

Einleitung

Postkoloniale Theorien, vorkoloniale Texte: Überlegungen für eine kritische Rezeption früher arabischer Frauengeschichten

[...] texts are wordly, to some degree they are events, and, even when they appear to deny it, they are nevertheless a part of the social world, human life, and of course the historical moments in which they are located and interpreted.

Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*

Die Erforschung der Geschichten von Frauen in der arabischen Welt hat in den vergangenen Jahren ein verstärktes Interesse erfahren. Es ist erfreulich zu sehen, daß die gemeinsamen Anstrengungen von WissenschaftlerInnen diverser Fachbereiche und unterschiedlicher Herkunft inzwischen eine komplexe und vielseitige Beschreibung der Situation muslimischer und konfessionell anders orientierter Frauen in arabischen Ländern erlauben. Allerdings ist auffällig, daß der Interessenschwerpunkt bei der Sichtbarmachung spezifischer Entwicklungen in erster Linie auf der Gegenwart oder jüngeren Vergangenheit ruht. Dies ist umso bedauerlicher, da in der arabisch-islamischen Kultur die gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen eine lange und wandelvolle Geschichte hat, deren historisch nachvollziehbare ideengeschichtliche Grundlagen bis in die Gegenwart hinein eine wichtige Rolle spielen. Die wenigen existierenden Untersuchungen zu früheren Epochen zeigen zudem, daß Frauen es immer wieder schafften, sich innerhalb unterdrückischer Rahmenbedingungen Räume zu erobern. Ihre Beiträge für die islamische Gemeinschaft (*umma*) blieben nicht unerwähnt, sondern fanden, z.B. in diversen Geschichtswerken, eine explizite Würdigung. Ein auf diese Weise in den arabischen Quellen erhalten gebliebener und somit zugänglicher Ausschnitt konkreter historischer Anwesenheit ist bislang jedoch nur unzureichend zur Kenntnis genommen worden, was für die Forschung weitreichende Folgen hat. Durch die beinahe gänzliche Enthistorisierung der Gegenwart manifestiert sich die statische Sichtweise auf eine nicht näher bestimmte, durch alle Zeiten hindurch scheinbar unveränderliche "islamische" Frau. Damit ist ein vorurteilsfreier Zugang zu weniger erforschten Themenbereichen erschwert, weil dezidierte, historische Epochen miteinander in Beziehung setzende, vergleichende Betrachtungen vor einem solchen Hintergrund kaum möglich sind.

Diese Ausgangsbedingungen weisen auf erkenntnistheoretische (epistemologische) und methodische Problemkreise hin, die sich nicht nur in der Arbeit mit arabischen Quellen¹,

¹ Arabische Quellen liefern ein konkretes Beispiel für die Auseinandersetzung mit der textuellen Produktion der arabisch-islamischen Kultur, das für die weiteren Betrachtungen von besonderer Relevanz ist. Epistemologische und methodische Probleme sind jedoch nach Ansicht verschiedener AutorInnen weitreichend und betreffen auch soziologische, politologische und ethnologische Forschungen, die sich nicht ausschließlich an Texten orientieren. Siehe dazu RASSAM, Amal: *Toward a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World*, S. 122-38 und ABDEL KADER, Sohar: *A Survey of Trends in Social Sciences Research on Women in the Arab Region 1960-80*, S. 139-75. Beide Aufsätze in: UNESCO: *Social Research and Women in the Arab World*. Paris/London/Dover, 1984.

sondern auch in den Forschungsergebnissen niederschlagen. Bei der Betrachtung umfassenderer, insbesondere in Europa und Nordamerika entstandener Untersuchungen zur Geschichte arabischer Frauen lassen sich dabei zwei Tendenzen identifizieren: frühe Monographien - zu nennen sind hier die bedeutsamen Arbeiten von Margaret SMITH und Nabia ABBOTT² - versuchen in erster Linie, weibliche Erfahrungsbezüge sichtbar zu machen und arbeiten vor allem akkumulativ und daher beschreibend. Das heißt, sie konsultieren die arabische Primärliteratur und tragen alles verfügbare Material zu einer bestimmten Frau oder zu bestimmten Gruppen von Frauen zusammen. Doch finden sich in ihnen weder Eigenpositionierungen der jeweiligen AutorInnen, noch unterliegen die erfaßten Informationen einer kritischen Analyse. Eine solche Vorgehensweise ist retrospektiv verständlich bei Studien aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, sie hält sich jedoch beharrlich bis in die achtziger Jahre hinein.³

Historische Untersuchungen aus den achtziger und neunziger Jahren sind komplexer, oftmals interdisziplinär angelegt und bringen interessante Ansätze aus der feministischen und sozialwissenschaftlichen Forschung ein. Sie sind in Verbindung zu sehen mit einer Diskussion vor allem in westlichen akademischen Institutionen, die Frauenerfahrungen in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu theoretisieren begann und das sozial konstruierte Geschlecht - *gender* - zu einer maßgebenden Grundlage wissenschaftlicher Überlegungen machte.⁴ Insbesondere für die Untersuchungen von Gesellschaften, in denen Frauen der Zugang zu sozialen Ressourcen erschwert oder verweigert wird, ist es demnach von großer Bedeutung, Verknüpfungen von ideengeschichtlichen, institutionellen und anderen ausgrenzenden Strukturen aufzuspüren und offenzulegen. Sie konstituieren nicht nur hierarchische Organisationen von Geschlechterdifferenzen, sondern sind immer von einem flexiblen historischen und kulturellen Wissen darüber begleitet.⁵ Dieses artikuliert sich zwar auf sehr vielfältige Weise, allerdings können Frauen im Hinblick auf seine Produktion und Durchsetzung nur marginal daran teilnehmen. Für die feministische Arbeit mit mittelalterlichen arabischen Quellen erwies sich daher die Einbeziehung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen als unabdingbar und überaus fruchtbar, wie etwa die historisch reflektierten Forschungen von Fedwa MALTI-DOUGLAS, Ruth RODED oder Leila AHMED⁶ belegen. Leider jedoch bilden sie innerhalb eines ständig wachsenden Wissenskorpus noch immer eine Ausnahme. Und so sind es vor allem AutorInnen, die sich mit

² SMITH, Margaret: *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928; ABBOTT, Nabia: *Aishah, the Beloved of Muhammad*. Chicago, 1942 und *Two Queens of Baghdad. Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd*. Chicago, 1946.

³ Beispiele dafür sind die mehrfach aufgelegte und als Standardwerk geltende Arbeit von WALTHER, Wiebke: *Die Frau im Islam*. Leipzig, 1980 sowie WADDY, Charis: *Women in Muslim History*. London/New York, 1980.

⁴ Vgl. dazu ausführlich KANDIYOTI, Deniz: *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies*. In: KANDIYOTI, Deniz (Hg.): *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives*. Syracuse/New York, 1996, S. 1-27.

⁵ SCOTT, Joan Wallach: *Gender and the Politics of History*. New York, 1988, S. 2.

⁶ MALTI-DOUGLAS, Fedwa: *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton, 1991. RODED, Ruth: *Women in Islamic Biographical Tradition*. Boulder/London, 1994. AHMED, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, 1992.

frühen Epochen der islamischen Geschichte und den Beiträgen von Frauen beschäftigen, die das Fehlen eines generellen erkenntnistheoretischen Rahmens anmahnen, die ungleiche Gewichtung von Forschungsschwerpunkten beklagen und wiederholt auf mangelnde oder unkritische Methoden und Fragestellungen hinweisen.⁷

Diese berechtigte Kritik deutet auf eine Verflechtung zweier wichtiger, der Frauenforschung zugrunde liegender, westlicher Diskurse⁸ hin: die Überschneidung von Orientalismus und eurozentrischem Feminismus. Ihre Schnittstelle lässt sich im kolonialen bzw. imperialen Projekt ausmachen, und sie sind für die Wahrnehmung und Interpretation von Frauenpräsenz in der arabischen Geschichte und Gegenwart noch immer bestimmd. Daher ist es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, die jeweils machtvollen Annahmen bei der Konstruktion eines *Orients* zum einen und einer *islamischen* Frau zum anderen herauszuarbeiten. Ihre unproduktiven Verflechtungen, denen in einem kurzen Exkurs nachgegangen wird, sind die Ergebnisse gegenwärtiger, sehr "weltlicher" Rahmenbedingungen und bilden den Ausgangspunkt, um über alternative Herangehensweisen nachzudenken.

"Diskursive Territorien": Die Überschneidung von Orientalismus und eurozentrischem Feminismus

*"The Orient is an idea"*⁹ stellt Edward SAID in der Einleitung zu seinem 1978 erschienenen, kontrovers aufgenommenen Werk *Orientalism* fest und versucht, das Objekt dieser Idee - einen *imaginativen*¹⁰ Orient - in der westeuropäischen und nordamerikanischen Kultur- und Wissensproduktion des 19. und 20. Jahrhunderts zu lokalisieren. Den diskurstheoretischen Ausgangspunkt FOUCAULTS nutzend, daß Wissen und Macht untrennbar miteinander verbunden sind und auf vielfältige Weise korrespondieren, definiert er Orien-

⁷ Dazu unter anderem AHMED, *Women and Gender in Islam*, S. 235-48. BECK LOIS/KEDDIE, Nikki (Hg.): *Women in the Muslim World*. Cambridge/London, 1978, S. 1-3. MALT-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word*, S. 3f. LEWIS, Reina: *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London, 1996, S. 1-11. PINN, Irmgard/WEHNER, Marlies: *EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht*. Duisburg, 1995, S. 54ff. RASSAM, Toward a Theoretical Framework, S. 122ff.

⁸ Der Terminus *Diskurs* kommt aus dem Lateinischen und beschreibt in seiner Grundbedeutung "hin- und herlaufen". Er bezieht sich folglich auf einen sich in Bewegung befindlichen, veränderlichen, nicht statischen Sachverhalt und wird im folgenden im FOUCAULTSchen Sinn(e) verwendet. Demnach umfasst *Diskurs* erstens den Bereich des Vorgedanklichen, der die Richtungen für die Produktion und Organisation von Wissen generiert. Er ist zweitens ein System von Sprech- und Handlungspraxen, das das Denken und Handeln einer Gesellschaft bestimmt. Jede Gesellschaft verfügt über eine allgemein anerkannte Ökonomie von Diskursen, die von ihr als Wahrheiten akzeptiert werden. Ihre Durchsetzung ist maßgeblich vom Zugang zu sozialer Macht abhängig. FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Main, 1993, S. 10-17.

⁹ SAID, Edward: *Orientalism*. (2. Auflage), New York, 1979, S. 5.

¹⁰ Ich verwende in Anlehnung an den anglophonen postkolonialen Diskurs den Begriff *imaginativ*, der die historische Konstruktion von Vorstellungen und Bebildерungen bestimmter Menschen oder Gruppen mitenthält. Der im deutschen übliche Terminus *imaginär* bedeutet lediglich "bildhaft; nur in der Einbildung bestehend" und beschreibt etwas Ausgedachtes. Für eine Bezeichnung erfundener, doch sehr real existierender Images und ihrer Implikationen ist er deshalb ungeeignet.

talismus als ein geschaffenes, historisch gewachsenes Korpus aus Theorie und Praxis. Es muß vor dem Hintergrund der kolonialen Expansionen betrachtet werden und kann nur dann ernsthaft verstanden werden, wenn die Konfigurationen der Macht, die seiner Entstehung und Entwicklung zugrunde liegen, analysiert werden.¹¹

Das Wissen des *Okzidents*¹² über den *Orient* ist also in Bezug zu setzen zur Dominierung Europas/Nordamerikas über die asiatische und nordafrikanische Welt und läßt sich unter anderem beschreiben als die ästhetische und wissenschaftliche Umsetzung einer geopolitischen Realität. Das heißt, die Praxis der Eroberung, die sich politisch in der Einverleibung realer geographischer Räume vollzog, wird begleitet von und interagiert mit der Schaffung einer imaginativen Geographie. Darstellungen innerhalb des orientalistischen Diskurses ergeben sich somit immer aus einer Vormachtstellung. Sie sind keine simplen Reflexionen einer wirklichen, im Sinne einer davorliegenden, früheren Wahrheit, sondern werden zu machtvollen *Re-Präsentationen*.¹³ Sie sind zu lesen (auch zu hören und zu sehen) als komplexe Bilder, als Ergebnisse einer Art zu denken, die auf einer ontologischen und epistemologischen *Unterscheidung* beruht, die zwischen dem *Orient* und dem *Okzident* gemacht wird. Den Ausgangspunkt für die meisten Betrachtungen darstellend, etabliert sie eine Reihe von Polaritäten, in denen der *Orient* als irrational, exotisch, erotisch, despatisch und heidnisch gekennzeichnet und zum Gegenteil des *Okzidents* stilisiert wird.¹⁴ Dieses „Gegenteil“ - das *orientalische Andere* - ist nicht nur ein negatives Zerrbild oder eine Projektionsfläche, sondern wird benötigt, um die angebliche historische Überlegenheit der westlichen Kultur zu untermauern.¹⁵ Bei der Konstruktion eines arabischen *Orients*¹⁶ wird dies erreicht, indem der Islam als eine kohärente, homogene, globale Einheit - eine Art statischer Überbau - gedacht wird, die eine geographisch oft nicht näher spezifizierte Region umfaßt und prägt. Dieser essentialistische Ausgangspunkt schließt nicht nur Vorstellungen historisch gewachsener Vielfalt aus. Die vermeintliche Unveränderlichkeit eines „islamischen Wesens“ zwingt dem *Orient* zudem eine imaginativen Zeitlichkeit auf, die auf der Negierung historischen Wandels beruht. Sie entzieht dem zum Objekt gemachten Gegenstand der Forschung seine Geschichtlichkeit und läßt ihn, unabhängig von thematischen Schwerpunkten, unbeweglich werden.¹⁷

¹¹ SAID, *Orientalism*, S. 5.

¹² Auch der *Okzident* ist eine Idee und keine reale geographische Gegebenheit.

¹³ SAID, *Orientalism*, S. 11. Der Begriff der *Re-Präsentation* wird von mir im folgenden durchgängig auch für arabische Kontexte in dieser Schreibweise verwendet, damit der Zusammenhang von Macht und textueller Darstellung deutlich bleibt.

¹⁴ LEWIS, *Gendering Orientalism*, S. 15f.

¹⁵ ABDALLAH, Laila: *Islamischer Fundamentalismus - eine fundamentale Fehl wahrnehmung?* Berlin, 1998, S. 41.

¹⁶ Der *Orient* mit seinen kolonialen Beziehungen ist weitaus größer, weshalb es nach dem Stand der heutigen Forschung eigentlich angemessener wäre, von *Orientalismen* zu sprechen, um der Heterogenität westlicher Konstruktionen einerseits und der der re-präsentierten Regionen andererseits gerecht zu werden. Die Konzentration auf die arabische Welt ergibt sich aus dem Bezugsrahmen der vorliegenden Arbeit und wird beibehalten.

¹⁷ ABDALLAH, *Fundamentalismus*, S. 37-40. Die Autorin leitet vor diesem Hintergrund vier „klassische“, in den orientalistischen Wissenschaften entwickelte und noch immer gängige Theorien historisch her und beschreibt ihre interdisziplinären Folgen für die Forschung. Außerdem PINN/WEHNER, *EuroPhantasien*, S. 113f.

SAID untersucht die Re-Präsentationen des *Orients* anhand der textuellen Produktion in Literatur und Wissenschaft, wobei sich seine hermeneutische Herangehensweise als eine Art historisierende, sozio-kulturelle Dekodierung beschreiben lässt. Das heißt, sein Textverständnis und seine Lesart basieren auf der Prämisse, daß Wissen im allgemeinen und Texte im besonderen weder politisch noch historisch unschuldig¹⁸ sind. Vielmehr müssen sie als "Produkte der kreativen oder deutenden Einbildungskraft"¹⁹ begriffen werden, deren Ort im Beziehungsgeflecht von Kultur und Herrschaft zu klären ist. Solcherart kontextorientiertes Arbeiten ermöglicht es, direkte Zusammenhänge zwischen politischen Geschehnissen, textueller Produktion und konkreten theoretischen und inhaltlichen Schwerpunkten herauszuarbeiten und ist inzwischen um viele Überlegungen erweitert worden. Dennoch ist SAIDS KritikerInnen zuzustimmen, wenn sie ihm eine unzulässige Homogenisierung des orientalistischen Diskurses vorwerfen, fehlende zeitliche Eingrenzungen bemängeln und die Festbeschreibung westlicher Dominanz bedenklich finden.²⁰ Inakzeptabel ist ebenfalls, daß seine Diskursanalyse (und auch die seiner durchaus kritischen Männer) aus Sicht der herrschenden wissenschaftlichen Norm geschlechtslos ist.²¹ Überetzt heißt das, sie arbeitet erkenntnistheoretisch und methodisch "frauenfrei".

Wie unerlässlich es für reflektierte Analysen jedoch ist, die historischen Beiträge weißer europäischer und nordamerikanischer Frauen für die koloniale Wissensproduktion einzubeziehen, bewies unter anderem Reina LEWIS mit ihrer 1996 erschienenen fundierten Studie *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. Mit einer sehr ähnlichen hermeneutischen Herangehensweise wie SAID zeigt sie am Beispiel von Malerinnen und Schriftstellerinnen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Involvierung westlicher Mittelklassefrauen in das orientalistische Projekt und belegt, daß Frauen kulturelle und damit historische Akteurinnen waren und sind. Ihre, wenngleich marginalisierte, Präsenz ist keineswegs nur als Ergänzung oder Nachtrag aufzufassen, sondern widerlegt den als intentionalistisch und vereinheitlichend gedachten Charakter des orientalistischen Diskurses. Werden Frauen darin als Subjekte positioniert und nicht etwa von der geschichtlichen Landkarte gestrichen, dann müssen auch ihre kulturellen Re-Präsentationen vor dem Hintergrund einer Verflechtung kolonialer Rassen- und Geschlechterideologien entschlüsselt und gegengelesen werden. Dabei zeigt sich, daß sie als handelnde Personen - bewußt oder unbewußt - das Wissen des herrschenden Diskurses mit zustimmenden und widersprechenden Meinungen verhandeln und dadurch seine fragmentierte Natur hervortreten lassen.²² Außerdem ist eine solche historisch informierte Perspektive, mit der sich das bis in die Gegenwart zum Teil nicht oder nur unzureichend problematisierte, wi-

¹⁸ SAID, *Orientalism*, S. 27.

¹⁹ SAID, Edward: *Kultur und Imperialismus*, Frankfurt/Main, 1994, S. 26.

²⁰ AHMAD, Aijaz: *Orientalism and After*. In: WILLIAMS, Patrick/CHRISMAN, Laura (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York, 1994, S. 162-71; hier S. 170.

²¹ Siehe z.B. PORTER, Dennis: *Orientalism and its Problems*, der in seiner ansonsten fundierten theoretischen SAID-Kritik die Abwesenheit von Frauen nicht bemerkte. In: WILLIAMS/CHRISMAN, S. 150-61.

²² LEWIS, *Gendering Orientalism*, S. 19f.

dersprachliche koloniale Erbe westlicher Frauen sichtbar machen läßt, nach Ansicht der Autorin ein wichtiger Ausgangspunkt, um aktuellen Diskriminierungsmustern und re-präsentativen Konstruktionen angemessen zu begegnen.²³ Erst dann eröffnet sich für die westliche feministische Frauenforschung die Möglichkeit, entscheidende selbstkritische Überlegungen anzustellen und entsprechende Positionsbestimmungen vorzunehmen, die von besonderer Relevanz sind, wenn sich das Untersuchungsinteresse auf Orte richtet, die außerhalb eines westlichen Kulturkreises liegen.

In verschiedenen und inzwischen vielfach erörterten Zusammenhängen zeigt sich immer wieder, daß die machtvolle Dominanz eines eurozentrischen Feminismus auf dessen kolonialer Vergangenheit fußt, infolgedessen vor allem auf dem Rücken von *women of color*²⁴ ausgetragen und innerhalb des feministischen akademischen Diskurses strukturell reproduziert wird.²⁵ Die oftmals auf rassistischen Stereotypen basierenden Bebilderungen in gegenwärtig herrschenden Machthierarchien untergeordneter Frauen fallen dabei sehr unterschiedlich aus, haben ihre eigenen, historisch herleitbaren Entstehungsgeschichten und können durchaus subtil sein. Ihre Grundlage ist jedoch die reduktionistische Idee einer allen Frauen gemeinsamen Erfahrungswelt, die sich an einer am Modell der weißen Mittelschichtsfrau konstruierten "universalen Frau"²⁶ orientiert. Sie scheint es möglich zu machen, mit dem entsprechenden wissenschaftlichen Instrumentarium und aus sicherer Distanz die Lebenssituationen von Frauen überall auf der Welt analysieren, klassifizieren und bewerten zu können.²⁷

Innerhalb des feministischen orientalistischen Diskurses lassen sich vor diesem Hintergrund zwei wichtige, miteinander korrelierende Leitmotive ausmachen, die die Re-Präsentation *der* arabischen Frau bzw. *der* Muslima bestimmen und auf herrschenden Paradigmen aufbauen. Dazu gehört erstens die Debatte über die Situation der Frauen im Islam. Nach einer Untersuchung ABDEL KADERS zeigt der größte Teil der Fachliteratur weniger Interesse an den realen Lebensbedingungen von Frauen, sondern ist zentriert um die Frage, ob und wie der Islam für ihren benachteiligten Status verantwortlich sei.²⁸ Die konstruierte Beziehung zwischen dem Islam als religiösem Wertesystem und einer damit verbundenen, sich in der Situation der Frauen widerspiegelnden sozialen "Rückständigkeit" ist eine aus der Geschichte der westlichen Industriestaaten abgeleitete Konzeption. In dieser scheint jeder Zusammenhang von Religion und gesellschaftlichen Normen gleichbedeutend zu sein mit einer reaktionären, Frauen auf Küche, Kinderstube und Herd redu-

²³ IBID., S. 1.

²⁴ Dieser in der postkolonialen feministischen Theorie übliche Terminus meint Frauen außereuropäischer Herkunft innerhalb westlicher Industrienationen sowie Frauen aus Ländern Asiens, Afrikas und Mittel- und Südamerikas. Er ist ein Arbeitsbegriff, keine Kategorie.

²⁵ MOHANTY, Chandra Talpade: *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. In: WILLIAMS/CHRISMAN, S. 196-220; hier S. 199. AHMED, *Women and Gender in Islam*, S. 246.

²⁶ PITT/WEHNER, *EuroPhantasien*, S. 71.

²⁷ MOHANTY, *Under Western Eyes*, S. 212-15. KARAM, Azza: *Women, Islamisms and the State. Contemporary Feminisms in Egypt*. London/New York, 1998, S. 38.

²⁸ ABDEL KADER, *A Survey of Trends*, S. 141. Bei AHMED findet sich eine zeitliche Erweiterung dieser Forschungstendenz bis zum Beginn der neunziger Jahre. *Women and Gender in Islam*, S. 2f.

zierenden Einstellung. Die in gängigen Erklärungsmustern offenbar unantastbare Überzeugung, es gäbe keine islamischen Alternativen für geistig unabhängige und aufgeschlossene Frauen, übersetzt so den Universalitätsanspruch und Vorbildcharakter des westlichen Entwicklungsweges in die Frauenkontakte hinein.²⁹

Ähnliches gilt zweitens für Überlegungen hinsichtlich der in muslimischen Gesellschaften existierenden Geschlechterasymmetrie. Bedingt durch eine patrilineale, patriarchale Kultur und einer damit zusammenhängenden islamischen Denktradition wurde eine dichte, *historisch gewachsene* Sicht auf Frauen, ihre Sexualität und den ihnen angemessenen Platz in der Gesellschaft entwickelt.³⁰ Die in der westlichen Forschung übliche reduktionistische Gegenüberstellung von öffentlicher gleich männlicher und privater gleich weiblicher Sphäre kann dieser Ausgangssituation vor allem deshalb nicht gerecht werden, da das Konzept der westlichen Kernfamilie, übertragen auf islamische Kontexte, die Geschichtlichkeit indigener Sozialstrukturen negiert.³¹ Zudem wird eine androzentrische³² Sicht von Macht reproduziert, die diese fast ausschließlich in der öffentlichen Welt der Politik, Religion und Ökonomie verortet. Eine logische Ableitung daraus ist, daß Frauen - da ihnen der Zugang zu dieser Sphäre erschwert ist - im Grunde machtlos sind und somit keine historischen oder kulturellen Handlungsträgerinnen sein können.³³ Eine weitere lautet, daß muslimische Frauen mit ihren Aktivitäten auch im westlichen feministischen Diskurs erst dann zur Kenntnis genommen und anerkannt werden, wenn sie die private Sphäre durchbrechen oder - um es etwas alltagsmythischer zu fassen - den "Harem in sich" hinter sich lassen und den "Schleier des Schweigens" ablegen.³⁴

Diese herrschende Sicht einer eurozentrischen feministischen Frauenforschung füllt die orientalistische, polarisierende Grundannahme eines rückständigen *Orients* versus eines aufgeklärten *Okzidents* mit dem ahistorischen Bild einer zeitlos unterdrückten muslimi-

²⁹ PINN/WEINER, *EuroPhantasien*, S. 25 und S. 101.

³⁰ RASSAM, *Toward a Theoretical Framework*, S. 122.

³¹ PINN/WEINER, *EuroPhantasien*, S. 63.

³² *Androzentrisch* bedeutet zunächst nur, daß Männer im Mittelpunkt stehen. Im Falle der vorliegenden Arbeit werden androzentrische Konzepte und Perspektiven jedoch immer in Bezug gesetzt zu einer patriarchalen Gesellschaft, die Männern den größten Zugang zu sozialen Ressourcen eröffnet. Die damit verbundene machtrolle Position schafft eine Autorität, welche auch diskursiv ausgeübt wird. Das heißt, die Sammlung und Ordnung von Wissen erfolgt unter der Prämisse, eine androzentrische Ordnung historischer und kultureller Geschehnisse und Errungenschaften zu etablieren und zu manifestieren. Dazu müssen re-präsentative Peripherien konstruiert werden, zu denen unter anderem alle Frauen gehören.

³³ RASSAM, *Toward a Theoretical Framework*, S. 124.

³⁴ Ein aufschlußreiches Beispiel für die paradigmatische Verbindung der oben genannten Leitmotive ist die Studie von BADRAN, Margot. *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, 1996. Die umfangreichen Ausführungen der Autorin beziehen sich ausschließlich auf einen von ägyptischen Mittel- und Oberklassefrauen getragenen "säkularen" Feminismus, was den Eindruck entstehen läßt, islamische frauenbezogene Konzepte waren und sind entweder nicht existent oder nicht relevant. Zudem basiert ihre Argumentation auf einer dichotomischen Gegenüberstellung von einem *traditionellen, rituell beschränkten, mit einer Vielzahl von Negativkonnotationen versehenen Leben im Harem* versus einer vom Westen beeinflußten, progressiven Denkart, die Einzug hält, als "... modernity was scripted onto the Egyptian cultural canvas." (S. 6). Weniger euphemistisch ausgedrückt bedeutet dies, erst die kolonialistische Eroberung Ägyptens machte die Frauenbefreiung mit "richtigen" Konzepten möglich. Eine Behauptung, die nicht nur dem imperialen Projekt das Wort redet, sondern als erkenntnistheoretische Ausgangsposition divergierende indigene Ansätze herabsetzt bzw. ignoriert.

schen Frau, wobei der Islam - genau wie im männerdominierten Diskurs - als starrer und alles bestimmender Überbau gedacht wird. Da die Auseinandersetzung mit den historischen, politischen und sozialen Entwicklungen im islamischen Kulturzusammenhang mit der Orientierung an einer maßgebenden *okzidentalen* Geschichte (das schließt Frauengeschichten mit ein) erfolgt, erscheinen islamische Gesellschaften als defizitär.³⁵ Für den Frauenkontext bedeutet dies eine umfassende Negierung der Historizität sozialen Wissens von Musliminnen. Intergeschlechtliche, innerhalb der Familie und der Organisation des Haushaltes auszumachende Beziehungsmuster - und damit reale Sphären von Macht - fallen aus dem Erkenntnisrahmen weitgehend heraus oder werden, als "besondere" Frauen erfahrungen, isoliert untersucht. Spezifische, örtlich und zeitlich determinierte patriarchale und andere unterdrückerische Konstellationen können auf diese Weise nicht wahrgenommen werden, was nicht nur die Absenz vergleichender, auf historischem Wandel basierender Studien, sondern auch die damit verbundene Betrachtung muslimischer Frauen in einem geschichtlichen und kontextuellen Vakuum erklärt.³⁶

Die genannten Leitmotive weisen auf einen epistemologischen Ausgangspunkt in der eurozentrischen feministischen Theoriebildung hin, der *gender* zum wichtigsten und oftmals einzigen Unterdrückungsaspekt in Frauenrealitäten erklärt. Dadurch werden andere, damit korrelierende Strukturen nur ungenügend berücksichtigt oder überhaupt nicht einbezogen. Eine solche Wahrnehmung benötigt entsprechende reduktionistische Hierarchiebildungen (Kategorisierungen).³⁷ Diese arbeiten aufzählend (additiv) und nicht verknüpfend, stützen sich für ihre Erklärungsmuster auf binäre Gegensätzlichkeiten und haben zur Folge, daß gesellschaftliche Beziehungsgeflechte und darin verortbare weibliche Erfahrungsbezüge einer rigiden Ordnung unterworfen und ihrer Vielschichtigkeit beraubt werden. Wenn es das Ziel sein soll, Frauen mit ihren sich wandelnden und verwickelten Geschichten als historische und kulturelle Subjekte anzuerkennen, braucht es jedoch eine Methodik, die Widersprüche, Lücken und interne Spaltungen anerkennt. Mit ihr sollte sich die Unbeständigkeit verschiedener kollektiver Identitäten beschreiben lassen, und sie darf sich nicht von den Verflechtungen geschlechtsspezifischer, rassistischer und klassen- bzw. statusabhängiger Erfahrungen des Sozialen entfernen. Anders ausgedrückt: eine Methodik, die die paradigmatischen Verknüpfungen *gleichzeitiger* Unterdrückungsmechanismen zur Grundlage hat.³⁸

³⁵ PINN/WEHNER, *EuroPhantasien*, S. 100.

³⁶ RASSAM, *Toward a Theoretical Framework*, S. 123. ABDEL KADER, *A Survey of Trends*, S. 144. AHMED, *Women and Gender in Islam*, S. 24ff.

³⁷ GLISSANT, Édouard: *Zersplitterte Welten. Der Diskurs der Antillen*. Heidelberg, 1986, S. 93. COLLINS, Patricia Hill: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York/London, 1991, S. 28f.; 225.

³⁸ WOLLRAD, Eske: *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*. Gütersloh, 1999, S. 16. LEWIS, *Gendering Orientalism*, S. 27.

"Verwischte Reiserouten": Narrative Spurensuche in historischen Texten

Gayatri SPIVAK führt in ihrem für die postkoloniale Theoriebildung maßgeblichen Essay *Can the Subaltern Speak?* aus, daß der Gleichzeitigkeit von Unterdrückungsmechanismen interagierende zeitliche und räumliche Dimensionen der Macht unterliegen. Diese bestimmen nicht nur Re-Präsentationen, sondern auch Wahrnehmungen einzelner Menschen und kultureller Zusammenhänge. Machtvolle Aussagefelder und ihre unebenen Überlagerungen basieren demnach auf epistemischer Gewalt (*epistemic violence*), die auf mehreren Ebenen diktiert, wer wann warum von wem dargestellt und wahrgenommen wird, und was mit spezifischen Aussagen geschieht. Erst die Kontextualisierung dieser Gewalt und ihre weiterführende Einordnung in historische Zusammenhänge macht es möglich, re-präsentative "verwischte Reiserouten" (*effaced itineraries*) von Menschen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zu finden, ihnen zu folgen und sie zu entschlüsseln. Sie sind die oftmals schwer zu lesenden Spuren fragmentierter, in sich gebrochener Subjektpositionen und müssen in Beziehung gesetzt werden zu dominanten und unterdrückten Gruppen und den zwischen ihnen existierenden Machtambivalenzen. Diese wiederum weisen auf den jeweiligen, unsteten Platz des Subjektes im Diskurs hin und strukturieren seine Aussagen.³⁹

Für die Re-Präsentation und Wahrnehmung arabisch-muslimischer Frauen sind diese Überlegungen sehr hilfreich, wenn es darum gehen soll, historisierende, der Unterschiedlichkeit von Frauenerfahrungen gerecht werdende Perspektiven zu entwickeln. Vor dem Hintergrund einer sich in ständigem Wandel befindlichen Diskursformation, die sich vereinfacht – nicht gleichberechtigt zusammensetzt aus einem herrschenden orientalistischen Diskurs (androzentriert aus westlicher Sicht), einem eurozentrischen feministischen Diskurs (frauenzentriert aus westlicher Sicht) sowie indigenen, arabisch-islamischen Diskursen (vornehmlich androzentriert aus islamischer Sicht)⁴⁰, werden die Beiträge und die Geschichten arabisch-muslimischer Frauen nur unter bestimmten Aspekten betrachtet und für größere historische und sozio-politische Zusammenhänge als wenig relevant ausgeweitet. Dieses Konglomerat miteinander in Beziehung stehender kolonialistischer, sexistischer sowie indiger repressiver Strukturen bildet einen in mehrfacher Hinsicht ausschließenden Rahmen. Er macht arabisch-muslimische Frauen mit ihren Erfahrungsbezügen zwar nicht unsichtbar, verzerrt ihre komplexen Realitäten jedoch so gewalttätig, daß von einem re-präsentativen Zustand ausgegangen werden muß, den SPIVAK als *displaced*

³⁹ SPIVAK, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak?* In: WILLIAMS/CHRISMAN, S. 66-111; hier S. 78f. Dies ist nur eine reduzierte Zusammenfassung. Die Autorin bezieht in ihre Überlegungen zu sich überlagernden Paradigmen der Wahrnehmung und damit verbundenen Re-Präsentationen innerhalb der europäischen Philosophie und innerhalb der indischen kolonialen Geschichtsschreibung die Korrelationen zwischen Wissensproduktionen und unterschiedlichen ökonomischen, zusätzliche Formen von Abhängigkeit installierenden Ausgangsbedingungen mit ein.

⁴⁰ Ich habe hier nur die für eine "generelle" Meinungsbildung herrschenden Diskurse genannt. Es existieren sowohl in der arabischen als auch in der westlichen Welt interessante und wichtige Gegendiskurse (*counter discourses*). Für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit sind jedoch die machtvollen diskursiven Formationen von besonderem Interesse, da sie die Re-Präsentationen muslimischer Frauen maßgeblich bestimmen.

figuration⁴¹ bezeichnet. Um ihn sinnvoll angreifen und überwinden zu können, bedarf es analytisch mehr als der bloßen Feststellung und Aufzählung weiblicher Anwesenheit in der arabisch-islamischen Geschichte.

Ein wichtiger Schritt ist daher, die kritischen, für koloniale Machtkontexte entwickelten Reflexionen bei genauer Beschreibung und Eingrenzung der jeweiligen örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten auch auf vorkoloniale hierarchische Beziehungsgeflechte und ihre re-präsentierenden Ausdrucksformen anzuwenden - etwa auf das umfangreiche textuelle Erbe des frühen islamischen Mittelalters⁴², das einen Raum mit heterogener Frauenpräsenz darstellt. Frauen sind in Werken der religiösen Wissenschaften, der Historiographie, Unterhaltungsliteratur und Poesie erwähnt, treten als reale geschichtliche Personen oder fiktionalisierte Charaktere auf, und viele von ihnen sind namentlich genannt. Doch muß dieser Präsenz aus folgenden Gründen kritisch begegnet werden: Erstens kann das heute vorliegende, tradierte Textkorpus nicht aus der Gesamtheit aller Überlieferungen bestehen und stellt daher, unabhängig von seinem Umfang, lediglich einen Ausschnitt dar. Daraus ergibt sich, daß Texte innerhalb eines Textkorpus mit Fragmentcharakter eigentlich überlieferte Bruchstücke sind, die, zusammengetragen und miteinander in Beziehung gesetzt, eventuell die Möglichkeit eröffnen können, detaillierte historische Zusammenhänge sichtbar zu machen. Es ist jedoch auch denkbar, daß sie auf wichtige geschichtliche Lücken hinweisen, auf für uns nicht mehr zugängliche Zeiten und Räume, die offengelegt und geachtet werden müssen.

Zweitens ist das arabisch-islamische textuelle Erbe ein über viele Jahrhunderte hinweg historisch gewachsenes Wissenskorpus, dessen Besonderheit darin besteht, daß es streng androzentratisch konzipiert und bis in die jüngere Gegenwart fast ausschließlich von Männern niedergeschrieben wurde. Es bildet somit ein "textuelles Universum", in dem die Darstellung von Frauen aus machtvoller, in mittelalterlichen Texten überdies aus meist freier muslimischer Männerperspektive erfolgt. Frauen werden demnach nicht wertfrei präsentiert. Das bedeutet, die uns zugänglichen Informationen sind weder neutral noch unvoreingenommen und ihnen liegen, je nach Zeit und Raum der Entstehung, eine Vielzahl sich wandelnder gesellschaftlicher Herrschaftskontexte zugrunde. Diese wiederum sind eng mit der Existenz und Entfaltung darstellender Ausdrucksformen verbunden, denen sich deshalb behutsam angenähert werden muß. Im Hinblick auf Texte oder textuelle Gattungen etwa fordert der Fragmentcharakter des arabisch-islamischen Textkorpus einen besonderen, generalisierenden Bestrebungen nach systemischer Transparenz diametral entgegenstehenden Sinn für das Ausschnitthafte. Dies ist vor allem für direkt oder indirekt marginalisierte Menschen und soziale Gruppen von großer Bedeutung, da nur die Anerkennung fragmentierter Realitäten eine angemessene Grundlage für bewußt enthierarchisierende Wahrnehmungen zu bilden vermag. CLIFFORD ist unbedingt zuzustimmen, wenn

⁴¹ SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, S. 102.

⁴² *Mittelalter(lich)* meint in dieser Arbeit den Zeitraum bis zum 4./10. Jahrhundert, da der Schwerpunkt der sich anschließenden Untersuchung auf der frühen Abbasidenzeit (ab 132/750) liegt.

er diesbezüglich ausführt: “[..A] rigorous sense of partiality can be a source of representational tact.”⁴³

Solch eine Art der “Rigorosität” scheint unentbehrlich bei dem Versuch, die “verwischten Reiserouten” arabischer Frauen sichtbar zu machen. Sie läßt sich etwas treffender beschreiben als ein hermeneutisches Engagement, das auf der Kontextualisierung von Bruchstücken basiert; als eine narrative Spurensuche, die die fragmenthaft überlieferte, unebene Varianz historischer Frauenpräsenzen zu würdigen versucht. Dabei muß von der Prämisse ausgegangen werden, daß Texte – mithin auch die sehr unterschiedlichen Komponenten des frühen mittelalterlichen textuellen Erbes – als eine Vielzahl *konstruierter Texträume* aufzufassen sind. Diese Rezeptionsvoraussetzung ist vor allem für jene Zeugnisse von besonderer Bedeutung, die uns aus einer Zeit überliefert sind, aus der andere, möglicherweise relativierende, textbegleitende Ausdrucksformen nicht mehr zur Verfügung stehen. Für die ersten Jahrhunderte islamischer Herrschaft lassen sich Frauengeschichten ausschließlich über Texte – also nur diskursiv – nachvollziehen. Das bedeutet für dazugehörige Erfahrungsbezüge oder tatsächliche Lebensbedingungen, daß sie lediglich vermutet werden können und auf keinen Fall ganzheitlich sind. Was sich heute rekonstruieren läßt, sind ausschnitthaft Einblicke in ein Beziehungsgeflecht, das von Texten auf unterschiedliche Art reflektiert wird. Es bildet die Matrix ihrer Entstehung und muß aus diesem Grund ernst genommen und mitgelesen werden.

Dafür bietet sich eine von ANDERSON als *lokalisierendes Lesen* (*localizing reading*)⁴⁴ bezeichnete Vorgehensweise an, der zwei miteinander in Beziehung stehende Dimensionen der Verortung zuzuordnen sind. Für eine strukturelle, also eine *kontextuelle* Lokalisierung ist ein Text dafür zunächst als Teil seiner sozio-historischen Realität wahrzunehmen. Da das uns zugängliche mittelalterliche arabische Textkorpus in erster Linie die religiös, politisch und kulturell normativen Versionen einer Entwicklung der islamischen Gesellschaft tradiert, muß es demzufolge zuerst im Hinblick auf die jeweils sozial dominante

⁴³ CLIFFORD zit. in STACEY, Judith: *Can There Be a Feminist Ethnography?* In: BERGER GLUCK, Sherna/PATAI, Daphne: *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*. New York/London, 1991, S. 111-19; hier S. 116. CLIFFORD entwickelte seine Überlegungen für das ethnographische Schreiben. Ich halte sie für durchaus übertragbar auf den Prozeß des Rezipierens und Interpretierens von mittelalterlichen arabischen Texten, da das uns überlieferte Korpus in seiner Gesamtheit eine vergleichbare, hochkomplexe, allerdings zeitlich verlagerte Grundlage für eine sozio-historische “Feldforschung” darstellt. Texte sind gesellschaftliche Informationsträger, daher können die in ihnen berichteten Zusammenhänge mit interpretativen Methoden “dialogisch” erfragt werden.

⁴⁴ ANDERSON, Debra L.: *Decolonizing the Text. Glissantian Readings in Caribbean and African American Literatures*. New York, 1995, S. 4. Diese Methode wurde vor dem Hintergrund der kolonialen Erfahrungen und den damit verbundenen Rezeptionen außereuropäischer Texte entwickelt. Der *Lokalisierung* eines Textes steht demnach seine *Kolonialisierung* diametral gegenüber. *Kolonisierendes Lesen* (*colonizing reading*) basiert auf der systematischen Ablehnung kolonialer Kulturen und Gesellschaften. Ein solcher, nur Leerstellen und Unzulänglichkeiten wahrnehmender *colonizing refusal* macht Texte zu ei-nem neuen Territorium, das erobert werden kann. Da die in der herrschenden eurozentrischen Literaturwissenschaft verwendeten Interpretationsmodelle mit entsprechenden Klassifizierungen von einem normativen europäischen bzw. euroamerikanischen textuellen Korpus (Kanon) ausgehen, sind sie für das Verständnis außereuropäischer Literaturen oft nicht nur inadäquat, sondern ein wichtiger Bestandteil des kolonisierenden Lesens selbst. I.BD., S. 2f. Vor dem Hintergrund der oben genannten Diskursformationen betrifft diese Herangehensweise im Hinblick auf die Rezeption und Interpretation auch arabische Texte aus vorkolonialer Zeit.

Gruppe gelesen werden, denn diese entschied, was als signifikantes Wissen Eingang in das Textkorpus fand und was nicht. Das heißt, sie prägte und beeinflußte bestimmte theoretische und inhaltliche Akzentsetzungen⁴⁵, die nicht zufällig entstanden, sondern das Ergebnis einer auch institutionell regulierten und kontrollierten Wissensproduktion sind und aus diesem Grund einer kritischen Betrachtung bedürfen.

In enger Anlehnung an FOUCAULT bietet es sich daher an, diskursive *Prozeduren* zu ermitteln, die durch *Ausschließungen*, *Kontrolle* und *Einschränkung* sowie die *Verknappung der sprechenden Subjekte*⁴⁶ ein exklusives, strukturelles System konstituieren. Dessen offene und diskrete Grenzziehungen können erhellen, warum und wie Gruppen von Texten oder textuelle Gattungen Dichte und referentielle Macht innerhalb spezifischer Herrschaftskontexte und innerhalb der sie umgebenden Kultur bekommen.⁴⁷ Darüber hinaus illustrieren sie, in welcher Art und Weise Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt, gewertet, sortiert, verteilt und zugewiesen wird, und wer wie daran teilhaben darf. Es ist dieses System, das die sozial bedeutungsvollen Fragen nach Identität und kultureller Zugehörigkeit maßgebend beantwortet; das aufzeigt, wer sprechen darf und wer zu schweigen hat; und das auf marginalisierte, an die Peripherie verbannte Menschen und soziale Gruppen hinweist⁴⁸, deren historisches und kulturelles Wissen unterworfen ist.

Diskreditiertes oder verleugnetes unterworfenes Wissen⁴⁹ (*subjugated knowledge*) in historischen Texten birgt nicht nur fragmentierte Kulturgeschichten und diverse Anpassungs- und Widerstandsstrategien, sondern kann alternative Überlieferungen hervorbringen und muß mit dem zweiten Schritt des *lokalisierenden Lesens* erarbeitet werden. Diese "innere", bewußt entthierarchisierende Verortung anhand eines bestimmten textuellen Beispiels beginnt mit einer Dekonstruktion des Textentwurfs und betrachtet die beschriebene Welt, die darin dominierenden Personen sowie die durch Handlung und Erzählperspektive festgelegten Grenzen. Erst wenn die hierarchiestiftenden Funktionswei-

⁴⁵ AHMED, *Women and Gender in Islam*, S. 240.

⁴⁶ FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, S. I Hf. Funktionsweisen westeuropäischer, seit der Aufklärung entstandener Wissensformationen, die der Autor herausgearbeitet hat, lassen sich nach meinem Verständnis fast direkt auf die im frühen islamischen Mittelalter stattfindenden formativen Prozesse diverser Kanonbildungen übertragen, wenn entsprechende historische Bedingungen und dazu gehörige, spezifische, veränderliche, an Ort und Zeit gebundene Regeln beachtet und benannt werden.

⁴⁷ SAID, *Orientalism*, S. 20. Die Untersuchung der strategischen Formation (*strategic formation*) von Texten ist angesichts der in der arabisch-islamischen Überlieferung auszumachenden tiefgreifenden Intertextualität eine wichtige Frage.

⁴⁸ SAID, Edward: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, 1983, S. 11f.

⁴⁹ Nach FOUCAULT besteht *unterworfenes Wissen* aus Blöcken von präsentem, jedoch verschleiertem historischen Wissen, das als inadäquat disqualifiziert wurde. Dieser Herabsetzungsprozeß läßt sich seiner Ansicht nach unter anderem auf den fragmenthaften und oftmals naiven Charakter der entsprechenden Kenntnisse zurückführen. Für marginalisierte Gruppen ist diese Definition zu ungenau, daher verwende ich den Begriff in der von COLLINS modifizierten Form. Die Autorin bezieht ihre Überlegungen auf afro-kanisch amerikanische Frauen, deren Wissen so schwer zugänglich ist, weil es aufgrund historischer Gegebenheiten auf sehr umiassende Weise gesellschaftlich negiert wird; nicht etwa, weil es naiv ist. Um es sichtbar zu machen, müssen neue methodische Herangehensweisen entwickelt werden, mit denen diese Wissensformationen benannt und wertgeschätzt werden können. *Black Feminist Thought*, S. 18, Anm. 3. Für das unterworfene Wissen mittelalterlicher, arabisch-muslimischer Frauen gilt ähnliches im Hinblick auf die Zugriffsmöglichkeiten. Die Verschlüsselungen manifestieren sich jedoch, da es sich um verschriifte Geschichte handelt, auf andere Weise.

sen des Oberflächentextes untersucht sind - das heißt, wenn Klarheit darüber besteht, um welche Ereignisse und Personen eine Geschichte zentriert ist, welcher ein- und ausschließenden rhetorischen Taktiken Autoren sich bedienen und, darauf aufbauend, in welcher Art sich bestimmte machtvolle Sichtweisen in die Texte einschreiben - lassen sich Subtexte ermitteln, die "... die ausdrücklichen Intentionen des Oberflächentextes sabotier[en]".⁵⁰ Sie weisen auf Widersprüche in tradierten, herrschenden Konzepten oder Erzählweisen bei der Re-Präsentation bestimmter Menschen und sozialer Gruppen hin, die nicht im Sinne einer Synthese aufzulösen, sondern zueinander in Spannung zu halten sind. Dies ist realisierbar mit der interpretierenden *Methode der Ambivalenzphase*. Sie basiert auf einer Dynamik von Position und Negation, Bejahung und Zurückweisung, Übereinstimmung und Unterschied und erlaubt eine differenzierte Analyse verschiedener Erfahrungen innerhalb spezifischer Gesellschaftsstrukturen.⁵¹

Ein bedachter, das Gewicht auf nicht vordergründig handlungsbestimmende Ereignisse oder Personen legender Perspektivwechsel kann aus Subtexten zudem Informationen extrahieren, die nicht nur instruktiv im Hinblick auf unterdrückere narrative Strategien und damit zusammenhängende verzerrende Aussagen sind, sondern Auslassungen sichtbar werden lassen, die unbedingt zu ermitteln sind. Als "schweigender" Teil des Textes können diese die Frage nach intendierten Ausschließungen beantworten, den Oberflächentext (das direkt Gesagte) relativieren und, in einem größeren Rahmen, Aufschluß darüber geben, wie wessen/welches Wissen an den Rand gedrängt und für bestimmte Zwecke funktionalisiert wurde oder vielleicht sogar verloren ging.

"Geschichten hinter der Geschichte": Frauenbiographien in der mittelalterlichen arabisch-islamischen Historiographie

Wenn textuell überlieferte Geschichte als eine dichte Reflexion verschiedenster Prozesse sozialer Interaktion begriffen wird, dann sollte ein Anspruch ihrer kritischen Rezeption darin liegen, diese Prozesse zu ermitteln und interpretativ zu dekodieren, denn sie weisen auf wichtige gesellschaftliche Rahmenbedingungen und ihnen innewohnende kulturelle Phänomene hin. Zudem verdeutlichen sie, daß Menschen zwar in komplizierten hierarchischen Konstellationen leben, daß jedoch trotz dieser Hierarchien dichte Verbindungen zwischen einzelnen Individuen und sozialen Gruppen existieren können, die es herauszufinden gilt. Um sie zu identifizieren, braucht es einen *mehrdimensionalen Erfahrungsbezug*, der drei gründlegende Ebenen miteinander in Beziehung setzt: die der persönlichen Biographie; die der durch machtvolle alltagsweltliche Strukturen wie *gender*, Status und

⁵⁰ MORRISON, Toni: *Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination*. Reinbek bei Hamburg, 1994, S. 96. Die Autorin hat die Interaktionen von Oberflächen- und Subtexten anhand der Konstruktion afrikanischer Personen in euroamerikanischen, von Männern verfassten Texten der sogenannten Gründerzeit in den USA untersucht. Ihr für die erzählende Literatur entworfer Katalog rhetorischer Taktiken und linguistischer Strategien könnte für verschiedene Gattungen arabisch-islamischen Schreibens produktiv modifiziert werden.

⁵¹ WOLLRAD, Wildniserfahrung, S. 56.

⁵² IBD., S. 65.