Korrektiv' wirken konnte.

Als ein Stand der jemenitischen Gesellschaft haben die Sāda teil an den gemeinsamen Erfahrungen aller Jemeniten. Sie sind aber auch ein eigener Stand mit spezifischen Erfahrungen. Darüber hinaus bestehen innerhalb der Sāda verschiedene Gruppierungen[2], die sich in der Diversifizierung der Ansichten über die Zeit des Imamats und die republikanische Gegenwart gezeigt haben. Um die Positionen der Sāda zu illustrieren, ist es nötig, bei den Darstellungen und Bewertungen der neuesten Geschichte zunächst die geteilten Erfahrungen 'aller Jemeniten' und dann die Unterschiede zwischen Sāda und Qaḥṭānīs darzustellen. Ziel dieses Schrittes ist es, das Allgemeingut der Geschichtsbetrachtung von der Sayyid-spezifischen Erfahrung zu trennen, um anschließend mit dem gleichen Verfahren die gruppierungsspezifischen Ansichten von denen aller Sāda zu trennen.

---

[2] "Gruppierung" ist hier lediglich eine funktionale Bezeichnung für eine Einheit innerhalb der Gruppe. Diese Unterteilung findet sich nicht in der Empirie, sondern ist eine analytische Kategorie, wenn auch, wie oben dargestellt, bekannt ist, daß die Sāda in sehr unterschiedlichen Situationen leben und lebten, vgl. al-Saidi 1981, S. 103 f.; Gerholm 1977, S. 127 ff.

3.1. Die Erzählungen von Qaḥṭānīs und Sāda im Vergleich

3.1.1. Gemeinsamkeiten von Qaḥṭānīs und Sāda

Die größten Übereinstimmungen der von mir befragten Jemeniten betrafen die Zeit vor der Revolution, die meist unspezifisch als "in den Tagen des Imām" bezeichnet wurde. Der Konsens war dabei vor allem im Bereich des alltäglichen Lebens zu finden, in einer Welt, die im wesentlichen überschaubar war. Diese vergangene Zeit wurde von der großen Mehrheit der Jemeniten als positiv und deren Verlust als beklagenswert dargestellt. Es ist in Anbetracht der rasanten Veränderung der letzten Jahrzehnte und der wirtschaftlichen Verschlechterung verständlich, wenn im Kontrast zur Gegenwart die wirtschaftliche Stabilität, die niedrigen Preise und die Gemeinschaft zur Zeit vor der Revolution gepriesen wurden.[3] Damals seien der Familienzusammenhalt und die Nachbarschaftshilfe noch stark gewesen, nicht wie heute, wo jeder nach seinem individuellen Vorteil strebe. Ordnung, Sauberkeit und Religion seien hohe Werte, die Straßen in Ṣan'ā' seien sauber und auch in der Nacht sicher gewesen. Fehlte in einem Haus das Fleisch zum Mittagessen, so habe ein Nachbar ein Stück gebracht, und in der Nacht habe ein einziger Polizist genügt, um in dem damals noch von den Stadtmauern umschlossenen Ṣan'ā' die Sicherheit aufrechtzuerhalten. Jeder Stadtteil habe eine Moschee, ein Bad, kleinere Gärten und einen freien Platz gehabt. Läden habe es nur im zentralen Suq

[3] Zur gegenwärtigen Lage vgl. Albrecht 2002, S. 36 ff. und Stiftl 1998, S. 148 f "Der Jemen [ist] nicht nur unterentwickelt, sondern selbst im regionalen Vergleich bettelarm." Die mehrheitlich als positiv geschilderte Versorgungslage der Jemeniten für die Zeit vor der

("Markt") gegeben. Der Suq sei streng geordnet und die Preise festgeschrieben gewesen.[4] Es sei weniger gelogen und weniger Gewalt angewendet worden. Alles habe seine rechte Ordnung gehabt. Kurzum, in den Belangen Wirtschaft, Sicherheit, Moral und Religion waren die "Tage des Imāms" das genaue Gegenteil der Republik. Die genannten Punkte treffen die als besonders drückend empfundenen Probleme der Gegenwart jenseits möglicher Gruppen- oder Standeszugehörigkeiten.

Als Gewinn der Revolution wurde immer wieder betont, daß die zu Imāmszeiten strengen Standesbeschränkungen nun aufgehoben seien. Jetzt könne jeder den Beruf ausüben, der ihm gefalle. Das wichtigste Kriterium sei, daß das Einkommen genüge. Wenn ich nach konkreten Beispielen fragte, relativierten sich diese Aussagen immer etwas, und ich bekam weiter erzählt, daß die Traditionen auch gleichzeitig fortgeführt werden, d. h., der Sohn übt den Beruf des Vaters aus, und für viele gelten andere Berufe als die traditionell standesgemäßen noch als unschicklich oder schandhaft. Die postulierte große Freiheit bezog sich nach meinem Eindruck immer auf eine nicht näher spezifizierte Allgemeinheit, der Konflikt mit der Tradition wurde immer erst im konkreten Einzelfall wirksam. Diese ambivalente Beschreibung entsprach meiner Ausgangsbeobachtung, daß die traditionelle Gesellschaftsordnung in einer qua Postulat egalitären Gesellschaft weiterbesteht.

Revolution ist entgegen der Darstellung eine Idealisierung und Verklärung der Vergangenheit (vgl. hierzu die Einträge unter "famine" im Register von Dresch 2000, S. 276).

[4] Vgl. zu Ṣan'ā' und zur Organisation des Marktes: Serjeant 1983.

3.1.2. Unterschiede zwischen Qaḥṭānīs und Sāda

Fragte ich nach den Ursachen für die Veränderungen und ihrem jeweiligen Anteil, bekam ich immer sehr unterschiedliche Anworten. Die Unterschiede, die hier in den Erzählungen auftraten, betrafen vor allem die Zeit des Imamats und seines Sturzes. Als erstes ist hier die Rolle der Sāda unter den Imāmen und bei der Revolution zu betrachten. Über die weit differierenden Aussagen über die Beteiligung der Sāda an der Revolution hatte ich schon im historischen Teil geschrieben. Dazu paßte, daß die Sāda die Revolution im Gefolge der Widerstandsgeschichte gegen das Haus der Ḥamīd al-Dīn und der gescheiterten 48er Revolution sahen und personelle Unterschiede zwischen dem "Free Yemeni Movement" und den "Free Yemeni Officers" als gering bewerteten. Sie führten an, daß die Offiziere der Armee, die die Revolution einleiteten, mehrheitlich Sāda waren. Die Qaḥṭānīs dagegen stellten bei ihren Erzählungen die Revolution als ihren Erfolg dar. In den Darstellungen der Revolution und dem nachfolgenden Bürgerkrieg scheinen sich Sāda und Qaḥṭānīs auf unterschiedliche zeitliche Abschnitte zu beziehen. Während die Sāda eher die Geschichte bis 1962 und ihre Rolle als Initiatoren der Opposition hervorhoben, betonten die Qaḥṭānīs, und hier vor allem die Qabā'il, den nachfolgenden Bürgerkrieg und den Sieg der Republik. Betrachtet man die Revolution als längeren Prozeß und versucht nicht singuläre Momente oder einzelne Phasen heranzuziehen, schließen sich die zwei Blickwinkel nicht aus. Starre und polarisierende Perspektiven sind nicht in der Lage, wechselnde Positionen im Verlauf von Opposition, Revolution und Bürgerkrieg plausibel zu machen. Das Haus der al-Wazīr hat z. B. einen mittleren Weg beschritten. Nachdem es die Revolution anfänglich unterstützt hatte, wandte es sich mit

der Aussage "Keine ungerechte Vergangenheit, aber auch keine blutige Gegenwart" wegen der Verfolgungen der Sāda von den Revolutionären ab.

Nach ihrem Selbstbild waren die Sāda die Triebkraft der Oppositionsbewegung und der Revolution gegen den Imām. Aber in der Republik des Jahres 2001 sehen sie sich *en bloc* als 'Nutznießer der Willkürherrschaft' und 'Revanchisten' verleumdet und diskriminiert. Auf meine Frage, wie diese beiden Aussagen zueinander stünden, erhielt ich als Antwort oft erst nur ein Schulterzucken. Die Sāda, so die dann folgende Erklärung der eigenen Misere, seien zum einen zahlenmäßig zu schwach gewesen, um ihre Interessen durchsetzen zu können. Aber, und das wiege schwerer, die Sāda hätten zum anderen ihre Interessen auch nicht als eine geschlossene Gruppe vertreten. Durch ihre Zersplitterung sei es den sowieso überlegenen Qabā'il und Quḍā' gelungen, die Sāda völlig zu unterdrücken.

Die Interpretation der Revolution und ihrer Folgen wird erst dann gegenwartsrelevant und dadurch kritisch, wenn exklusive Urheberschaft an der Überwindung des Imamats behauptet und in deren Gefolge Macht- und Herrschaftsanspüche gestellt werden. Qaḥṭānis sahen den oftmals behaupteten aktuellen Prozeß der Auflösung des alten Standesverständnisses eher als Folge und Ziel der Öffnung, die durch die Revolution ermöglicht wurde, und daher die gegenwärtige Stärkung ihrer Position als den normalen Verlauf der Geschichte.[5] Demgegenüber

[5] Diese Aussage klingt zunächst wie ein Widerspruch zu dem von mir behaupteten Fortbestehen der Stände. Die Verhandlungen über Fortbestehen oder Auflösung der Stände sind aber im Fluß. Während das Ende der Standesunterschiede einerseits in aller Munde war, wurde fast überall betont, im Falle einer Heirat kämen nur 'angemessene' Partnerschaften in Frage. Die Auflösung der Stände wurde nach meinen Beobachtungen immer 'den anderen' oder nachfolgenden Generationen unterstellt. Die von Qabā'il behauptete Auflösung der Stände könnte auch damit zusammenhängen, daß sie in dem sozialen Prozeß, wo der Qabīlī zum allgemeinen Leitbild wird, ihren eigenen Stand als 'blinden Fleck' nicht wahrnehmen.

tendierten Sāda eher dazu, die postulierte Gleichheit aller als Instrument zu ihrer Entmachtung zu sehen. Eine neutrale Bewertung der Vorgänge ist in Anbetracht der Aufladung und damit meist einseitigen Darstellung, die von der je eigenen Interessenwahrung bestimmt wird, kaum möglich. Sie ist aber auch nicht Gegenstand meiner Arbeit, die sich nicht mit historischen Fakten beschäftigt, sondern mit deren Auswahl, Verknüpfung und Interpretation in den Erzählungen meiner Gesprächspartner.

Ein anderer Punkt, über den die Meinungen stark divergierten, ist das Bildungswesen vor und nach der Revolution. Sāda zeichneten ein deutlich positiveres Bild der allgemeinen vorrevolutionären Bildung, indem sie betonten, die al-madāris al-ʿilmiyya seien weitverbreitet und allen, nicht nur den Sāda, zugänglich gewesen. Sie hätten so eine breite Bildung im Volke und damit auch die Kontrolle über die Rechtmäßigkeit der Herrschaft garantiert. Demgegenüber sei das gegenwärtige Bildungssystem außerordentlich schlecht. Die Qualität der staatlichen Bildungseinrichtungen wurde als minderwertig dargestellt. Qaḥṭānīs betonten demgegenüber die Offenheit des Bildungswesens für alle und das größere Angebot an Studiengängen in der Republik. Die Schulen der Imāmszeit hätten nur Religion, Arabisch und Literatur unterrichtet und seien obendrein nur den Sāda vorbehalten gewesen. Breitenbildung und Alphabetisierung seien erst durch das republikanische Schulsystem durchgesetzt worden.

Die Bildung, auf deren legitimatorische Funktion vom Bruck (2000) hingewiesen hat, ist von entscheidender Bedeutung für den Aufbau eines staatlichen Verwaltungsapparates. Die Regierung versucht sich durch Öffnung der Bildung für alle Bevölkerungsgruppen von der Bildungselite der Sāda unabhängig zu machen. Bildung ist daher im Konflikt um den

Zugang zu machtvollen Positionen eine Ressource, bei der konkurrierende Gruppen ihren Einfluß zu sichern suchen.[6]

3.2. Die Erzählungen der Sāda

3.2.1. Gemeinsame Erzählungen der Sāda

Die Sāda vermittelten mir gegenüber, daß sie sich ihrer Gemeinsamkeiten und Besonderheit aufgrund ihres Stammbaums bewußt sind. Ihre Besonderheit bestehe aber, wie in ihren Erzählungen immer betont wurde, keineswegs darin, zwangsläufig ein besserer Moslem oder gar näher an Gott zu sein. Vor Gott seien alle gleich. Es gebe aber eine gesellschaftliche Sonderrolle in bezug auf die durch Tradition und Erziehung vermittelten Werte. Zu diesen zählten Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Gerechtigkeitssinn und der große Wille zu Religiosität und Gelehrsamkeit. Als Gegenbeispiel wurde mehrfach erwähnt, daß z. B. das Herz eines Metzgers eher 'verhärtet' und 'eng' sei als das eines Religionsgelehrten, da dieser tagtäglich töten müsse, was sein Beruf sei. Der Umgang, der Anstand und die Sitten einer Familie werden, so der allgemeine Konsens, an die Kinder weitergegeben. Den geringgeachteten Ständen, insbesondere den Mazāyina, wurde dabei immer auch ein geringeres Maß der angeführten Werte zugeschrieben. (vgl. Teil 2, Kapitel 1.2.1.) Allerdings erzählten die Sāda auch, daß diese Schranken natürlich nicht unüberwindbar seien. Es käme aber eben doch

[6] Leider existieren nur wenige Arbeiten zum Bildungssystem im Jemen vor und nach der Revolution, für einen Überblick siehe Dresch 2000, S. 50–53, 140 ff., 174 f., 200; vom Bruck 2000.

selten vor, daß jemand den Stand seiner Familie verlassen könne.[7] Die Sāda leiten von ihrem Stammbaum eine besondere Verpflichtung ab. Sie betrifft die oben dargestellten Werte und die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft. Der Wechsel von traditioneller Bildung zu den neuen Berufen, wie Ingenieur, Arzt, Händler und EDV-Fachmann, wurde mir in diesem Kontext als Anpassung an die Erfordernisse einer sich wandelnden Gesellschaft beschrieben. Allgemein wurde also Traditionsbewußtsein, Eignung und Bereitschaft zu religiös wie politisch verantwortungsvollen Positionen bekundet. Das Bewußtsein gegenüber Tradition und Eignung ließ sich bei allen Sāda finden, unabhängig von Amt oder Position. Der Bereitschaft, soziale und politische Verantwortung zu übernehmen, stehen aber die gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber, die von Diskriminierung und Ausgrenzung aus einer Vielzahl von Positionen bestimmt werden. Es ist daher aus Sicht der Sāda nachvollziehbar, wenn sie zur Verbindung zwischen Person und fachlicher Qualifikation äußerten, es befänden sich heute Personen aus allen Ständen der Gesellschaft in einflußreichen Positionen, was nicht heißen müsse, daß diese auch 'gute' Menschen seien. Insgesamt sage Amt oder Position wenig über die Qualitäten des Inhabers aus.

Es ist vor dem Hintergrund dieses Sayyid-Selbstverständnisses nicht verwunderlich, daß sich selbst bei Sāda, die vor der Revolution nicht die Mittel besaßen, um zu studieren, in den nachfolgenden Generationen kaum eine Familie finden läßt, in der nicht mindestens ein Sohn einen akademischen Abschluß anstrebt. Der starke Drang einer ehemaligen Elite nach Bildung entfaltet sich in einer Gesellschaft, in der Bildungspolitik ein

[7] Ein Sprichwort, das die Schwierigkeiten und auch die empfundene Unangemessenheit eines Standeswechsels andeutet, lautet: "Wer aus seiner Haut tritt, stinkt (wie ein verwesender Leichnam)."

Projekt der Emanzipation vom Imamatssystem bedeutet.[8] Auf die Konsequenzen der Fortsetzung der Bildungstradition für die verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Sāda werde ich noch eingehen.

In diesem Zusammenhang ist ein bemerkenswerter Befund festzustellen. Es zeigt sich, daß kaum einer der Sāda, die in der traditionellen al-madrasa al-ʿilmiyya unterrichtet wurden, nach der Revolution ein wirtschafts- oder ingenieurswissenschaftliches Studium abgeschlossen hat. Die geringe Wertigkeit, die wirtschafts- und ingenieurswissenschaftliche Studien im Kanon der traditionellen Gelehrsamkeit der Geisteswissenschaften eingenommen haben, scheint nachhaltig prägend gewesen zu sein. Erst ihre Söhne hatten die nötige Distanz vom klassischen Bildungskanon und schlossen ein wirtschafts- oder naturwissenschaftlich-technisches Studium ab.

3.2.2. Gruppierungsspezifische Erzählungen innerhalb der Sāda

Im Laufe der fortschreitenden Untersuchung kristallisierte es sich heraus, daß die unterschiedlichen Beurteilungen der gegenwärtigen Situation, die über die gemeinsamen Erfahrungen hinausgingen, von den gesellschaftlichen Positionen abhingen, die die Väter der von mir befragten Sāda vor der Revolution innehatten. Die Kategorie >Herkunft der befragten Sāda< führte zu einer Einteilung in drei Gruppierungen, die bei der Selbstbeschreibung der Sāda nicht zu finden sind. Für sie existieren folglich auch keine Begriffe. Die Gruppierungen sind zugleich Ergebnis

[8] Vgl. vom Bruck 2000.

und Analyseinstrument meiner Untersuchung. Über das oben erwähnte, uneinheitliche Handeln der Sāda während der nachrevolutionären Diskriminierung gibt es mit Ausnahme des Artikels von vom Bruck, in dem sie die Konfliktlösungsversuche unterschiedlicher Familien mit Identität und Vergangenheit zeigt (vom Bruck 2004), bisher keine Publikationen.

Die Gruppierungen werden durch ein Bündel von Merkmalen bestimmt. Diese Merkmale sind Art des Einkommenserwerbs, Wohlstand, Bildung, gesellschaftspolitische Gestaltungsmacht und, daraus resultierend, soziale Anerkennung - jenseits derer, die sich Sāda als Angehörige eines Stammbaums untereinander grundsätzlich zollen. Die Angehörigen der ersten Gruppierung kamen aus armen Verhältnissen, waren politisch ohne Einfluß und besaßen keine Reputation über die Anrede "Ya Saidī" ("Oh mein Herr") hinaus. Die Sāda der zweiten Gruppierung waren eher wohlhabend und stellten unter dem Imām die Verwaltungsangestellten, die so auch ein gewisses Maß an Macht und Entscheidungsgewalt besaßen. Die dritte Gruppierung bestand aus den Häusern, deren Verhältnis zum Imām zwischen Kooperation und Konkurrenz schwankte. Reich, gebildet und in den höchsten Ämtern, stellten sie, der Familie des Imāms nachgeordnet, die Elite des Imamats. Ihre Reputation war entsprechend hoch. Über die Verteilung der Häuser auf die von mir entwickelte Einteilung liegen keine Zahlen vor. Man kann aber davon ausgehen, daß die dritte Gruppierung quantitativ die kleinste ist. Die Sāda-internen Gruppierungen und ihre Darstellung sind nach der Feststellung der distinkten Trennung zwischen Qaḥṭānīs und Sāda und dem Befund über den Ausschluß von "Sāda" aus dem öffentlichen Diskurs das dritte Ergebnis meiner Untersuchung.

3.2.2.1. "Die einfachen Sāda"

Die von mir als "einfache Sāda" klassifizierte Gruppierung gehörte bis zur Revolution zum einkommensschwachen Teil der Gesellschaft. Sie arbeiteten in verschiedenen Berufen, wie z. B. als einfache Bauern, Handwerker, als Angestellte bei Handwerkern und kleinen Händlern oder auch als einfache Soldaten. Berufswechsel waren nicht so ein großes Problem wie etwa bei den Qaḥṭānīs, da die "einfachen Sāda" sowieso nicht in ihrem "traditionellen Handwerk", d. h. Schreiberarbeiten, religiösen Dienste oder Rechtsprechung, arbeiteten. Ihre Berufswahl wurde – innerhalb der Grenzen dessen, was ohne Ehrverlust erlaubt war – von der Sorge um Geld und Unterhaltssicherung bestimmt. Dennoch hatten sie meist eine mehrjährige Ausbildung in einer al-madrasa al-ʿilmiyya erhalten, d. h. sie konnten lesen, schreiben und waren mit den Grundlagen von Religionslehre und Rechtsprechung vertraut. Ihre heute erwachsenen Söhne, meine Gesprächspartner in ihrem sechsten bis siebten Lebensjahrzehnt, beschreiben ihre Väter oft als sehr religiöse und tugendhafte Männer, von denen nicht wenige den Koran auswendig gekonnt haben sollen. Ihre Söhne, meine Gegenüber, hatten oft noch einige Jahre in der al-madrasa al-ʿilmiyya gelernt, um dann, nachdem die größten Unruhen der Revolution vorbei waren, ihre Ausbildung fortzusetzen. So weit es ihnen möglich war, haben sie die Bildungstradition fortgeführt und ihre Qualifikationen weiter ausgebaut. Die Sāda aus diesen ärmlichen Verhältnissen zeigten die gleiche berufliche Flexibilität wie ihre Väter und nahmen Berufe an, wie sie von vielen anderen Sāda, aber auch Qabāʾil, wegen der geringen Reputation verschmäht werden, so z. B. Restaurantbesitzer, der wegen der Nähe zum Kaffeehausbesitzer (d. h.

"Schwachen") beargwöhnt wird. Bildung war für sie nach wie vor wichtig und wurde in Eigenstudien, bei den etwas Jüngeren auch schon an der Universität fortgeführt. Sie findet entsprechende Berücksichtigung bei der (geplanten) Zukunft der Söhne.

In der Betrachtung der Vergangenheit waren die Sāda aus einfachen und armen Verhältnissen deutlich weniger euphorisch als ihre bessergestellten Standesgenossen. Gemäß der allgemein verbreiteten Darstellung wurden Sozial- und Familienleben, Religiosität etc. gepriesen. Was aber die Verbreitung von Bildung, sozialer Gerechtigkeit und die Person des Imāms anging, waren sie eher kritisch. Entweder wurden nur die allgemein als positiv erlebten Aspekte erzählt (vgl. Teil 3, Kapitel 2.1.1.), oder der Imām wurde als ungerecht und korrupt beschrieben. Aus der Perspektive derer, die nie voll an den Privilegien ihres Standes teilhaben konnten und anschließend trotzdem für ihre Standeszugehörigkeit diskriminiert wurden, war der Eifer, das Imamat zu rechtfertigen, das ihnen mehr Schaden als Nutzen brachte, äußerst gering. Der Imām sei ungerecht und hart, das Volk sei arm gewesen und habe in Angst gelebt. Wer gegen den Imām redete, sei gefangengenommen und hingerichtet worden. Nur die Minderheit der Sāda habe damals direkt oder indirekt vom Imamat profitieren können. Sie erklärten mir, daß es wegen der Beschränktheit der profitablen Positionen absolut klar sei, daß der Großteil der Sāda als einfache und normale Jemeniten gelebt habe.

Die Republik wurde dementgegen (neben den allgemeinen Klagen) als begrüßenswert dargestellt. Die aktuelle Diskriminierung der Sāda widerfuhr auch den "einfachen Sāda", aber sie lokalisierten sie in einzelnen Machtzentren, wobei dann die Quḍā' und deren Revanchismus benannt wurden. Sie legten Wert darauf, daß die Bildungsmöglichkeiten breiter

geworden seien und daß es insgesamt mehr Möglichkeiten für alle gebe, da die Standesbeschränkungen weggefallen seien. Als Stand existierten die Sāda nicht mehr, und jeder habe nun den Platz in der Gesellschaft eingenommen, der ihm aufgrund seiner Qualifikation zukomme. In den Fällen, wo die Frage nach der Heiratspolitik möglich war, zeigte sich – bei vorausgesetzter Gleichheit der anderen Familie (jenseits des Stammbaums) – eine große Bereitschaft, auch Eheschließungen außerhalb der Sāda zu akzeptieren. Für eine gute berufliche Stellung genüge der Verweis auf den Stammbaum nicht mehr, heute seien vielmehr Zeugnisse ausschlaggebend, wobei eingeräumt wurde, persönliche Beziehungen kämen als Einstellungsgrund gleich nach den Zeugnissen. Bei den von mir Befragten war im Vergleich zur Elterngeneration ein deutlicher Aufstieg festzustellen. Ich erkläre diese relative Verbesserung in Anbetracht der allgemein verschlechterten Lage der Sāda damit, daß diese Gruppierung materiell wenig bis nichts zu verlieren hatte und daß die weitergegebene Bildungstradition unter den Bedingungen der Republik den beruflichen Aufstieg der ehemals armen Sāda ermöglichte. Es erscheint mir plausibel, daß sich auf seiten der Qabā'il und Quḍā' bei differenzierterer Betrachtung nur ein Mindestmaß an Ressentiment gegen diese Familien halten konnte, da sie aufgrund ihrer geringen Einflußnahme zur Zeit der Imāme keine große Systemnähe aufbauen konnten. Wo die ehemaligen Verwaltungsangestellten leicht mit dem Imamatsregime gleichgesetzt werden können, bieten die "einfachen Sāda" kaum direkten Anlaß zur Diskriminierung. Zur relativ positiven Darstellung der Republik bei den "einfachen Sāda" trug sicher auch bei, daß den vormals armen Sāda aufgrund ihrer positiven Bildungsattitüde ein Aufstieg in Berufe und Einkommensklassen gelang, der vormals Privilegierten immer noch als Abstieg erscheinen muß.

3.2.2.2. "Die mittleren Sāda"

Die von mir als "mittlere Sāda" klassifizierte Gruppierung rekrutiert sich aus ehemaligen Angestellten der Imāmsverwaltung. Zu Zeiten des Imamats standen sie in direkter Konkurrenz mit dem Stand der Quḍā', von denen sie jetzt überflügelt wurden. Diese Sāda arbeiteten in allen Ebenen der Verwaltung. Als Gouverneure der Provinzen wurden sie unterstützt durch Funktionäre wie Richter, Sicherheitsoffiziere, Schreiber, Steuerkontrolleure, Militärkommandeure der gehobenen Ränge etc. Darüber hinaus stellten sie auch die Imāme (das bedeutet hier: Vorbeter) der Moscheen oder waren einfach Gelehrte. Doch ihr Einkommen war nicht nur auf das Gehalt beschränkt, das ihnen aus dem Staatsdienst zufloß. Durch ihre Positionen gelang es ihnen, Ländereien zu erwerben, die sie verpachten konnten.[9] Ihre Bildung war überdurchschnittlich gut und ihre Möglichkeiten zwar nicht unbeschränkt, aber groß genug, die lokale Politik zu bestimmen. Als Richter und Staatsangestellte besaßen sie, wenn nicht Hochachtung und Anerkennung aufgrund ihrer Persönlichkeit, dann sicher den Respekt als Vertreter der Staatsmacht. Auch diese Sāda wurden von ihren Söhnen als religiös, tugendhaft, ehrlich und gerecht und nicht zuletzt als beliebt bei der Bevölkerung beschrieben.

Für meine Gesprächspartner dieser Gruppierung bedeuteten die Jahre der Revolution und des Bürgerkrieges Hunger und Not. Oftmals wurden

---

[9] Als eine Andeutung auf die große Zahl der staatlichen Angestellten, resp. "Beamten", und die Möglichkeiten des Gelderwerbs neben dem regulären Gehalt vgl. Brown 1963, S. 351; al-Saidi 1981, S. 102.

Häufig wurden auch die Dienste der gelehrten und frommen Sāda in Anspruch genommen, um etwa Segen über eine Wunde zu sprechen, den Koran für einen Kranken oder Verstorbenen zu lesen oder um in Rechtsstreitigkeiten zu schlichten. Diese Dienste leisteten die Sāda meist unentgeltlich. Sie erhielten aber als Zeichen genereller Verehrung Geld und

die Familien von ihren Ländereien vertrieben und die Häuser enteignet. Sie erzählten, ihre Familien seien mit dem nackten Überleben beschäftigt gewesen. Viele der Väter verbrachten mehrere Jahre in Gefängnissen oder mußten sich verstecken. Für die Söhne dieser Väter war es schwer oder unmöglich, sich während dieser Jahre weiterzubilden. Die Fortsetzung eines regulären Studiums war ihnen auch nach dem Bürgerkrieg kaum möglich. Dennoch bildeten sie sich nach dem Bürgerkrieg neben ihren neuen, intellektuell wie finanziell unbefriedigenden Berufen in privaten Gelehrtenkreisen weiter. Es gelang der Mehrheit nicht, beruflich dort anzuschließen, wo nach traditionellem Verständnis ihr Platz gewesen wäre. Weder finanziell noch die politische Gestaltungsmacht betreffend, konnten sie das Niveau von vor der Revolution erreichen. Zwischen den Gegnern und den Befürwortern der Revolution bestand dabei nach meinen Beobachtungen kein großer Unterschied, da die Anti-Sayyid-Propaganda alle betraf und auch Revolutionsbefürworter inhaftiert und enteignet worden waren. Die Haltung zur Revolution war zumindest im Rückblick vom Jahr 2001 aus dementsprechend ablehnend bis ambivalent. Für ihre Söhne plante die Generation meiner Gesprächspartner die Rückkehr in die Bildungselite und, wenn möglich, ein Studium im Ausland. Der Auslandsaufenthalt wurde um so mehr gewünscht, als die Väter das inländische Bildungssystem aus mehreren Gründen ablehnten. Sie hatten noch die ersten Jahre ihrer Ausbildung in traditionellen Einrichtungen verbracht, die ihnen eine Verwaltungskarriere hätten sichern sollen. Nun sahen sie ihre Ausbildung wie ihre erwartete Karriere diskreditiert und nur äußerst mangelhaft durch das republikanische Bildungssystem ersetzt. Die

---

Geschenke, die als unabhängig von den erbrachten Leistungen betrachtet wurden. (vgl. Gerholm 1977, S. 127)

Zukunftsperspektiven, die durch eine rein jemenitische Ausbildung eröffnet wurden, schätzten sie als schlecht ein.

Eine Heirat außerhalb der Sāda empfand die Mehrzahl immer noch als unangebracht. Dabei wurde selten mit Dignität argumentiert, vielmehr erschwerten und verhinderten die unterschiedlichen Vorstellungen über die Aufgaben der Frau die Heirat einer Tochter mit einem Qabīlī: Sayyid-Frauen seien körperliche Arbeit nicht so sehr gewohnt wie Qabīlī-Frauen. Dabei wurde deutlich, wie sehr noch immer die Lebensrealität der bessergestellten Sāda zur Zeit des Imāms entgegen der Gegenwart als Maßstab genommen wurde.[10]

Bei der Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse vor und nach der Revolution war die Nachfolgegeneration der ehemaligen Verwaltungsschicht sehr zurückhaltend. Diese Zurückhaltung hängt meiner Meinung nach mit der Brisanz ihrer Einschätzung zusammen. Die Zeit des Imamats wurde von ihnen in allen Belangen positiv dargestellt. Sie betonten, daß ihre Väter wegen ihrer Persönlichkeit und ihrer Amtsausübung bei der Bevölkerung sehr beliebt gewesen seien. Ich interpretiere diese Aussage mit dem Bedürfnis, der sehr negativen offiziellen Darstellung der Zeit vor der Revolution zu widersprechen und den eigenen Vater als Beispiel für die Akzeptanz und Zuneigung der Bevölkerung zum Imamat anzuführen. Die Republik dagegen wurde in all ihren Facetten überaus negativ bewertet. Die "mittleren Sāda" zeigten zur Partei des Präsidenten und seiner Regierung eine ebenso ablehnende Haltung wie gegen die in einigen Flügeln islamistische Iṣlāḥ-Partei, was aber keineswegs als Toleranz gegenüber den mit der Iṣlāḥ-Partei in einem

Atemzug genannten Wahhabiten verstanden werden darf, sondern als ein Zeichen für die unversöhnliche Haltung, die viele gegen den Präsidenten hegen. Mit dem Machtantritt des regierenden Präsidenten ʿAlī ʿAbdallah Ṣāliḥ 1398/1978 verbanden meine Gesprächspartner den Niedergang der Wirtschaft und das Ende der Modernisierung.[11] Seines indirekten Vorgängers Ibrāhīm al-Ḥamdī[12] wird als Modernisierer des Jemen gedacht, der die Macht der Stämme einzudämmen gesucht habe. Seine Eloquenz und sein charismatisches Auftreten kennzeichneten al-Ḥamdī in ihren Augen als einen fähigen Mann.

Das Bild, das von ʿAlī ʿAbdallah Ṣāliḥ skizziert wurde, steht im Kontrast zu der positiv konnotierten Erscheinung al-Ḥamdīs. Ṣāliḥ sei ungebildet, könne kein Arabisch, sondern rede nur Dialekt und betreibe die Klientelwirtschaft der Stämme. Die endgültige Machtübernahme der Stämme wurde mit seiner Person gleichgesetzt.[13] Eine Bezeichnung für ihn, mit eindeutig despektierlicher Konnotation, ist "der Offizier". Eine Geschichte, die mir in diesem Zusammenhang erzählt wurde, verdeutlicht, wie abwertend "der Offizier" gemeint ist: Als Imām Aḥmad von April bis August 1959 zur medizinischen Behandlung in Rom war, habe er auf dem Rückweg in Ägypten einen Zwischenstopp gemacht und auch den Präsidenten Gamal Abdul Nasser getroffen. Als dieser des Imāms Zimmer

---

[10] Man muß aber hierbei erwähnen, daß insbesondere in Ṣanʿāʾ Heiraten zwischen Qaḥṭānis und Sāda schon immer keineswegs ungewöhnlich waren.

[11] Die Jahre vor Ṣāliḥs Machtantritt waren vor allem unter Präsident Ibrāhīm al-Ḥamdī (1974–1977) von einer Rhetorik der Modernisierung geprägt. (vgl. Dresch 2000, S. 126 ff.)

[12] Zwischen al-Ḥamdī und Ṣāliḥ regierte für nur knapp ein halbes Jahr Aḥmad al-Ghashmī. Ibrāhīm al-Ḥamdī wurde im Oktober 1977 ermordet, ʿAlī ʿAbdallah Ṣāliḥ im Juli 1978 zum Präsidenten erklärt.

[13] Vgl. hierzu (den Sayyid) al-Saqqaf 1999, der die Republik als "tribal republican regime" (S. 144) bezeichnet und konstatiert, daß dessen Herrschaft spätestens seit dem Sieg des Nordjemen über den (ehemals sozialistischen) Südjemen im Bürgerkrieg 1994 unangefochten ist. "By destroying the socialist party, the arena was left clear for the old tribally-based army to do what it desires." (S. 158)

betrat, um ihn zu begrüßen, blieb der Imām auf seinem Platz. Einem Gelehrten, den er etwas später empfing, sei er bei dessen Eintreten hingegen sogar entgegengekommen und habe ihn beim Abschied auch wieder zur Tür geleitet. Auf die Frage nach den Gründen für diese extreme Ungleichbehandlung soll Imām Aḥmad geantwortet haben: "Wer ist dieser Präsident Nasser? Ein Soldat, wie ich sie als Wachen vor meiner Tür stehen habe!" Die Geschichte, wurde mir erklärt, zeige, daß früher Bildung und Gelehrsamkeit noch Wert hatten und daß der Imām selbst ein Gelehrter ("Imām des Wissens") gewesen sei. Des weiteren könne ich hier erkennen, wie furchtlos der Imām war, seinen Gastgeber, den Präsidenten Nasser, so bloßzustellen. Die Bezeichnung "der Offizier" spielt direkt auf diese Geschichte an und diskreditiert den Präsidenten ʿAlī ʿAbdallah Ṣāliḥ als ungebildeten Usurpatoren und nimmt ihn als Symbol für den allgemeinen Verfall der Ordnung, da auch er nichts als ein ungebildeter Soldat sei. Obwohl auch Zustimmung zu der Aussage zu finden war, daß die Sāda vor der Revolution "mehr als nötig" verehrt wurden, waren sich die Sāda der ehemaligen Verwaltungsschicht einig, daß ihnen ein besonderer Respekt zustand, da die Ordnung und Rechtmäßigkeit der Imāmsherrschaft durch sie als Bildungselite durchgesetzt und garantiert worden sei. Mit der Aufhebung ihres Bildungsprivileges sahen sie die gesamte Bildung verfallen. Da es nicht sein könne, daß alle Menschen gleich seien, sei eben auch Bildung für alle das Ende der Bildung. An dieser drastischen Einschätzung zeigt sich, wie sehr die Sāda 2001 auf dem Feld der Bildung mit den Qaḥṭānīs konkurrieren und ihr scheinbar ureigenes Terrain unter den stark zu ihren Ungunsten veränderten Bedingungen der Republik verteidigen müssen. So ist verständlich, daß unter derart verkehrten Umständen selbst Sāda, die heute z. B. an Gerichten oder in der Ministerialverwaltung arbeiten, sich der hier dargestellten Meinung

anschlossen. Die Erzählung über einen Parlamentarier, der, nach seiner Qualifikation gefragt, "Ich bin Shaikh!" antwortete, löste in diesen Kreisen nur amüsiertes bis resigniertes Kopfschütteln aus.[14]

Jene Positionen, die für die "einfachen Sāda" einen Aufstieg darstellten, waren für die "mittleren Sāda" oft ein Abstieg. Schlimmer als den beruflichen Abstieg empfanden sie, daß die ihnen einstmals gewährte Verehrung nun in offene Feindschaft umgeschlagen war. In ihren früheren Positionen waren sie abhängig vom Imamat. Unter den neuen konkurrentiellen und diskriminierenden Bedingungen der Republik konnten die meisten ihren Status nicht halten. Dementsprechend verklärten sie die Herrschaft des Imamats und urteilten verbittert über die Republik. Wenn sich auch Sāda aller Gruppierungen als Revolutionsverlierer sahen, war dieses Selbstverständnis bei dieser Gruppierung am deutlichsten ausgeprägt.

3.2.2.3. "Die gehobenen Sāda"

Die von mir als "gehobene Sāda" bezeichnete Gruppierung stellte die Bildungs- und Verwaltungselite des Nordjemen - direkt nach der Familie des Imāms, den Ḥamīd al-Dīn. Mit dieser verband sie ein durch Kooperation und zugleich Konkurrenz bestimmtes Verhältnis, wie die verschiedenen Umsturzversuche, insbesondere die gescheiterte Revolution

[14] Der Befähigungsnachweis eines Shaikhs liegt nicht in seiner Bildung, sondern im persönlichen Rückhalt, den er in seinem Stamm besitzt. (vgl. Teil 2, Kapitel 1.1.) Für die gut ausgebildeten und gelehrten Sāda erscheint eine derartige Qualifikation für einen politischen Mandatsträger einfach nur lächerlich.

von 1948, zeigen. Neben den Gouverneuren der Provinzen stellten sie vor allem die Diplomaten, obersten Richter, die Spitze der Armee und der staatlichen Verwaltung. Innerhalb des erinnerten Zeitraums von zwei Generationen waren ihre Ausbildung und ihre persönlichen wie beruflichen Kontakte immer international. In Anbetracht ihrer internationalen Vergleichsmöglichkeiten verwundert es nicht, daß die meisten von ihnen zumindest anfänglich Revolutionsbefürworter waren, zumal sie hofften, daß die nachrevolutionäre Situation für sie günstiger werden würde. Die Wirksamkeit der Anti-Sayyid-Propaganda unterschätzten sie ebenso, wie sie die Perspektive der Qaḥṭānīs nicht teilen konnten, nach der alle Sāda mit dem Unrechtssystem des Imāms gleichgesetzt wurden. Dementsprechend gingen sie im Verlauf der Revolution zunehmend auf Distanz zum republikanischen System. Auch die großen Familien waren während des Bürgerkrieges Opfer von Enteignung und Verhaftung. Die Familienmitglieder, denen es nicht gelang, sichere Zufluchtsorte zu erreichen oder sich gar während des Krieges im Ausland aufzuhalten, litten besonders. Die Privilegien dieser Gruppierung, wie Auslandsaufenthalte, Ämter und Studienstipendien im arabischen und außerarabischen Ausland, speisten sich zunächst aus ihren hervorragenden Positionen und der Kooperation mit dem Imamat. Da sie in ihrem konkurrentiellen Verhältnis zum Imamat aber auch Teil der Opposition waren, kamen sie in den Genuß von Hilfsgeldern und Stipendien, die durch die verschiedenen oppositionellen Bewegungen des "Free Yemeni Movement" aufgebracht wurden. Sowohl in Kooperation wie in Opposition zum Imamat gelang es ihnen, ihre Position zu stärken. Die Hinrichtungen nach der Revolution von 1948 durch Imām Aḥmad und die Lynchmorde 1962 zeigen aber auch die

Risiken, die diese Sāda für ihre ambivalente Position zwischen Imamat und Republik getragen haben.[15]

Durch ihre relativ guten Ressourcen ist es den "gehobenen Sāda" auch nach der Revolution gelungen, politische wie auch zunehmend wirtschaftlich starke Positionen einzunehmen. Die verschiedenen Strategien, mit den neuen Bedingungen umzugehen, zeigt Gabriele vom Bruck, die sich hauptsächlich mit der Elite beschäftigt.[16] Gehörten schon vor der Revolution Auslandsaufenthalte und -studien häufig zum Lebenslauf, studierten 2001 um so mehr "gehobene Sāda" im Ausland. Die Internationalisierung hat sich nach meinen Beobachtungen mit der Öffnung des Landes weiterentwickelt und etabliert. Ganze Familienzweige wohnten in der zweiten Generation im amerikanischen oder europäischen Ausland. Das Bildungsideal orientierte sich am internationalen Standard. Innenpolitisch war es zahlreichen Familien gelungen, wieder einflußreiche Positionen zu erreichen, die allerdings nicht mehr die Fülle an politischen Gestaltungsmöglichkeiten boten, wie sie es vor der Revolution taten. Viele der Diplomaten und hohen Staatsfunktionäre bis zu Ministern rekrutierten sich in der Republik wieder aus den großen Sayyid-Häusern. Dennoch erzählten selbst die Sāda in hervorragenden Positionen von Diskriminierung, Verleumdung und vom Ausschluß aus Geschäften und der Verweigerung von Berufsmöglichkeiten. Es zeigte sich innerhalb der Familien das Bemühen, in verschiedenen Ländern politische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Standbeine aufzubauen. Dabei könnten Erfahrungen der Revolution ausschlaggebend gewesen sein, sich

---

[15] Vom Bruck (1999b) zeigt an der Kindheit von Ibrāhīm bin ʿAlī bin ʿAbdallah al-Wazīr eindrucksvoll die Situation der Familie, die in der Zeit des Imamats durch Tradition, Gelehrsamkeit, Opposition und Verfolgung bestimmt wurde.

[16] "I shall focus on the interpretative activities of a Yemeni *élite* which centre on a text-based religious tradition." (vom Bruck 1999b, S. 395)

stärker in der Wirtschaft und im Ausland zu engagieren, um so gegebenenfalls Verfolgung besser entgehen zu können.

Die Ambivalenz, die zwischen einer Bejahung der institutionellen Ordnung und der Ablehnung der herrschenden Familie der Ḥamīd al-Dīn bestand, zog sich durch weite Bereiche der Geschichts- und Gesellschaftsbetrachtung. Die "gehobenen Sāda" waren von der dynastischen Verdrängungspolitik der Ḥamīd al-Dīn auf materieller und persönlicher Ebene am unmittelbarsten betroffen. Die starke Abgeschlossenheit des Landes erschien der Gruppierung, die sich international bewegte, als um so größerer Fehler, als sie sah, wie insbesondere Imām Aḥmad dadurch versuchte, die notwendigen Reformen und die Entwicklungen im Land zu verhindern, die seine Macht in Frage gestellt hätten. Durch seine Selbstüberhöhung habe der Imām nach den Aussagen der "gehobenen Sāda" allen Sāda geschadet. Manche äußerten sogar die Meinung, schon die Bezeichnung "Sayyid" sei falsch, da sie als Bezeichnung für alle Aliden eine unangemessene Ehrbezeugung gewesen sei, was wiederum die Sāda in Verruf gebracht habe. Außerdem sei Imām Aḥmad engstirnig und geizig gewesen, und Yaḥyā habe den Jemen nie verlassen. Die Geschichte ihrer eigenen Bildungstradition wurde aber von den "gehobenen Sāda" losgelöst oder in Abgrenzung vom jeweiligen Imām betrachtet.

Wenn die "gehobenen Sāda" auch das Imamat in seiner ehemaligen Form nicht für wiederherstellenswert hielten, plädierten viele doch für eine andere Verfassungsform als die bestehende. Das lag an der für sie unlösbaren Verbindung zwischen der Regierung und der Klientelwirtschaft des Präsidenten mit den Stämmen. Als Gruppe, die maßgeblich die Revolution(en) seit 1948 vorangetrieben hatte, sahen sie sich im

republikanischen System nicht nur um ihre verdiente Stellung gebracht, sondern auch der "rassistischen Hetze" vor allem von seiten der Quḍā' ausgesetzt, die mit staatlicher Duldung oder Protektion die völlige Entmachtung und Vertreibung aller Sāda propagieren dürften. Das republikanische System habe von den Tugenden, die ehemals das Imamat auszeichneten, nichts mehr. Es herrsche nur Korruption und Vetternwirtschaft.[17] Bei der Vereinigung von Nord- und Südjemen 1990 seien von beiden Systemen nur die jeweils schlechtesten Eigenschaften beibehalten worden – zur persönlichen Bereicherung des Präsidenten. Der Staat sei des Präsidenten private Firma, mit der er machen könne, was er wolle.[18] Die Gewaltenteilung, das Parlament und die staatlichen Institutionen seien reines Blendwerk. Bildungs- und Gesundheitswesen seien im Jemen so mangelhaft, daß man sich entweder auf ausländische Einrichtungen verlassen müsse oder aber selbst zur medizinischen Behandlung und beruflichen Ausbildung ins Ausland gehen müsse. Das Urteil kulminierte in der völligen Verurteilung von Staat und Wirtschaft durch einen Sayyid: "Die größten Verbrecher bekommen die besten Jobs. Benimm dich gut, sei fleißig und korrekt, und du wirst hinausgeworfen, weil du ein Unruhestifter bist. Benimm dich schlecht, und du wirst Karriere machen." Rückblickend äußerten sie die Meinung, es ginge dem Land jetzt besser, wenn es keine Revolution gegeben hätte. Statt einer Revolution hätten sich dann die reformerischen Kräfte durchgesetzt und eine Regierung aus einem Rat von Gebildeten stellen können. Die Meinungen, ob es einen Imām geben und ob dieser gar ein Sayyid sein müsse,

---

[17] Holger Albrecht (2002) zeigt, wie es der neuen Elite in der Republik über Vereinigung und Reformbemühungen von Weltbank und IWF hinaus gelungen ist, Politik und Wirtschaft umspannende Netzwerke zur eigenen Vorteilsnahme zu etablieren.

[18] Zur Herrschaftselite (zu der die Sāda nicht mehr gehören) und deren Familienpolitik vgl. Dresch 2000, S. 192 f., 201 ff.

divergierten. Offenkundig war aber die Mißachtung gegenüber den heute herrschenden Familien, die in den Augen der "gehobenen Sāda" nichts als ungebildete Emporkömmlinge sind und deren Herrschaft als ein Affront gegen jeden Gebildeten gesehen werde. Erfolgsmeldungen in der Presse, dem Radio oder im Fernsehen seien alle gelogen. Hoffnungen bei einem Präsidenten, der auf dem besten Wege sei, wieder eine dynastische Herrschaft zu errichten, habe man besser keine, so die befragten Sāda. Hoffen könnte man nur auf eine neue Revolution, aber das sei mit den Jemeniten von heute nicht zu machen.

Die "gehobenen Sāda" waren im Imamat der Ḥamīd al-Dīn wie in der Republik immer nur Prätendenten. Dementsprechend kritisch und ablehnend war ihre Haltung beiden gegenüber. Ihre Macht war aber ohne Zweifel vor der Revolution größer, als sie es in der Republik ist. Großen Einfluß übten sie dennoch auch 2001 aus. Von der Perspektive derer, die immer nur Anwärter waren, war der Übergang vom Imamat zur Republik nur eine graduelle Verschlechterung der Lage und keine totale Verkehrung, wie er es für die "mittleren Sāda" war. Vor und nach der Revolution hatten sie internationale Kontakte, und ihre intellektuellen, persönlichen wie materiellen Reserven, die ihnen zum Teil nicht genommen, zum Teil zurückgegeben wurden, waren groß genug, um sie auch im neuen Staat unentbehrlich zu machen. Befriedigen kann sie das unter den aktuellen Umständen allerdings kaum.

SCHLUSSWORT

In dieser Arbeit wurde die Situation der Sāda in Ṣan'ā', einer religiösen und genealogischen Sondergruppe, im gesellschaftlichen Umfeld einer Republik, deren Selbstverständnis sich in der Überwindung des Imamats gründet, untersucht. Eine der Konsequenzen des neuen republikanischen Systems ist die akute Neuverhandlung des ständischen Gesellschaftsverständnisses und der den Ständen zugeordneten Attribute.

Die Sāda haben durch ihre Abkunft vom Propheten einen Bezugspunkt, der eine Selbst- wie Fremdwahrnehmung als geschlossene Einheit erlaubt. Die Bestimmung der Gruppe aufgrund der Genealogie geriet aber im Jemen, wo die Gesellschaftsstruktur neben der Herkunft durch die Erwerbstätigkeit bestimmt wird, in Konflikt mit der lokalen stratifizierten Ordnung. Für die Sāda ist also festzustellen, daß sie, obwohl sie einen eigenen Stand darstellen, keine homogene Gruppe sind und sich Handlungen als Gruppe nicht auf ihre Stellung in der Gesellschaft beziehen können, sondern daß sie nur durch den Rückbezug auf ihre Herkunft möglich werden. In Themenfeldern, die von dieser Gemeinsamkeit aus betrachtet werden konnten, war die Bildung eines gemeinsamen Selbstverständnisses durchaus möglich. Diese Felder waren vor allem der religiöse Bildungsanspruch der Sāda und ihre gesellschaftliche Vorbildfunktion. In Bereichen, die von der Sicherung des Lebensunterhaltes bestimmt werden, waren die Konsequenzen ihrer geteilten Herkunft sehr unterschiedlich. Während ein Teil von ihnen aufgrund der traditionellen Gelehrsamkeit höchste Ämter einnehmen konnte, genossen andere weder besondere Anerkennung noch Privilegien aufgrund ihrer Abkunft, sondern assimilierten sich nahezu vollständig.

Diese Situation erfuhr durch die Abschaffung des Imamats 1962 eine dramatische Wendung. Die Geschlossenheit der Sāda als Nachkommen des Propheten wurde ihnen jetzt zum Verhängnis: Ungeachtet ihrer faktischen gesellschaftlichen Position oder Einstellung zu Regierung und Revolution werden sie *en bloc* als Profiteure des Imamats denunziert. In meiner Studie zeige ich anhand aktueller Erzählungen über die Gesellschaftsbetrachtung die Konsequenzen der monolithischen Selbst- und Fremdwahrnehung einerseits und der internen Differenzierung der Sāda anderseits im Spannungsfeld zwischen Sonderrolle und Assimilation.

Als erstes Ergebnis der Arbeit lassen sich am Umgang mit dem Gesprächsthema "Sāda" bei den Sāda und den restlichen Jemeniten grundsätzlich unterschiedliche Gesellschaftsbetrachtungen nachweisen, die sich gegenseitig ausschließen. Der Versuch, "Sāda" zu thematisieren, hatte auf der Seite der Qaḥṭānīs die völlige Unterdrückung des Themas zur Folge. Auf der anderen Seite waren Gruppen, die ausschließlich aus Sāda bestanden, fast immer zu diesem Gespräch bereit. Das Thema "Sāda" birgt so nachweislich gesellschaftliche Brisanz, da es nur in geschützten Räumen besprochen werden kann. Die Unterscheidung zwischen Sāda und Qaḥṭānīs ist also für das mit der Geschichtsbetrachtung korrespondierende Gegenwarts- und Selbstverständnis von zentraler Relevanz.

Nimmt man die beiden Gruppen als Vertreter der verschiedenen Herrschaftssysteme, eröffnet sich ein Ausblick auf deren Verhältnis im Jemen 2001 zueinander. Reduziert man die Qaḥṭānīs und unter ihnen besonders die Qabā'il auf Vertreter der republikanischen Ordnung und die Sāda auf Vertreter des überkommenen Imamats, stehen sich zwei unvereinbare Systeme gegenüber: Während die Qaḥṭānīs die Republik begrüßen, klagen die Sāda über Diskriminierung und Verfolgung. Die Erinnerungen an die Leiden der Revolutionszeit sind noch bei allen Sāda

präsent. Wo sich die Qaḥṭānīs als Gewinner der Geschichte und dadurch in ihrer Position bestätigt sehen,[1] ist die Artikulationsmöglichkeit und somit die Interessenvertretung der Sāda vom öffentlichen Raum ausgeschlossen. Als zweites Ergebnis läßt sich festhalten, daß die Diskriminierung der Sāda und die Unterdrückung des Themas "Sāda" dazu führt, daß für sie eine offizielle und eine inoffizielle, interne Betrachtung relevanter Punkte in Geschichte und Gegenwart bestehen.

Die Sāda fühlen sich *en bloc* als Opfer der Diskriminierung durch die republikanischen Machthaber. Als drittes Ergebnis der Arbeit zeigt sich, daß sie diese Geschlossenheit bei differenzierterer Betrachtung nicht aufrechterhalten. Jenseits der Gemeinsamkeiten, die sie von ihrem Stammbaum ableiten, nehmen die Sāda in der jemenitischen Gesellschaft sehr unterschiedliche Positionen ein. Ihre unterschiedlichen Erzählungen speisen sich so aus verschiedenen Erfahrungen und dementsprechend variierenden Zukunftsperspektiven. Während sie sich über ihre Herkunft und die daraus resultierende Verantwortung in bezug auf ihren Vorbildcharakter und ihre Bildungstradition einig sind, kommen die von mir als "einfache", "mittlere" und "gehobene" bezeichneten Sāda in der Bewertung des Imamats und der Republik zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Es bleibt die Frage, ob es den Sāda in Anbetracht ihrer internen Diversität gelingt, eine gemeinsame Politik zu entwickeln und diese auch zu artikulieren, um der ihnen zugefügten Diskriminierung entgegenzuwirken, oder ob die Strategien, auf die gegenwärtige Situation

---

[1] Die Legitimität eines Imāms zeigt sich (vgl. Teil 2, Kapitel 2.1.) vor allem an der Fähigkeit, die Macht an sich zu reißen und zu halten. Auf die "electiv affinity" und "similar notions" der Qabā'il gegenüber den Sāda hat vom Bruck (1999, S. 176) hingewiesen. Man könnte es als Ironie der Geschichte auffassen, daß die zaiditischen Sāda nach eigener Logik nun

zu reagieren, nicht jenseits der genealogischen Ordnung mit neuen Orientierungsmustern verfolgt werden müssen.

---

von denen regiert werden, denen es gelang, die Herrschaft an sich zu reißen – unter Aufhebung der alten Privilegien.

LITERATURVERZEICHNIS

ABDIN, Al-Tayib Zein al-: *The Yemeni Constitution and its Religious Orientation.* In: *Arabian Studies*, III. Jg. (1976), S. 115-125.

AKWA, Isma'il b. Ali al-: *Les Higra et les forteresses du savoir au Yémen.* San'a' 1996. (= Les Cahiers du CFEY. 2)

ALBRECHT, Holger: *1001 Reformen im Jemen. Wirtschaftsreformen, Staat und Machterhalt.* Hamburg (LIT) 2002. (= Demokratie und Entwicklung; 46)

AMANN, Klaus; HIRSCHAUER, Stefan (Hrsg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1997.

AMANN, Klaus; HIRSCHAUER, Stefan: *Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm.* (1997a) Aus: Amann, Klaus; Hirschauer, Stefan (Hrsg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie.* Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1997. S. 7-52.

AMRI, Hussein Abdullah al-: *Some Notes on Two Yemeni Contemporary Documents.* In: *New Arabian Studies*, 5. Jg. (2000), S. 1-6.

ARBERRY, A. J. (Hrsg.): *Religion in the Middle East. Volumes 1, 2.* Cambridge (University Press) 1969.

ASSMANN, Jan; HÖLSCHER, Tonio (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988.

ASSMANN, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.* (1988a) Aus: Assmann, Jan; Hölscher, Tonio (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988. S. 9-19.

AUCHTERLONIE, Paul (compiler): *Yemen. Revised Edition.* Oxford, Santa Barbara, Denver 1998. (= World Bibliographical Series. 50)

BAKZIS, Pierre R.: *Wie ein Volk sich langsam selbst im Weg ist.* In: *Jemen Report*, 33. Jg. (2002), H. 1, S. 32.

BEESTON, A. F. L.: *Pre-Islamic San'a'.* Aus: Serjeant, R. B.; Lewcock, R. (Hrsg.): *San'a': An Arabian Islamic City.* London (World of Islam Trust) 1983. S. 36-38.

BERG, E.; FUCHS M. (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1993.

BOTHMER, Hans-Caspar Graf von: *Drei Dolchscheiden und ihre Auftraggeber. Jemenitischer Silberschmuck aus drei Jahrhunderten.* In: *Jemen Report*, 34. Jg. (2003), H. 2, S. 23-26.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic J. D. (Hrsg.): *Reflexive Anthropologie.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1996.

BROWN, Kenneth; JOLÉ, Michèle; SLUGLETT, Peter (Hrsg.): *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective. Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek.* London (Ithaca Press) 1986.

BROWN, William R.: *The Yemeni Dilemma.* In: *The Middle East Journal*, 17. Jg. (1963), H. 4, S. 349-367.

BRUCK, Gabriele vom: *Enacting Tradition. The Legitimation of Marriage Practices amongst Yemeni Sadah.* In: *Cambridge Anthropology*, Jg. 1992/93, H. Special Issue, 16, S. 54-68.

BRUCK, Gabriele vom: *Elusive Bodies: The Politics of Aesthetics among Yemeni Elite Women.* In: *Signs*, 23. Jg. (1997), H. 1/Autumn, S. 175-214.

BRUCK, Gabriele vom: *Kinship and the Embodiment of History.* (1998a) In: *History and Anthropology*, 10. Jg. (1998), H. 4, S. 263-298.

BRUCK, Gabriele vom: *Disputing descent-based authority in the idiom of religion. The Case of the Republic of Yemen.* (1998b) In: *Welt des Islams*, 38. Jg. (1998), H. 2, S. 149-191.

BRUCK, Gabriele vom: *Being a Zaydi in the Absence of an Imam. Doctrinal Revisions, Religious Instruction, and the (Re-)Invention of Ritual.* (1999a) Aus: Leveau, Rémy; Mermier, Franck; Steinbach, Udo (Hrsg.): *Le Yémen contemporain.* Paris (Éditions Karthala) 1999. (= Hommes et Sociétés) S. 169-192.

BRUCK, Gabriele vom: *The Zaydi Sadah of Yemen. The Temporalities of a Religious Tradition.* (1999b) In: *Oriente Moderno*, Jg. 1999, H. 2, S. 393-411.

BRUCK, Gabriele vom: *Ibrahim's Childhood.* (1999c) In: *Middle Eastern Studies*, 35. Jg. (1999), H. 2, S. 150-171.

BRUCK, Gabriele vom: *Higher Education in Yemen: Knowledge and Power Revisited.*
http://www.bc.edu/bc_org/avp/soe/cihe/newsletter/News18/text10.html [Zugriffsdatum: 28.11.2001].

BRUCK, Gabriele vom: *Evacuating Memory in Postrevolutionary Yemen.* Aus: Rasheed, Madawi al-; Vitalis, Robert (Hrsg.): *Counter-Narratives*

History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen. o. O. (Palgrave Macmillan) 2004. S. 228-245.

BURGAT, Francois: *Am Ende des bewaffneten Pluralismus. Wahlen im Jemen.* In: Le Monde diplomatique, Nr. 02 vom Februar 2003.

BURINGA, Joke: *Bibliography on Women in Yemen.* Westbury, New York 1992.

CORBIN, Juliet; STRAUSS, Anselm: *Grounded Theory. Research Procedures, Canons und Evaluative Criteria.* In: *Zeitschrift für Soziologie*, 19. Jg. (1990), H. 6, S. 418-427.

DAMMANN, Rüdiger: *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnologische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung.* Frankfurt a. M., New York (Campus) 1991.

DAUM, W. (Hrsg.): *Yemen.* Frankfurt a. M. (Umschau) 1987.

DENZIN, Norman K.: *Interpretive Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century.* Thousand Oaks, London, New Delhi (Sage) 1997.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Hrsg.): *Collecting and Interpreting Qualitative Materials.* Thousand Oaks (Sage) 1998.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S.: *Introduction: Entering the Field of Qualitative Research.* (1998a) Aus: Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S. (Hrsg.): *Collecting and Interpreting Qualitative Materials.* Thousand Oaks (Sage) 1998. S. 1-34.

DENZIN, Norman K.: *Symbolischer Interaktionismus.* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch.* Hamburg (Reinbek) 2000. S. 136-150.

DOUGLAS, Leigh: *The Free Yemeni Movement: 1935-62.* Aus: Pridham, Brian R. (Hrsg.): *Contemporary Yemen. Politics & Historical Background.* London et al. (Croom Helm) 1984. S. 34-45.

DOUGLAS, J.: *The Free Yemeni Movement 1935-1962.* Beirut (American University of Beirut) 1987.

DRESCH, Paul: *Tribal Relations and Political History in Upper Yemen.* Aus: Pridham, Brian R. (Hrsg.): *Contemporary Yemen. Politics & Historical Background.* London et al. (Croom Helm) 1984. S. 154-174.

DRESCH, Paul: *Imams and Tribes. The writing and acting of history in upper Yemen.* Aus: Khoury, P.; Kostiner, J. (Hrsg.): *Tribes and State Formation in the Middle East.* London (I. B. Tauris) 1990. S. 252-287.

DRESCH, Paul: *Tribes, Government and History in Yemen.* Oxford (Clarendon Press) 1993.

DRESCH, Paul; HAYKEL, Bernard: *Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.* In: *International Journal for Middle Eastern Studies*, 27. Jg. (1995), S. 405-431.

DRESCH, Paul: *A History of Modern Yemen.* Cambridge (Cambridge University Press) 2000.

ECKERT, Hédi: *Jemen.* Aus: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart.* München (C. H. Beck) 1996. S. 543-555.

ELWERT, Georg: *Feldforschung. Vom literarischen Berichten zur methodisch angeleiteten qualitativen und quantitativen Forschung.* Skripte zu den Kulturwissenschaften, Europa-Universität, Frankfurt an der Oder, 1994. Als Manuskript gedruckt.

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition,* GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. et al. (Hrsg.) Brill, Leiden 1960 ff.

ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart.* München (C. H. Beck) 1996.

ENDE, Werner: *Der schiitische Islam.* (1996a) Aus: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart.* München (C. H. Beck) 1996. S. 70-89.

ENZYKLOPÄDIE DES ISLAM. *Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker.* HOUTSMA, M. Th.; WENSINCK, A. J.; HEFENING, W. (Hrsg.), Leipzig, Leiden (Harrasowitz/Brill) 19(08-)13-1938.

FISCHER, Hans (Hrsg.): *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden.* Berlin (Reimer) 1985.

FISCHER, Hans: *Einleitung.* (1985a) Aus: Fischer, Hans (Hrsg.): *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden.* Berlin (Reimer) 1985. S. 7-22.

FISCHER, Hans (Hrsg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick. 4., überarb. Aufl.* Berlin, Hamburg (Dietrich Reimer) 1998.

FISCHER, Hans: *Was ist Ethnologie?* (1998a) Aus: Fischer, Hans (Hrsg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick. 4., überarb. Aufl.* Berlin, Hamburg (Dietrich Reimer) 1998. S. 3-20.

FISCHER, Hans: *Feldforschung.* (1998b) Aus: Fischer, Hans (Hrsg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick. 4. überarb. Aufl.* Berlin, Hamburg (Dietrich Reimer) 1998. S. 73-92.

FLICK, Uwe; KARDORFF, Ernst von; KEUPP, Heiner (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen.* München (Psychologie Verlags Union) 1991.

FLICK, Uwe: *Qualitative Forschung. Theorien, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften.* Hamburg (Rowohlt) 1995.

FLICK, Uwe; KARDORFF, Ernst von; STEINKE, Ines (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch.* Hamburg (Reinbek) 2000.

FLICK, Uwe; KARDORFF, Ernst von; STEINKE, Ines: *Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick.* (2000a) Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch.* Hamburg (Reinbek) 2000. S. 13-29.

FROSCHAUER, Ulrike; LUEGER, Manfred: *Das qualitative Interview zur Analyse sozialer Systeme.* Wien (WUV) 1998. (= Wuv-Studienbücher Sozialwissenschaften)

GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp-Taschenbuch) 1987.

GERHOLM, Tomas: *Market, Mosque and Mafraj. Social Inequality in a Yemeni Town.* Stockholm (University of Stockholm) 1977.

GIMARET, D.: *Mu'tazila.* Aus: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition.* Vol. VII, 1993, S. 783-793.

GOCHENOUR, D. Thomas: *Towards a Sociology of the Islamisation of Yemen.* Aus: Pridham, Brian R. (Hrsg.): *Contemporary Yemen. Politics & Historical Background.* London et al. (Croom Helm) 1984. S. 1-19.

GOTTOWIK, Volker: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Berlin (Reimer) 1997.

GRAUMANN, Carl; MÉTRAUX, Alexandre; SCHNEIDER, Gert: *Ansätze des Sinnverstehens.* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Keupp, Heiner; u. a. (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen.* München (Psychologie Verlags Union) 1991. S. 67-77.

HAARMANN, Ulrich (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt.* München (C. H. Beck) 1991.

HALM, Heinz: *Die Schiah.* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1988.

HALM, Heinz: *Islamisches Rechts- und Staatsverständnis.* http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/download/halm.pdf [Zugriffsdatum: 31. März 2004] Erstveröffentlichung in: *"Damals" Das Magazin für Geschichte und Kultur*, Jg. 2002, H. 3.

HANDWÖRTERBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE, CANCIK, Hubert; GLADIGOW, Burkhard; KOHL, Karl-Heinz (Hrsg.): Stuttgart, Berlin (Kohlhammer) 1988 ff.

HAYKEL, Bernard: *Al Shawkani an the Jurisprudential Unity of Yemen.* In: *La Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 67. Jg. 1993, H. 1, S. 53-65.

HAYKEL, Bernard: *A Zaydi Revival?* In: *Yemen Update - Bulletin of the American Institute for Yemeni Studies*, Jg. 1995, H. 36, Winter/Spring, S. 20 f.

HAYKEL, Bernard: *Rebellion, Migration or Consultive Democracy? The Zaydis and their detractores in Yemen.* Aus: Leveau, Rémy; Mermier, Franck; Steinbach, Udo (Hrsg.): *Le Yémen contemporain.* Paris (Éditions Karthala) 1999. (= Hommes et Sociétés) S. 191-201.

HAYKEL, Bernard: *The Salafis in Yemen at a Crossroad. An obituary of Shaykh Muqbil al-Wadi'i of Dammaj (d. 1422/2001).* In: *Jemen Report*, 33. Jg. (2002), H. 1, S. 28-31.

HAYKEL, Bernard: *Dissembling Descent, or how the Barber lost his Turban. Identity an Evidence in Eighteenth-Century Zaydi Yemen.* (2002a) In: *Islamic Law and Society*, 9. Jg. (2002), S. 194-230.

HAYKEL, Bernard: *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani.* Cambridge (Cambridge Universtiy Press) 2003.

HILDENBRAND, Bruno: *Fallrekonstruktive Forschung.* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Keupp, Heiner u. a. (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen.* München (Psychologie Verlags Union) 1991. S. 256-260.

HILDENBRAND, Bruno: *Anselm Strauss* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch.* Hamburg (Reinbek) 2000. S. 32-42.

ISLAM-LEXIKON. *Geschichte - Ideen - Gestalten, 3 Bd.* KHOURY, Adel Th.; HAGEMANN, Ludwig; HEINE, Peter (Hrsg.): Freiburg, Basel, Wien (Herder) 1999.

JONES, Alan (Hrsg.): *Arabicus Felix Luminosus Britannicus. Essays in honor of A. F. L. Beeston on his 80th birthday.* o. O. (Reading: Ithaca Press) 1991.

KEHRER, Günther: *Gruppe/Gruppendynamik.* Aus: HANDWÖRTERBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE, Bd. III, 1993, S. 51-63.

KELLE, Udo: *Empirisch begründete Theoriebildung. Zu Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung.* Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1994.

KELLE, Udo: *Die Bedeutung theoretischen Vorwissens in der Methodologie der Grounded Theory.* Aus: Strobl, Rainer; Böttger, Andreas (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews.* Baden-Baden (Nomos) 1996. S. 23-47.

KERMANI, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* München (C. H. Beck) 1999.

KHOURY, P.; KOSTINER, J. (Hrsg.): *Tribes and State Formation in the Middle East.* London (I. B. Tauris) 1990.

KHOURY, Adel Th.: *Schiismus/Schiiten.* (1999a) Aus: ISLAM-LEXIKON. *Geschichte - Ideen – Gestalten.* Bd. 3, 1999, S. 662-665.

KNOBLAUCH, Hubert (Hrsg.): *Kommunikative Lebenswelten. Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft.* Konstanz (Universitätsverlag) 1996.

KOHL, Karl-Heinz: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986.

KOHL, Karl-Heinz: *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. 2., neubearb. Aufl.* München (C. H. Beck) 2000.

KRAMER, Fritz; SIGRIST, Christian (Hrsg.): *Gesellschaften ohne Staat, 2 Bd.* Frankfurt a. M. (Syndikat) 1978.

LAMNEK, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung. Band 1 – Methodologie.* München, Weinheim (Psychologie Verlags Union) 1988.

LAMNEK, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung. Band 2 - Methoden und Techniken.* München (Psychologie Verlags Union) 1989.

LEVEAU, Rémy; MERMIER, Franck; STEINBACH, Udo (Hrsg.): *Le Yémen contemporain.* Paris (Éditions Karthala) 1999. (= Hommes et Sociétés)

MACKINTOSH-SMITH, Tim: *Yemen. Travels in Dictionary Land.* London (The University Press Cambridge) 1997.

MADELUNG, Wilferd: *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1965.

MADELUNG, Wilferd: *Imāma.* (1971) Aus: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition.* Vol. III, 1971, S. 1163-1169.

MADELUNG, Wilferd: *al-Ḥādī ila 'l-Ḥaḳḳ.* (1982) Aus: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition.* Suppl. Fasc. 5-6, 1982, S. 334 f.

MADELUNG, Wilferd: *Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn.* (2002) Aus: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition.* Vol. XI, 2002, S. 473 f.

MADELUNG, Wilferd: *Zaidiyya.* (2002a) Aus: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. *New Edition.* Vol. XI, 2002, S. 477-481.

MADELUNG, Wilferd: *Der Islam im Jemen.* Aus: Daum, W. (Hrsg.): *Yemen.* Frankfurt a. M. (Umschau) 1987. S. 172-176.

MADELUNG, Wilferd: *The Origins of the Yemenite Hijra.* Aus: Jones, Alan (Hrsg.): *Arabicus Felix Luminosus Britannicus. Essays in honor of A. F. L. Beeston on his 80th birthday.* o. O. (Reading: Ithaca Press) 1991. S. 25-44.

MATTHES, Joachim (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleiches.* Göttingen (Otto Schwarz) 1992. (= Soziale Welt. Sonderband 8)

MEISSNER, Renate: *Die südjemenitischen Juden.* Frankfurt a. M., Berlin et al. (Peter Lang) 1999. (= Europäische Hochschulschriften)

NASSEHI, Armin; WEBER, Georg: *Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente.* In: *BIOS*, 3. Jg. (1990), H. 2, S. 153-188.

NASSEHI, Armin: *Zwischen Erlebnis, Text und Verstehen. Kritische Überlegungen zur "erlebten Zeitgeschichte".* In: *BIOS*, 5. Jg. (1992), H. 2, S. 167-172.

NASSEHI, Armin: *Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht.* In: *BIOS*, 7. Jg. (1994), H. 1, S. 46-63.

NEU, Rainer; SIGRIST, Christian (Hrsg.): *Ethnologische Texte zum Alten Testament Bd. 1.* Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1989.

NOTH, Albrecht: *Früher Islam.* Aus: Haarmann, Ulrich (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt.* München (Beck) 1991. S. 11-100.

OXFORD ENCYCLOPEDIA OF THE MODERN ISLAMIC WORLD, ESPOSITO, John L. (Ed. in chief) New York, Oxford (Oxford University Press) 1995.

PERMANENT CONSTITUTION OF THE YEMEN ARAB REPUBLIC *declared on: 28. December 1970* (OHNE AUTOR). In: *The Middle East Journal*, 25. Jg. (1971), H. 3, S. 389-401.

PRIDHAM, Brian R. (Hrsg.): *Contemporary Yemen. Politics & Historical Background.* London et al. (Croom Helm) 1984.

RAHKONEN, Keijo: *Der biographische Fehlschluß. Einige kritische Bemerkungen.* In: *BIOS*, 4. Jg. (1991), H. 2, S. 243-246.

RASHEED, Madawi al-; VITALIS, Robert (Hrsg.): *Counter-Narratives History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen.* o.O. (Palgrave Macmillan) 2004.

REICHERTZ, Jo: *Lassen sich qualitative Interviews hermeneutisch interpretieren?* Aus: Strobl, Rainer; Böttger, Andreas (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews.* Baden-Baden (Nomos) 1996. S. 77-92.

REICHERTZ, Jo: *Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung.* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch.* Hamburg (Reinbek) 2000. S. 276-286.

SAIDI, Ahmed Kaid al-: *Die Oppositionsbewegung im Jemen zur Zeit Imam Yahyas und der Putsch von 1948.* Berlin (Baalbek) 1981. (= Studien zum modernen islamischen Orient. 2)

SAQQAF, Abou Bakr al-: *The Yemeni Unity: Crisis in Integration.* Aus: Leveau, Rémy; Mermier, Franck; Steinbach, Udo (Hrsg.): *Le Yémen contemporain.* Paris (Éditions Karthala) 1999. (= Hommes et Sociétés) S. 141-159.

SCHMIDT, Renate: *Jemen: Einmal Einheit und zurück.* In: *WeltTrends*, 2. Jg. (1994), H. 3, S. 120-132.

SCHMIDT, Renate (Hrsg.): *Naher Osten - Politik und Gesellschaft. Beiträge zur Debatte.* Berlin (Berliner Debatte Wissenschaftsverlag) 1998. (= Potsdamer Textbücher)

SCHMIDT, Renate: *Jemen: Einheit und Demokratie im Süden Arabiens.* (1998a) Aus: Schmidt, Renate (Hrsg.): *Naher Osten - Politik und Gesellschaft. Beiträge zur Debatte.* Berlin (Berliner Debatte Wissenschaftsverlag) 1998. (= Potsdamer Textbücher) S. 159-179.

SERJEANT, Robert B.: *The Zaydis.* Aus: Arberry, A. J. (Hrsg.): *Religion in the Middle East. Volumes 1, 2.* Cambridge (University Press) 1969. S. 285-301.

SERJEANT, Robert B.: *The Yemeni Poet Al-Zubayri and his Polemic Against the Zaydi Imams.* In: *Arabian Studies*, 5. Jg. (1979), S. 87-118.

SERJEANT, Robert B.: *The Interplay between Tribal Affinities and Religious (Zaydi) Authority in Yemen.* In: *State and Society in the Arab World, Al-Abhath*, Special Issue. Jg. (1982), H. 30, S. 11-50.

SERJEANT, R. B.; LEWCOCK, R. (Hrsg.): *San'a': An Arabian Islamic City.* London (World of Islam Trust) 1983.

SERJEANT, Robert B.: *San'a' the 'Protected', Hijrah.* (1983a) Aus: Serjeant, R. B.; Lewcock, R. (Hrsg.): *San'a': An Arabian Islamic City.* London (World of Islam Trust) 1983. S. 39-43.

SERJEANT, Robert B.: *The Post-Medieval and Modern History of San'a' and the Yemen ca. 953-1382/1515-1962.* (1983b) Aus: Serjeant, R. B.; Lewcock, R. (Hrsg.): *San'a': An Arabian Islamic City.* London (World of Islam Trust) 1983. S. 68-107.

SHAMI, Ahmed al-: *Yemeni Literature in Hajjah Prisons 1367/1948-1374/1955.* In: *Arabian Studies*, Jg. 1975, H. 2, S. 43-59.

SIGRIST, Christian: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas.* Frankfurt a. M. (Syndikat) 1979.

SIGRIST, Christian: *Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen.* Aus: Neu, Rainer; Sigrist, Christian (Hrsg.): *Ethnologische Texte zum Alten Testament Bd. 1.* Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1989. S. 138-152.

SIGRIST, Christian: *Akephale Stämme und ihr Rebellionspotential.* Aus: Neu, Rainer; Sigrist, Christian (Hrsg.): *Ethnologische Texte zum Alten Testament Bd. 1.* Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1989. S. 164-170.

SMITH, G. Rex: *The Early and Medieval History of San'a' ca. 622-953/1515.* Aus: Serjeant, R. B.; Lewcock, R. (Hrsg.): *San'a': An Arabian Islamic City.* London (World of Islam Trust) 1983. S. 49-67.

SMITH, G. Rex: *Studies in the Medieval History of the Yemen and South Arabia.* Aldershot (Variorum) 1997. (= Variorum Collected Studies Series)

STAGL, Justin: *Feldforschung als Ideologie.* Aus: Fischer, Hans (Hrsg.): *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden.* Berlin (Reimer) 1985. S. 289-310.

STIFTL, Ludwig: *Politischer Islam und Pluralismus. Theoretische und empirische Studie am Beispiel des Jemen.* FU Berlin, Diss. 1998. Als Manuskript gedruckt.

STRAUSS, Anselm L.: *Qualitative Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen und soziologischen Forschung.* München (Wilhelm Fink) 1991.

STROBL, Rainer; BÖTTGER Andreas (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews.* Baden-Baden (Nomos) 1996.

STROTHMANN, Rudolf: *Das Staatsrecht der Zaiditen.* Straßburg (Karl J. Trübner) 1912. (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift "Der Islam")

STROTHMANN, Rudolf: *Al-Zaidiya.* Aus: Houtsma, M. Th.; Wensinck, A. J.; Hefening, W. u. a. (Hrsg.): ENZYKLOPÄDIE DES ISLAM. S. 1295-1297, Bd. IV.

STUCKRAD, Kocku von: *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action.* In: *Method and Theory in the Study of Religion*, Jg. 2003, H. 15, S. 255-271.

TAMINIAN, Lucine (Hrsg.): *Studies on Women in Yemen.* Westbury, NY 1997.

TOBI, Yosef: *The Jews of Yemen. Studies in their History and Culture.* Leiden et al. (Brill) 1999.

WACQUANT, Loic J. D.: *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus.* Aus: Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loic J. D. (Hrsg.): *Reflexive Anthropologie.* Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1996. S. 17-93.

WEIR, Shelagh: *Qat in Yemen. Consumption and Social Change.* London (British Museum Publications) 1985.

WEIR, Shelagh: *Tribe, hijra and madinah in North-West Yemen.* Aus: Brown, Kenneth; Jolé, Michèle; Sluglett, Peter u. a. (Hrsg.): *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective. Points de vue sur les villes du Maghreb et du Machrek.* London (Ithaca Press) 1986. S. 225-239.

WEIR, Shelagh: *A Clash of Fundamentalism. Wahhabism in Yemen.* In: *Middle East Report*, Jg. 1997, H. July-September, S. 22-26.

WELZER, Harald: *Erinnern und weitergeben. Überlegungen zur kommunikativen Tradierung von Geschichte.* In: *BIOS*, 11. Jg. (1998), H. 2, S. 155-170.

WENNER, Manfred W.: *Yemen.* Aus: OXFORD ENCYCLOPEDIA OF THE MODERN ISLAMIC WORLD, Vol. IV, 1995, S. 353-357.

WIEDEMANN, Peter: *Gegenstandsnahe Theoriebildung.* Aus: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Keupp, Heiner u. a. (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen.* München (Psychologie Verlags Union) 1991. S. 440-445.

WOLFF, Stephan: *Die Anatomie der Dichten Beschreibung. Clifford Geertz als Autor.* Aus: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleiches.* Göttingen (Otto Schwarz) 1992. (= Soziale Welt. Sonderband 8) S. 339-361.

ZABARAH, Mohammed Mohammed: *Al-Anbā' 'an dawla bilqīs wa saba'.* Ṣan'ā' (1. Auflage Kairo) (Maktab al-yaman al-kubra) 1984 (Neuauflage von 1957).

ZABARAH, Mohammed Mohammed: *Nuzhat al-naẓar fī rijāl al-qarn al-rābi' 'ashar.* Ṣan'ā' (Markaz al-dirasāt wa-l-abḥāth al-yamaniyya) 1979.

ZABARAH, Mohammed Ahmad: *Yemen. Traditionalism vs. Modernity.* New York (Praeger Publishers) 1982.

ISBN 3-87997-320-2