

PATRILINEARITÄT UND SILSILA

Yunus Hentschel und Michael Mitterauer

EIN SPANNUNGSFELD ZWISCHEN VÄTERLICHER ABSTAMMUNGSLINIE UND SUFISCHER LEHRTRADITION AM BEISPIEL SÜDOSTEUROPAS

In seinem Standardwerk „Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur“ schreibt Karl Kaser (1995):

„Über das auf patrilinearer Abstammung beruhende Verwandtschaftssystem gibt es allerdings kaum Arbeiten. Deswegen kann auch unsere wissenschaftliche Diskussion darüber kurz ausfallen. Es gibt meines Wissens nur eine wissenschaftliche Abhandlung, die diesen Zusammenhang explizit untersucht. B. Denich sieht einen starken Zusammenhang zwischen Pastoralismus und Patrizentrismus. Damit führt sie über das Verwandtschaftssystem wieder auf den Zusammenhang von Patrilinearität, Pastoralismus und Balkanfamilienhaushalt hin. Interessanterweise wurde ihr Beitrag, obwohl schon vor über zwanzig Jahren erschienen, kaum rezipiert. Ein weltweiter Vergleich – so ihre Beobachtung – würde zeigen, dass bestimmte Methoden der grundlegende Nahrungsmittelversorgung und die geschlechtliche Arbeitsteilung insofern zusammenarbeiteten, als solche Formen bevorzugt würden, die für die wichtigsten Aufgaben der sozialen und materiellen Reproduktion eine geschlechtsspezifische Verantwortung konzentrieren. In Gartenbaugesellschaften würden sich die wichtigsten Aufgaben bei den Frauen konzentrieren; solche Gesellschaften sind zumeist auf matrilinearer und matrilokaler Basis organisiert. Das Gegenteil bei pastoralen Gesellschaften: Hier wird die Hauptverantwortung den Männern zugewiesen: Die Folge seien Patrilinearität und Patrilokalität. Die ökologische Adaption hält die männlichen Verwandten zu dem Zweck zusammen, eine Kontinuität in ihrer Abstammungslinie zu erhalten und die Versorgung sicherzustellen. Denich vermeint auf dem Balkan folgende Beobachtung machen zu können: Unter den hauptsächlich Landwirtschaft treibenden Männern dominiert ein Verwandtschaftsstruktur, in der die Männer nur in vertikalen Abstammungslinien verwandt seien.“¹

In diesem Zitat erscheinen viele soziale Strukturelemente angesprochen, die in patrilinearen Verwandtschaftssystemen häufig miteinander verbunden auftreten: etwa Patriarchalismus im

¹ Karl Kaser, Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien, Köln, Weimar 1995, 59. unter Bezugnahme auf Bette S. Denich, Sex and Power in the Balkans, in: Michelle Z. Rosaldo/Louise Lampshire (Hgg.), Women, culture and society. Stanford 1974, 243-249.

Familiensystem, geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Arbeitsorganisation, patrilokale Ansiedlung junger Ehepaare in den Residenzregeln oder Männerdominanz in den Abstammungsverbänden. Im Balkanraum begegnen diese Strukturelemente seit frühen Zeiten in der Regel als einheitlicher Merkmalkomplex. Der Konnex zwischen ihnen ist jedoch nicht durchgehend zwingend. Auch in Südosteuropa finden sich diesbezüglich Ausnahmeerscheinungen.

Karl Kaser hat dieses historisch-anthropologische Modell aufgegriffen und in vielen Arbeiten weiterentwickelt. In „Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte“ formuliert er 2011:

„Interessant ist, dass der vorislamische Usus der Cousinenheirat vom islamischen Ehorecht nicht untersagt wurde. Sie war deshalb sehr beliebt, weil durch eine solche Verbindung ein etwaiger Gütertausch anlässlich der Heirat in der engeren Verwandtschaft blieb. Während die balkanischen und türkischen Abstammungsgruppen exogam orientiert waren, bevorzugten die arabischen die Endogamie. Diese manifestiert sich vor allem in einer Form der Parallelcousinenheirat: Der Vatersohn heiratet die Vaterbrudertochter („bint amm“). Die Ehe vollzog sich also innerhalb der patrilinearen Abstammungsgruppe.“²

Dem ökologisch begründeten Muster der Patrilinearität stellt er hier ein religiös-kulturelles Erklärungsmuster an die Seite – nämlich die im ethnologischen Vergleich so einmalige *bint ‘amm*-Ehe. Für manche Forscher wie etwa den russischen Ethnologen Andrey Korotayev³ gilt dieses „islamische Modell“ als die eigentliche Ursache für die Verbreitung eines spezifischen Heiratsmuster unter Verwandten in der „Islamischen Welt“. Mit der Expansion des Islam hätte sich eine derart spezifische Form der Patrilinearität im Nahen Osten wie insgesamt in den islamisch geprägten Kulturräumen verbreitet. Kaser ist der Annahme eines solchen Entwicklungszusammenhangs gegenüber kritisch. Er stellt die Kontinuität zum „vorislamischen Ehorecht“ auf der Arabischen Halbinsel her – und damit eine rein religiöse Erklärung der in der *bint ‘amm*-Ehe zum Ausdruck kommenden Patrilinearität in Frage. Eine Erklärung aus den spezifischen Stammesstrukturen, die sich in den großen Wüstenregionen des Nahen Ostens ausgebildet haben - insbesondere in Verbindung mit der hier besonders weit

² Karl Kaser, Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte (Zur Kunde Südosteupas II/40). Wien, Köln, Weimar 2011, 331.

³ Andrey Korotayev, Parallel Cousin (FBD) Marriage, Islamization and Arabization, in: Ethnology 59, 2000 359-2004. derselbe, World Religions and Social Evolution of the World Oikumene Society. A Cross-Cultural Perspective. New York 2004.

zurückreichenden Kamelzucht – hat die größere Wahrscheinlichkeit.⁴ Dass die Ausbreitung der Endogamie in patrilinearen Gesellschaften sowohl mit religiösen als auch mit ökologischen Bedingungen zu tun hat, erscheint insofern plausibel, als Ökologie und religiös bedingte Verwandschaftsstrukturen untereinander in Wechselwirkung standen – allerdings mit einer Priorität von naturräumlichen Bedingungen. Bis in die Gegenwart erscheint Endogamie als ein besonderes Charakteristikum islamischer Gesellschaften – und sie wurde sicher auch mit der Expansion des Islam überregional weiter verbreitet.

Kasers berechtigte Skepsis hinsichtlich der „religiösen“⁵ Begründung für die *bint ‘amm*-Ehe und der daraus folgenden dominanten Patrilinearität soll hier aufgegriffen und aus zwei Perspektiven her weiterdiskutiert, und schließlich in konkretem Bezug auf den Balkan analysiert werden. Zum einen wird die Positionierung des Koran hinsichtlich der Geschlechterrollen, Eltern-Kind Beziehungen wie auch Heiratsstrukturen reflektiert und thematisiert. Der Koran wird hierbei nicht nur als die islamische Offenbarung und somit als die zentrale Referenzquelle muslimischer Ideengeschichte, sondern auch als ein gesellschaftsdiskursives Gründungsdokument der sich formierenden koranischen Gemeinschaft verstanden.⁶

Zum anderen aber soll eine zentrale islamische, religiös-gesellschaftliche Struktur spirituell-legitimierender Abstammung und „Verwandtschaft“ diskutiert werden, die zusätzlich zu der oben genannten genealogischen Patrilinearität besteht bzw. diese auch als alternative Genealogie herausfordert. Die Rede ist von der sogenannten *silsila*, der „Kette“ der spirituellen Lehrer und Lehrerinnen der Sufis, den islamischen Mystikern und Mystikerinnen.⁷

⁴ Michael Mitterauer, Heiratsmuster im interkulturellen Vergleich. Von der Goody-These zum Korotayev-Modell, in: Norbert Franz, Thomas Kolnberger, Pit Péporté (Hgg.), Bevölkerungen, Verbindungen, Grundrechte. Festschrift für Jean-Paul Lehnert. Wien 2015, 37-60.

⁵ Allgemein ist zu hinterfragen, ob die Kategorien des „Religiösen“, „Säkularen“, „Profanen“ etc. auf den Islam überhaupt anzuwenden sind. Shahab Ahmed verneint dies vehement, insbesondere dort, wo versucht wird, den Islam in eine Dichotomie zwischen religiös/muslimisch und säkular/kulturell/nicht-muslimisch zu pressen. Der Islam müsse in einer solchen Hinsicht konzeptualisiert werden, in der das „Weltliche“ und „Spirituelle“ sich nicht binär ausschließen, sondern sich ergänzen, und somit auch Widersprüche und Uneindeutigkeiten als authentisch islamisch umfasst werden können. vgl. Shahab Ahmed, What is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton, Oxford 2016, 206ff, passim.

⁶ Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin 2010, 120, 185, passim.

⁷ zu der entscheidend wichtigen Position und tragenden Rolle von Frauen und Genderfragen im Sufismus siehe: Sa‘diyya Shaikh, In Search of *al-Insān*: Sufis, Islamic Law, and Gender, *Journal of the American Academy of Religion* (2009), 1-42.; Camille Adams Helminsky (Hg.), Women of Sufism. A Hidden Treasure. Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars & Saints. Boston, London 2013.

Der Begriff *sūfī* bezeichnet eine/n den Sufismus Praktizierende/n jeglichen Geschlechts.

Die spirituelle Genealogie des Sufismus

Eine Eingliederung in einen dieser geistig-spirituellen Stammbäume⁸ ist nicht nur eine der wichtigsten Ausdrucksformen mystisch-islamischer Praxis und Lehre, sondern darüber hinaus auch der sozialen Organisation in islamischen Gesellschaften.⁹ Die *silsila* stellt eine Verbindung über die Lehrer oder eben auch Lehrerinnen, zur Gründungsfigur des Lehrweges (*tariqa*) und über diesen zum Propheten Muḥammad und dessen Familie her. Die Initiation in einen solchen Weg bedeutet ein Eintreten in eine spirituell-familiäre Gemeinschaftsstruktur. Auf einer horizontalen Ebene betont diese die Geschwisterlichkeit zu den Mit-Sufis und darüber hinaus ausstrahlend auch auf die Mitmenschen. Vertikal tritt der Sufi-Adept oder die Sufi-Adeptin in eine Abstammungslinie zum Propheten und den ihm nachfolgenden Sufi-Meistern und Sufi-Meisterinnen ein. Sie sollen sich dieser Verbindungsleitung durch ritualisierte und wiederholte Anrufungen vergegenwärtigen und verinnerlichen.¹⁰

Die *silsila* ist zunächst also eine spirituelle Abstammung, kann aber, auch im physischen Sinne genealogisch bestimmt sein. Denn es ist im Sufismus durchaus verbreitet, dass die Lehrautorität der *silsila* an den Sohn des verstorbenen Lehrers weitergegeben wird. Dies kann Ausdruck einer genuin patrilinearen Tradition sein, hat aber oftmals auch vornehmlich pragmatische familienstrukturelle Gründe. Denn in vielen Fällen, in denen sufische Lehrer mit ihren Familien in den Räumlichkeiten sufischer Zusammenkunft (*zāwīya, dergha, tekke*) leben, müsste, mit der Ernennung eines neuen Lehrers außerhalb der Familie, die Witwe des verstorbenen Lehrers mit ihren Kindern der neuen Familie weichen. Sie würde so ihren Wohnort verlieren. Um eine solche prekäre Situation zu vermeiden, wird die Lehrautorität an einen Sohn weitergegeben - unabhängig ob dieser die Ausbildung dazu hat oder eventuell sogar noch ein Kind ist. Diese Praxis ist allerdings Gegenstand auch der inner-sufischen Kritik, da sie in einem solchen Fall die Lehrqualität als nicht gegeben sieht.¹¹ Im Kontext südosteuropäischer Sozialstrukturen stellt dies jedenfalls eine Alternativorganisation zum patrilokalen Balkanfamilienhaushalt dar. Für das Folgende soll die *silsila* des Sufismus vor allem aber als eine „Erfolge“ der spirituellen Genealogie diskutiert werden. Dabei ist - wie auch das eben angeführte Beispiel illustriert -

⁸ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufitums*. Köln 1985, 324ff, 330f.

⁹ John Voll, *Sufism: Ṣūfī Orders*. in: John L. Esposito et al. (Hgg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 4. New York, Oxford 1995, 109-117, 109.

¹⁰ Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 331.

¹¹ Brian Silverstein, *Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, 2 (2009), 171-185, 176.

festzustellen, dass sich die *silsila*-Struktur in einem komplexen und ambigen Spannungsverhältnis zu patrilinearen Strukturen befindet.

In Hinblick auf genealogische Begrifflichkeit ist zu sagen, dass eine „Kette“ von Vorfätern über die Generationenfolge in (arabisch-)islamischen Kontexten grundsätzlich nicht als *silsila* verstanden wird. In der arabischen Namenstruktur wird eine solche Generationenfolge als *nasab* bezeichnet und spiegelt durch die Kennzeichnung der Sohn-Vater-Vorfäter-Linie, aber auch der Tochter-Vater-Vorfäter-Linie ein soziales Strukturprinzip wider, das dominant patrilinear ist. Darüber hinaus wird durch die sogenannte *kunya* die Vater- oder Mutter-Sohn, manchmal aber auch die Vater- oder Mutter-Tochter Beziehung hervorgehoben. Genealogie spielt in arabischer und in Folge islamischer Namens- und somit auch Identitätskonstruktionen eine wesentliche Rolle. Der *nasab* wird so zu einem symbolischen, und oft auch manipulierten Ausdruck des Prestiges.¹²

Der Koran und die Kritik an der Patrilinearität

Wesentlich erscheint, dass im Koran genealogische Beziehungen nicht als absolute Norm gelten. Patrilinearität ist hier nicht grundsätzlich vorgegeben. Im Gegenteil: Die koranischen Aufrufe zu einer gesunden Kinder-Eltern-Beziehung beziehen sich im Allgemeinen auf beide Elternteile.¹³ Zudem kritisiert der Koran eine Bevorzugung eines Sohnes vor einer Tochter, und verurteilt die vorislamische Praxis des Mädchenmordes aufs Schärfste.¹⁴ Spezifische Bezüge zu „Vätern“ werden entweder in Verweisen auf die „biblischen Propheten“ und deren genealogischen Kontinuitäten und Brüche getroffen.¹⁵ Oder aber sie kritisieren ein angeblich beharrliches Festhalten der Mekkaner und Mekkanerinnen an den „Traditionen der Vorfäter“ und einer damit verbundenen Weigerung, den Islam anzunehmen.¹⁶ Der Koran greift somit häufig die patriarchalen Normen und Legitimationen der vorislamischen Araber und Araberinnen auf, kritisiert sie, und lehnt sie zum Teil auch entschieden ab. Auch die vielzitierte Möglichkeit der Polygamie stellt eigentlich eine Beschränkung der vorher gelebten Praxis dar.

¹² Zoltán Szombathy, Genealogy in Medieval Muslim Societies, *Studia Islamica*, 95 (2002), 5-35.

¹³ vgl. Koran 2:83,180,215; 4:11,36,135; 6:115; 12:99,100; 13:23; 14:41; 17:23; 18:80; 19:14, 28; 27:19; 29:8; 31:14; 71:28.

¹⁴ vgl. Koran 2:133; 16:57-59; 17:40; 37:149-157; 43:16-18; 52:39; 81:8.

¹⁵ vgl. Koran 5:74,87; 7:95; 9:114; 22:78; 28:23,25-27; 37:102.

In der Sure 12 spielt die Vater-Sohn Beziehung zwischen Jakob und Joseph, sowie zu den Brüdern eine zentrale Rolle, die dann aber wieder in der Sohn-Eltern Beziehung gipfelt 12:99-100.

Die Mutterrolle Marias nimmt eine besondere Stellung im Koran ein, vgl. Koran 3:36-45; 19:16-34.

¹⁶ vgl. Koran 2:170; 5:104; 6:91,148; 7:28,70, 71,173; 10:78; 11:62,87,109; 12:40; 14:10; 16:35; 18:5; 21:52-54; 23:68,83; 25:18; 26:26,70,74,86; 27:67,68; 31:21; 34:43, 36:6; 37:85; 43:22-26; 44:36; 44:25; 53:23.

Sie betont die Beziehung der Ehepartner auf der Basis von Gleichheit, bindet die Polygamie an eine lebensnotwendige Versorgung von Waisen und legt den Impuls hin zur Monogamie, die eine spirituell reifere und gerechtere Beziehung bedeutet.¹⁷

Die Pflege der familiären Beziehungen ist eine wesentliche Forderung des Koran, doch dürfte sie in der koranischen Ausdrucksweise der Verwirklichung des Islam, also der spirituell und gesellschaftlich umgesetzten Hingabe an Gott, nicht im Wege stehen. Daher wird von den Gläubigen sogar eine klare Distanzierung von den eigenen Familienmitgliedern gefordert, wenn diese feindselig gegenüber der muslimischen Gemeinschaft und dem islamischen Monotheismus agieren.¹⁸ Die Verbindung zum Glauben und zur koranischen Gemeinschaft steht somit über der genealogisch-familiären Verbindung, und stellt einen deutlichen Bruch mit dem vorislamischen Patrizentrismus und den patrilinearen Stammesstrukturen dar. Zudem wird die spirituell-ethische Eigenverantwortung als Maxime betont. In den Beschreibungen des Jüngsten Gerichts wird dieses Prinzip über die genealogische Bande gestellt.¹⁹

Weiters thematisiert der Koran Verwandtschaftsbeziehungen, definiert in diesem Kontext die Heiratsmöglichkeiten und -verbote und entwickelt die Grundlagen des Scheidungs- wie auch des Erbrechts. Dabei wird der Frau Rechtssubjektivität nicht nur zugesprochen, sondern aus der Perspektive der koranischen Verkündigung als unumstößlich definiert.²⁰ Eine gerechte und solidarische Beziehungsarbeit in Partnerschaft und in der Familie wäre dabei unter den zuvor genannten Voraussetzungen eine zentrale Verwirklichung der spirituellen Entwicklung des und der Einzelnen.

Es würde den Rahmen sprengen, die im Koran aufgeworfenen Fragen der Genealogie und der Geschlechterfragen hier in weiteren Details auszuführen. Es soll aber darauf verwiesen werden, dass der Koran Frauen und vor allem Mutterfiguren besonders positiv darstellt. So wird durch das Haus 'Imrān, personifiziert durch Maria, die Mutter Jesu und ihre Mutter, eine matrilineare „genealogische Gruppe, als Gegenstück [...] zu dem Haus Abraham“²¹ als patrilineare Struktur dargestellt. Der Koran kritisiert patrilinearer Dominanz nicht nur in gesellschafts-rechtlichen Innovationen, sondern auch in der für die koranischen Sprache charakteristischen

¹⁷ vgl. Koran 4:1-4,14,19,25,127-130.

¹⁸ vgl. Koran 46:15,17; 9:23,24; 19:42-49; 58:22; 60:4.

¹⁹ vgl. Koran 2:200; 80:33-42.

²⁰ vgl. Koran 2:229,233; 4:7,11,33; 24:31; 33:5,6,49,55; u.a.

²¹ Neuwirth, Koran als Text der Spätantike, 533.

ausgewogenen Gender-Balance.²² Zudem sei auf die spirituellen Prinzipien und gesellschaftsrechtlichen Impulse des Koran hin zu einer Souveränität, Verantwortlichkeit, rechtlichen Absicherung und gesellschafts-religiösen Gleichstellung der Frau verwiesen.²³ Diese Impulse sind ebenso in den Aussprüchen des Propheten Muḥammad (*hadīt* pl. *ahādīt*) wiederzufinden. Als ein signifikantes Beispiel der Herausforderung des Patrizentrismus durch den Prophet Muḥammad, sei auf einen seiner als authentisch angesehenen Aussprüche verwiesen, in dem er gesagt haben soll, dass das Paradies zu den Füßen der Mutter liege.²⁴

Zur *bint ‘amm*-Ehe ist im Weiteren zu sagen, dass der Koran diese, wie Karl Kaser richtig feststellt, zwar nicht verbietet²⁵, aber auch in keiner Weise empfiehlt oder gar einfordere. Im Gegenteil, die Wahl des Partners soll nicht aus pragmatischen, materiellen Gründen oder der gesellschaftlichen Stellung, sondern allein in Bezug auf die Qualität des Glaubens und der gegenseitigen Unterstützung darin getroffen werden.²⁶ Darüber wird in Hadithen davor gewarnt, in zu naher Verwandtschaft zu heiraten, um die Gefahr von Inzest bedingter Behinderung zu vermeiden, wie an anderer Stelle bereits ausgeführt worden ist.²⁷

Die in der „Islamischen Welt“ dominante Patrilinearität, der Patrizentrismus, oder auch die *bint ‘amm*-Ehe stehen somit in einem kontrastreichen Spannungsverhältnis zu den Hauptquellen des Islam, also dem Koran und der *sunna*. So ist festzustellen, dass die koranischen und prophetischen Impulse zu einer Gleichstellung der Frau nicht weitergeführt, sondern im Gegenteil im Sinne patriarchaler Strukturen blockiert worden sind.²⁸ Der im globalgeschichtlichen Vergleich herausragende gesellschaftliche und religiös-rechtliche Status von Frauen im frühen Islam wäre bald von einer männlichen Dominanz in Kontinuität zu vorislamischen nomadischen Identitäten zurückgedrängt worden. Dies hätte dann zu einem Patrizentrismus und zu einer genealogischen Patrilinearität geführt, wie sie bei den meisten Kulturen der Welt vorzufinden sind.²⁹

Ein Beispiel matrilineärer Hadith-Tradierung

²² Michael Sells, Approaching the Qur’án. The Early Revelations. Introduced and translated by Michael Sells. 2. Auflage. Ashland 2007, 103ff, 127, passim.

²³ Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an. Chicago 2009, 33.

²⁴ vgl. Sunan an-Nasa'i 3104 (Buch 25, Hadith 20).

²⁵ vgl. Koran 4:23; 33:50.

²⁶ vgl. Koran 2:221; 4:25; 24:12.

²⁷ Michael Mitterauer, Historische Verwandtschaftsforschung. Wien, Köln, Weimar 2013, 221f.

²⁸ Nasr Hamid Abu Zaid/ Hilal Sezgin, Der Koran und die Zukunft des Islam. Die Basis einer Weltreligion. Freiburg, Basel, Wien 2011, 154ff.

²⁹ Elizabeth Warnock Fernea, Family. in: Esposito et.al (Hgg.): The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 1. 458-461, 458.

Im Gegensatz dazu sei der frühe Islam als ein Milieu zu verstehen, in dem Frauen nicht nur eigenständige gesellschafts-religiösen Akteurinnen gewesen sind, sondern auch eine zentrale Rolle in der Tradierung von Hadithen, in der Jurisprudenz und ganz allgemein in der Vermittlung von Wissen gespielt hatten. Dabei sind spezifische Formen der „matrilinearen“ Wissensübermittlung zu betonen. Die Frauen des Propheten werden bereits im Koran als die „Mütter der Gläubigen“³⁰ bezeichnet, ohne aber physische Nachkommen zu haben. Ihre Mutterschaft ist hier als eine geistig-spirituelle zu verstehen, und manifestierte sich vor allem in ihrer wichtigen Rolle in der Hadith-Übermittlung. Dies traf insbesondere auf ‘Ā’išah bint Abī Bakr zu. Diese zog über diese Vermittlungsrolle hinaus, in einer Form der Adoption, ‘Amrah bint ‘Abd al-Rahmān (gest. 724) auf, die eine der angesehensten Lehrerinnen und gesellschaft-religiösen Autoritäten in der Hadith-Kunde und der Rechtsauslegung wurde. Selbst der für seine Frömmigkeit bekannte Kalif ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (reg. 717-720) soll diese angesehene Gelehrte konsultiert haben. Zudem findet man ‘Amrahs Überlieferungen in allen kanonischen autoritativen Hadithsammlungen. Darüber hinaus wurde auf sie auch in allen Rechtsschulen verwiesen. In den ersten Generationen des Islam nahmen Frauen wie ‘Amrah am gesellschaftlich-religiösen Leben nicht nur aktiv und selbstbestimmt Teil, sondern wirkten in der Herausbildung der Grundlagen der islamischer Ideengeschichte konstitutiv mit.³¹

In der Hadith-Wissenschaft gilt die Qualität der Kette der Tradenten und Tradentinnen (*isnād*) als Marker für die Authentizität einer Überlieferung. Diese Kette der Hadithüberlieferung soll nun als eine weitere Form der islamischen geistig-religiösen Genealogie zur Diskussion gestellt werden, die in ihren Anfängen und Grundlagen keineswegs ausschließlich patrilinear war, sondern auch stark ausgeprägte „matrilineare“ Strukturen aufwies.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen spirituellem Ausdruck und patrilinearen Strukturen besteht - neben dem *isnād* und *nasab/kunya* - in noch komplexerer und ambigerer Weise auch in der dritten hier diskutierten islamischen „Genealogie“, nämlich der bereits vorgestellten sufischen *silsila*. Wobei anzumerken ist, dass gerade der Sufismus von seinen Anfängen an eine außergewöhnliche Geschlechter-Dynamik aufgewiesen hat, in der Frauen nicht nur zu den angesehensten Autoritäten zählten, sondern - in Ableitung vom Koran - oftmals auch ein Menschenbild reflektiert haben, welches von einer klaren Gender-Äquivalenz geprägt und

³⁰ vgl. Koran 33:6.

³¹ Mona Hassan, Relations, Narrations, and Judgements: The Scholarly Networks and Contributions of an Early Female Muslim Jurist. *Islamic Law and Society* 22 (2005), 323-351.

getragen wurde. Deren Existenz schließt aber auch nicht solche Ausdrucksformen des Sufismus aus, die patriarchal bis misogyn waren.³²

Sufische Lehrmethoden und deren Gender-Verhältnisse

Die Grundlage des Sufismus (*taṣawwuf*), die islamische Mystik, ist das Streben nach einem unmittelbaren Erleben Gottes und darin nach einer Transformation des menschlichen Bewusstseins und Wesens. Zu diesem Zwecke haben Sufis über die Jahrhunderte eine Vielzahl von Methoden und Techniken spiritueller Übung und Erziehung entwickelt. Das Fundament dieser weltanschaulichen Transformation sei aber die Beziehung zwischen Schüler/Schülerin und Lehrer/Lehrerin (*šayh/a*), sowie im Weiteren mit der Gemeinschaft um die/den jeweilige/n Lehrer/Lehrerin, deren/dessen Legitimität von gesellschaftlich weitreichender Akzeptanz getragen wird.³³

Insbesondere in der Frühzeit des Sufismus bestanden diese Gemeinschaften um individuelle Lehrer und Lehrerinnen. Im 12. Jahrhundert organisierten sich Sufis aber zunehmend in „Wegen“ (sg. *tarīqa*), also Strukturen, in denen Methoden der Lehre, der Praxis und der gemeinschaftlichen Organisation weitergegeben und kultiviert wurden. Durch die Angliederung (*silsila*) an sufische Gründerfiguren - und über diese an den Propheten Muḥammad - wurde eine unmittelbare Erfahrung des Göttlichen versprochen. Dabei wurde die Anleitung durch einen solchen Lehrer oder eine solche Lehrerin zumeist als eine Notwendigkeit vorausgesetzt, da er oder sie eben als in der spirituellen Genealogie der „Gottesfreunde“ (*aulīya*) stehend verstanden wurden. Diese spirituellen Führer und Führerinnen (*muršid/a*) hätten, unter Anleitung ihrer Lehrer und Lehrerinnen, die nötige spirituelle Transformation bereits selbst durchlaufen, um so die Schülern und Schülerinnen in der Erziehung ihres Selbst (*nafs*) zu führen. Der Schüler oder die Schülerin müsse dafür dem *šayh* oder der *šayha* aber sein bzw. ihr kompromissloses Vertrauen entgegenbringen. Die Bereitschaft zu einem solchen umfassenden Gehorsam wird durch das Leisten eines Treueschwurs (*bay’ā*) bezeugt. Dieser würde erst die Initiation in die *tarīqa*, und somit die Eingliederung an die spezifischen Wissens- und Praxisformen ermöglichen. Somit wären sufische Wege, legitimiert durch die jeweilige *silsila*, als machtvolle Traditionen muslimischen Wissens und Praxis, wie auch als gemeinschaftliche Organisationsstrukturen zu bezeichnen.³⁴ Die *silsila*-Struktur meint in Folge

³² Shaikh, *al-Insān*, passim.

³³ Alexander Kynsh, Sufism. A New History of Islamic Mysticism. Princeton, Oxford 2017, 60f.

³⁴ vgl. Nile Green, Sufism: A Global History. West-Sussex 2012, 8f. John Voll, Sufism, passim.

also ein Jahrhunderte umspannendes Netzwerk spiritueller Beziehungen, und somit eine Eingliederung in eine spirituelle Familienstruktur, wie es der Islam mit dem Konzept der *umma* grundsätzlich schon vorlegt.³⁵

Durch die *silsila* wird in einer rückwärts gewandten Rekonstruktion Autorität und Legitimation für die Gegenwart hergestellt. Entscheidend für diese Autorität sowie für das Ansehen eines Sufi-Lehrers oder einer Sufi-Lehrerin ist oft die Zahl, vor allem aber die Bedeutung früherer Meister und - zumindest in der offiziell Darstellung - seltener angeführten Meisterinnen der jeweiligen Traditionslinie. Es ist nicht die Vater-Sohn-Linie in dem durch *silsila* begründeten System entscheidend, sondern die Verbindung von Meister oder Meisterin und Schüler oder Schülerin. Dennoch wird die genealogische Abstammung - insbesondere wenn dadurch eine Abstammung von der Familie des Propheten³⁶ hergestellt werden könne -oft durchaus als autoritativ verstanden. Eine solche genealogische prestigehafte Abstammung wird auch oft hervorgehoben, oder gar kreativ ausgelegt bzw. „ausgebessert“ werden. Deshalb besteht im Sufismus ein ambiges Spannungsverhältnis zwischen dem Abstammungsprinzip der Patrilinearität oder dem Prinzip der Ausbildung durch Lehre, Initiation, sowie der erteilten Erlaubnis (*iğāza*) zur Fortführung der Lehre und somit der *silsila*.³⁷

Das *silsila*-Prinzip im interreligiösen Vergleich

Im Sinne der sufischen spirituellen Verbindungslien soll für das Folgende das *silsila*-Prinzip als ein Code-Wort für alternative soziale Systeme vorgeschlagen werden, das auch jenseits islamischer Gesellschaften, und somit auch auf anderen Weltreligionen in ähnlicher Weise anzuwenden wäre. Das Judentum kennt den Rabbi als Lehrer. Im Christentum gibt es sehr vielfältige Formen spiritueller Lehrer-Schüler-Verhältnisse: Vom Taufpaten als „pater spiritualis“ über klösterliche Bindungen spiritueller Lehre bis hin zur „apostolischen Sukzession“ der Bischöfe, die als Vermittler von Glaubens- und Weihetradition als Wahrer des rechten Lehrguts zurück bis zu den Aposteln gedacht werden. Der Guru im Hinduismus, Buddhismus und Sikhismus gehört sicher ebenso zum Typus des religiösen Lehrers, der sakrale Traditionen an seine Schüler weitervermittelt. Vielleicht besteht die Gefahr, den Begriff *silsila* zu überdehnen, wenn man ihn so weit fasst. Aber als ein sozialhistorisches Grundmuster, das

³⁵ vgl. Koran 33:6,40.

³⁶ Wobei hierbei zunächst die agnatische Linie über ‘Alī b. Abī Ṭālib betont wird, aber die direkte genealogische Abstammung ja eigentlich über dessen Frau Fāṭimah, der einzige überlebenden Tochter des Propheten, gehe, die aber kurz nach ihrem Vater verstarb.

³⁷ Jonathan Brack, Was Ede Bali a Wafā’ī Shaykh? Sufis, Sayyids and Genealogical Creativity in the Early Ottoman World, in: A.C.S Paacock/ Sara Nur Yıldız (Hgg.), Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia. Würzburg 2016 (Istanbuler Texte und Studien 34), 333-360.

mit der Patrilinearität konkurriert bzw. eine Alternative im Sinne einer spirituellen Verwandtschaft darstellt, wird man diese verschiedenen Formen spiritueller Lehrerschaft wohl verstehen dürfen.

Spirituelle Beziehungen auf der Basis von Lehre spielen innerhalb der von den großen Weltreligionen geprägten Kulturräume dabei aber eine unterschiedlich stark prägende Rolle. Lateineuropa als die seit dem Mittelalter von der Westkirche beeinflusste Großregion war sehr stark von solchen sozio-kulturellen Strukturen beeinflusst. Innerhalb von Lateineuropa entfalteten sie sich wiederum seit der Reformation in den evangelischen Ländern stärker als in den katholischen. Das lässt sich etwa im Bereich des Schulwesens verfolgen. Die Scholarisierung erfasste die ersten stärker als die letzten. In der Regel finden solche Entwicklungen in unterschiedlich stark ausgeprägtem Individualismus eine Entsprechung. Die von spezifischen Strukturen der Ostkirche beeinflussten beeinflussten Regionen des Balkanraums nahmen eine andere Entwicklung.

Auch wenn innerhalb des islamisch geprägten Kulturräums die Patrilinearität und die Verbreitung der *bint ‘amm*-Ehe ein bestimmender Indikator darstellen, ist mit den *silsila*-Strukturen ein Alternativmodell der Familienzugehörigkeit gegeben. In der Ausbreitung des Islams charakterisiert das *bint ‘amm*-Heiratsmuster zunächst jene Kerngebiete, die bis in die Zeit des Kalifats der Abbasiden erschlossen wurden: Über diese Kernregionen hinausgehend hat jedoch vielfach das Sufitum die weitere Verbreitung des Islam maßgeblich bestimmt – und mit ihm Sozialformen der *silsila*. Die von den Sufi *tarīqa*-Gemeinschaften entwickelten Sozialformen wirkten aber auch in den alten Kernregionen als wesentliche Gesellschaftsmodelle und beeinflussten die Ausformungen islamischer Weltanschauung nachhaltig. Der Sufismus strahlte dabei über populäre Modelle der spirituellen Lebensausrichtung immer schon auch über seine initiierten Anhänger und Anhängerinnen aus und beeinflusste Verhaltensweisen, Ideale der Weltanschauung, ethische Verpflichtungen, sowie Formen des Denkens weiter Bevölkerungsschichten.³⁸

Die sufischen *tarīqa*-Gemeinschaftsformen sind dabei in ihren Grundstrukturen deutlich von den christlich-europäischen zu unterscheiden. Insbesondere frühe Sufis propagierten zwar immer wieder eine streng asketische und zölibatäre Lebenshaltung, diese wurden aber in Bezugnahme auf den Koran und das prophetische Vorbild zunehmend und mehrheitlich von

³⁸ Alexandre Papas, Toward a New History of Sufism: The Turkish Case. *History of Religions* 46,1 (2006), 81-90, 86.

Sufis abgelehnt, und die spirituelle Wichtigkeit der Sexualität, der Ehe und der Familie betont.³⁹ Eine vom Lehrer oder der Lehrerin bestimmte bzw. legitimierte Ehepartnerwahl wäre dabei ein weiteres Charakteristikum des spezifischen sozialen Muster des „Sufi-Islams“ mit seiner starken Betonung auf das Spirituelle fokussierten Sozialbeziehungen, die im gesamten islamischen Kulturraum zu finden sei, dabei mit anderen Gesellschaftsstrukturen in Interaktion stehe und auch konkurriere.

Patrilineare Strukturen am Balkan

Der Balkanraum ist innerhalb des Kontinents Europa jene Region, die am stärksten von Patrilinearität geprägt ist.⁴⁰ Dieses Grundmuster des Verwandtschaftssystems reicht hier historisch sehr weit zurück – und wirkt sehr intensiv bis in die Gegenwart. Alle einleitend zitierten Facetten - über Patrilokalität als Residenzregel, Patrizentrismus in der Haushaltsführung bis zu männerrechtlichem Erbe und geschlechtsspezifisch stark polarisierten Geschlechterrollen - lassen sich in der Sozialgeschichte der Balkangesellschaften immer wieder vorfinden. In diesem Sinne ist Südosteuropa ein Kulturraum der Väter und Vorväter, weniger einer der Lehrer oder gar Lehrerinnen, die über Linien der spirituellen Bindung Lehrgut an die folgenden Generationen weitergeben. Insofern erscheint diese Großregion sehr geeignet, um hier dem Spannungsfeld zwischen Patrilinearität und *silsila* beispielhaft nachzugehen.

Patrilinearität auf dem Balkan kann sich in einer Vielfalt sozialer Phänomene ausdrücken. Sie kann hier Ahnenkult wie Blutrache bedeuten, Irrelevanz weiblicher Verwandtschaft genauso Rechtlosigkeit von Frauen, Ausschluss von Ehefrauen und Töchtern von Erbe und Eigentum und damit Beschränkung der Besitzweitergabe auf die männliche Nachkommenschaft. Solche Faktoren haben gravierende Auswirkungen auf die Familienformen. Ebenso beeinflussen sie die gesamte Gesellschaftsstruktur.⁴¹

Bei einem Vergleich, der von religiösen Faktoren sozialer Phänomene ausgeht, kommt wohl dem Ahnenkult besondere Bedeutung zu. Er reicht im Balkanraum weit vor die Zeiten

³⁹ Reza Hajatpour, Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung. Freiburg, München 2017 (Welt der Philosophie 17), 39f, 70ff.

⁴⁰ Karl Kaser, Hirten, Kämpfer, Stammeshelden: Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats. Wien, Köln, Weimar 1992, vor allem 272-287.

⁴¹ Kaser, Familie und Verwandtschaft, 167.

All diese Aspekte patrilinearer Praktiken, die wohl in sehr ähnlicher Weise in vorislamischem Kontext auf der arabischen Halbinsel existiert hatten, verurteilt der Koran aufs Schärfste und ersetzt diese durch gesellschaftsrechtliche Grundlagen, die auch der Hadith weiter bestätigt. vgl. Koran: 2:178,241; 4:passim; 5:45; 9:71-72;17:31,33; 33:35; 65:1-6; u.a. Entgegen diesen koranischen Impulsen bestehen patrilineare und patrizentrische Strukturen in der weiteren Praxis, in verschiedenen Formen in muslimisch dominierten Gesellschaften fort.

islamischer Herrschaft im Osmanischen Reich zurück, ebenso bis weit vor die Christianisierung. Islam und Christentum sind, bei Beachtung der bereits diskutierten islamischen genealogischen Dimensionen, beide keine Ahnenkultreligionen. Trotzdem haben beide Rahmenbedingungen geschaffen, unter denen Ahnenkult im Balkan bis in die Gegenwart weiterwirkt. Es ist dies innerhalb des Kontinents Europa eine einmalige Situation.

Der christliche Rahmen des Ahnenkults in Südosteuropa ist das sogenannte „Hauspatronsfest.“⁴² Am Festtag eines bestimmten christlichen Heiligen, der als Schutzpatron eines Abstammungsverbands in männlicher Linie verehrt wird, findet im Kreis patrilineärer Verwandter eine große Feier statt – und zwar zuhause, nicht in der Kirche. Die Verehrung des Hauspatrons wird jeweils vom Vater auf seine Söhne übertragen. Töchter können diese Kultform nicht weitergeben. Der Festtag des Hauspatrons wird *Krasna Slava* genannt. Neben vielen anderen Ritualen wird an diesem Tag die „Slavakerze“ entzündet und für die Vorväter der Hausgemeinschaft gebetet. Wenn der Mannesstamm des Geschlechts ausgestorben ist, dann heißt es, dass die Slavakerze verlöscht ist. „Deine Slavakerze soll verlöschen!“ ist eine der schlimmsten Verfluchungen, die man einem Mann gegenüber aussprechen kann. Das Interesse an männlichen Nachkommen ist in Regionen Südosteupas, in denen das Hauspatronsfest gefeiert wird, besonders hoch. Gesellschaften mit patrilinearen Abstammungsverbänden sind immer an Söhnegeburten sehr interessiert. Für Ahnenkultgesellschaften gilt dies in besonderem Maß.

In seiner Verbreitung ist die Feier des Hauspatronsfests in Südosteuropa nicht an ein bestimmtes ethnisches Gebiet, nicht an spezifische Sprachregionen und bezeichnenderweise auch nicht an bestimmte religiöse Gruppierungen gebunden. Das Zentrum dieses Verbreitungsgebiets liegt in Serbien. Darüber hinaus wird das Fest in anderen von Serben und Serbinnen bewohnten Gebieten gefeiert, vor allem in Bosnien, in der Herzegowina und Kroatien. Auch viele katholische bzw. kroatische Familien feierten es bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Die in der Region wirkenden Franziskaner versuchten, die Feier des Festes unter Katholiken und Katholikinnen zu verhindern. Es wird vermutet, dass die *Slava* in Bosnien in älterer Zeit auch von muslimischen Familien gefeiert wurde. Ein Fest, das hier zur Zeit der Zwetschgenerne stattfindet, soll auf das Hauspatronsfest zurückgehen. Gebiete, in denen verchristlichte Formen des Ahnenkults in Form der Hauspatronfeier begangen wurden, waren

⁴² Eugene Hammel, Alternative social structures and ritual relations in the Balkans. Englewood Cliffs, N.J. 1968.

weiters Montenegro, verschiedene Stammesgebiete in Nordalbanien sowie einzelne Regionen in Nordmakedonien, Bulgarien und Nordgriechenland.⁴³

In einer gewisser Parallelität sind die im Sufismus zentralen Besuche von Gräbern verstorbener Sufi-Meister oder Meisterinnen und *silsila*-„Ahnen“ zu setzen. Von diesen Besuchen, der durch Gebet, rituelle Praktiken und Anrufungen erlebten Vergegenwärtigung des oder der Verstorbenen, erwarten man sich eine Teilhabe an der Segenskraft (*baraka*) der geistig-spirituellen Linie. Gerade diese Praxis, wie auch das Feiern der Geburtstage des Propheten oder verstorbener Sufis (*mawlid*), wird insbesondere von den gegenwärtigen Salafisten und Salafistinnen als eine Form des polytheistischen Personenkults kritisiert und abgelehnt. Dabei stehe beim Besuch der Sufi-Gräber die Persönlichkeit der verstorbenen Sufis jedoch nur oberflächlich im Vordergrund. Zentral wirke hingegen das Erleben der Gemeinschaft, sowie die Eingliederung in die spirituelle Verwandtschaft der *silsila*.⁴⁴

In strukturell ähnlicher, aber inhaltlicher doch sehr unterschiedlicher Weise, wäre der wesentliche Inhalt des *Slava*-Fests nicht die Feier des christlichen Heiligen, an dem es begangen wird, sondern das rituelle Gedenken der Ahnen. Die Ahnen, derer gedacht werden soll, meinen hier aber stets die genealogischen Vorfahren in männlicher Linie, und nicht die spirituelle Übertragungslinie sowie die auf alle Besuchenden ausströmende Segenskraft der geistigen Lehrer und Lehrerinnen.

Häusliche Ahnenverzeichnisse, in die die verstorbenen Männer eingetragen werden, bilden die schriftliche Grundlage des Gedenkens der Ahnen des *Slava*-Festes. Sie werden *Čitula* genannt. Seit dem Spätmittelalter sind solche Verzeichnisse vereinzelt überliefert. Als mündliche Überlieferung reichen sie aber zweifellos viel weiter zurück. Im Zuge der Christianisierung der Balkanvölker sind offenbar christliche Heilige an die Stelle vorchristlicher Ahnen der Abstammungsverbände getreten. Bestimmte Formen des Ahnenkults haben wohl slawische Zuwanderergruppen im Frühmittelalter in den Balkanraum mitgebracht. Ahnenriten unter der Bezeichnung *Dzjady*, *Slava* und *Zaduschnitz* sind in vielen altslawischen Siedlungsgebieten bis nach Weißrussland hin verbreitet,⁴⁵ aber eine auf slawische Zuwanderer beschränkte Erklärung der Wurzeln des *Slava*-Fests greift sicher zu kurz. Geht man von soziökonomischen Wurzeln patrilinear strukturierter Abstammungsverbände im Pastoralismus Südosteuropas aus, so sind auch andere ethnische Herkunftslinien zu berücksichtigen – zurück bis zu frühen

⁴³ Kaser, Hirten, Helden, Stammeskämpfer, 260.

⁴⁴ Voll, Sufism. und Cecile Endresen, Islam und religiöse Autorität im heutigen Albanien, *Südosteuropa Mitteilungen* 1 (2017), 60-69. 63, 66.

⁴⁵ Olga Scharaja, Der Ahnenkult und die patrilineare komplexe Familie in Osteuropa: historische und kulturelle Kontexte. Minsk 2009.

illyrischen Gesellschaftssystemen. Bezeichnend erscheint, dass sich Patrilinearität bis in die Gegenwart besonders stabil in Nordalbanien erhalten hat, einem Gebiet, das auch nie durchgehend islamisiert wurde.

Mit der genealogischen Abstammungslinie konkurrierend begegnet im Balkanraum ein weiteres Strukturelement der spirituellen Verwandtschaft – nämlich die christliche Patenschaft als wesentliches Element sozialer Beziehungen. Patenschaft wird durch das Sakrament der Taufe begründet, das allen christlichen Konfessionen gemeinsam ist.⁴⁶ Ihrer Wurzel nach hat Patenschaft mit Lehre zu tun – nämlich der Belehrung der Täuflinge vor der Spendung des Taufakaments. Durch die Verdrängung der Erwachsenentaufe durch die Kindertaufe trat dieser Charakter der Taufvorbereitung durch Lehre in den Hintergrund. Die Taufpatenschaft wurde aber weiterhin als eine rituelle Handlung angesehen, die spirituelle Verwandtschaft begründete. In Südosteuropa ist diese Form der sozialen Beziehung durch Taufverwandtschaft besonders lange und besonders stark erhalten geblieben.⁴⁷ Es entwickelte sich hier die Tradition, Taufpaten und Taufpatinnen immer wieder aus dem gleichen Abstammungsverband zu wählen, mit dem man nicht blutsverwandt war. Dadurch kam eine Allianzbeziehung zustande. Solche Strategien der Allianzbildung lassen sich in den pastoralen Gesellschaften des Balkanraums immer wieder beobachten. Sie waren unter den prekären Verhältnissen der Schafweidewirtschaft vielfach eine Überlebenssicherung - etwa zwischen nomadischen Hirten und sesshaften Weidebesitzern. Spirituelle Verwandtschaft, wie sie durch christliche Patenschaft vermittelt wurde, vermochte hier nicht der Patrilinearität entgegenzuwirken – im Gegenteil: Sie verstärkte sie noch. Inwieweit Netzwerke der spirituellen Verwandtschaft in Distanzierung von der patrilinearen Grundstruktur im Sinne des *silsila*-Prinzips gewirkt haben könnten, ist noch in größerem Detail zu untersuchen.

Taufpatenschaft als Element der Allianzbildung fand in den traditionalen Stammesgesellschaften des Balkanraums häufig eine Fortsetzung in Verbindungen durch Trauzeugenschaft. Auch in diesem Fall stiftete das christliche Sakrament zwar soziale Beziehung – aber nicht im Sinne eines der Patrilinearität entgegenwirkenden Prinzips. Die Funktion der Allianzbildung zwischen patrilinearen Abstammungsverbänden lässt sich auch in anderen rituellen Praktiken der Stiftung von sozialen Beziehungen in dieser Region beobachten – etwa durch die Institution der Haarschneidepatenschaft beim ersten Haarschnitt von Knaben.

⁴⁶ Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 463-476.

⁴⁷ Kaser, Familie und Verwandtschaft, 257-263; Michael Mitterauer, Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssysteme, in: Karl Heinz Spieß (Hg.), Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters (Vorträge und Forschungen 71), Ostfildern 2009, 171-194 = derselbe, Historische Verwandtschaftsforschung, 27-50.

Ähnliches gilt für die Strategie der Milchverwandtschaft. Bei ihr handelt es sich nicht um geistliche Verwandtschaft im Sinne der *silsila*. Dass Kinder, die durch dieselbe Frau gestillt worden waren, lebenslänglich als untereinander verwandt angesehen wurden, kann man als „künstliche Verwandtschaft“ einstufen, aber nicht als „spirituelle Verwandtschaft“. Im ganzen „Orient“ ist diese Institution stark verbreitet gewesen - durchaus auch in christlichen Gemeinschaften. Vor allem in Heiratsverboten unter Milchverwandten kommt sie zum Ausdruck.⁴⁸ Im Balkanraum waren solche Formen von künstlicher Verwandtschaft durch gemeinsames Stillen besonders in der muslimischen Bevölkerung verbreitet.⁴⁹ Sie begünstigten Allianzbildungen auf gleicher gesellschaftlicher Ebene. Sie waren aber auch dazu geeignet, tiefer stehende soziale Gruppen mit höher gestellten Familien in Beziehung zu bringen. Allerdings waren auch sie nicht geeignet, Gegenstrukturen gegen dominante Prinzipien der Patrilinearität entstehen zu lassen.

Der Islam am Balkan

In den islamisch geprägten Kulturraum wurde Südosteuropa erst relativ spät einbezogen – und zwar durch herrschaftliche Integration in das Osmanische Reich im Verlauf des 14. Jahrhunderts. Dominant waren hier bis dahin byzantinisch-christliche Gesellschaftsstrukturen. Sie lebten auch unter osmanischer Herrschaft weiter und blieben in den meisten Staaten der Region bis in die Gegenwart hin vorherrschend. Der Prozess der Islamisierung verlief zwar verhältnismäßig langsam und unregelmäßig, erlangten aber vor allem durch Sufi-Netzwerke starke Präsenz. Die Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse innerhalb des Osmanischen Reiches bereits im 19. Jahrhundert transformierten die Struktur auch der Sufi-Gemeinschaften und -organisation.⁵⁰ Die kommunistisch-atheistischen Regime des 20. Jahrhunderts schließlich schränkten das religiöse Leben des Balkans stark ein und erodierten es weitgehend. Hinsichtlich des Islam bildeten sich dann aber zwei Haupttendenzen nach der religiösen Wiederbelebung beginnend mit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts heraus. Das ist zum einen der „traditionelle“, regional-kulturell geprägte Islam, der auch zentral die Formen des Sufismus beinhaltet. Zum anderen ist es aber der dekulturalisierte, globale, neo-fundamentale Salafismus, der sich in Konkurrenz zu den traditionellen Formen und insbesondere zum Sufismus positioniert. Der Salafismus, der in sich natürlich auch ein vielgestaltiges, heterogenes Phänomen ist, ist für diesen Artikel auch in spezifischer Hinsicht

⁴⁸ Peter Parkes, Milk Kinship in Islam, *Social Anthropology* 13 (2005), 307-329.

⁴⁹ vgl. Koran 4:23.

⁵⁰ Silverstein, Sufism and Governmentality, passim.

interessant, da er zu Gunsten der ersten drei Generationen des Islam (*salaf*), das kultur-religiöse „Erbe“ religiös-gesellschaftlicher islamischer Kultur nach den Generationen der *salaf* als Verfälschung verwerfe.⁵¹

Ganz anders verlief vom 14. Jahrhundert an der Prozess der Islamisierung des Balkanraums, bei dem die Tolerierung aber auch die Übernahme lokaler Gebräuche und Rituale grundsätzlich kein Hindernis bedeuteten. In diesem Prozess lassen sich aus sozialhistorische Perspektive zwei Entwicklungsrichtungen erkennen, die man – stark vereinfachend – als „Islamisierung von oben“ und als „Islamisierung von untern“ charakterisieren könnte. Für die „Islamisierung von oben“ könnte man als Ausgangspunkt die Verlegung der Sultansresidenz von Bursa nach Adrianopel im Jahre 1365 ansehen. Auf sie folgte die Errichtung militärischer Garnisonen und administrativer Einrichtungen in den sukzessive unterworfenen Balkanreichen. Der Religionszugehörigkeit des Reichsoberhaupts entsprechend wurden diese Prozesse dominant von Sunniten getragen. Das Osmanische Großreich war über lange Zeit ein stark zentralisiertes Herrschaftsgebilde. Dementsprechend erfolgte die „Islamisierung von oben“ von den größeren Städten ausgehend. Sie wurde nicht – wie gleichzeitig in manchen christlichen Reichen Europas – durch Zwangsmisionierung betrieben. Anreiz zum Übertritt zum Islam boten bestimmte Privilegien, die der muslimischen Bevölkerung vorbehalten waren – etwa das Recht, Waffen zu tragen oder Steuerbegünstigungen.⁵² Im Verlauf eines halben Jahrtausends islamischer Herrschaft erreichte diese „Islamisierung von oben“ weite Bevölkerungskreise.

Der elitären „Islamisierung von oben“ könnte man eine „Islamisierung von unten“ gegenüberstellen. Sie wurde entscheidend von islamischen Derwischen⁵³ getragen. Religiös engagierte Persönlichkeiten trugen dazu bei, dass sich islamische Glaubensüberzeugungen und Rituale auf allen Ebenen der Gesellschaft verbreiteten. Große Derwisch-Gemeinschaften unterschiedlicher Orientierung, vor allem aber die *Bektaşiyye*, wurden seit dem Beginn der osmanischen Herrschaft in Südosteuropa im Spätmittelalter aktiv. Sie hatten ähnliche überregionale Ausstrahlung wie die gleichzeitig wirkenden Ordensgemeinschaften der katholischen Kirche, von denen sie sich vor allem aber in Hinsicht der klösterlich-zölibatären

⁵¹ Endresen nach Oliver Roy, Religiöse Autorität, passim.

⁵² Wobei anzumerken ist, dass die „Almosenspende“ (*zakāt*) und somit eine unumstößliche Form der Steuer einer der Grundpfiler für Muslime und Musliminnen darstellt. Eine oftmalige Darstellung, dass die von der nicht-muslimischen Bevölkerung zu entrichtende Schutzsteuer (*gīzya*) einer Steuerfreiheit der Muslime und Musliminnen entgegenstehe, ist als eine Verzerrung der Verhältnisse zu verwerfen.

⁵³ Der Derwisch ist eine ursprünglich persische Bezeichnung für einen Sufi, und wird im Balkan präferiert benutzt. Shahab Ahmed argumentiert den *Balkan-to-Bengal complex* als die adäquate Bezeichnung der „Islamischen Welt“ vom 13.-19. Jahrhundert. Sufismus und persische poetisch-mystische Literatur prägten diesen Kulturkomplex maßgeblich. Ahmed, What is Islam?, passim.

Strukturen unterschieden. Auch vom byzantinisch-orthodoxen Mönchtum unterschieden sie sich diesbezüglich. Diese Sufi-Gemeinschaften hatten in den Kernterritorien des islamischen Kulturraums schon eine weit zurückreichende Geschichte. Viele der im Balkan aktiv werdenden Derwische kamen aus schiitischen Traditionen, waren allerdings nicht auf solche Herkunftslinien beschränkt bzw. zeigten eine gewisse fließende Relativität in der Bezugnahme zu den schiitischen Imamen in der eigenen *silsila* je nachpolitischem Klima. Im Weiteren traten sie im Balkanraum hinsichtlich verschiedenster Kulturpraktiken mit den hier lebenden Christen und Christinnen in Austausch. Für die südosteuropäischen Religionsverhältnisse ist seit alters generell ein starker Synkretismus charakteristisch. Man übernahm Wallfahrtsorte, lokal verehrte Heilige und verschiedene magische Praktiken der Naturbewältigung – primär im ländlichen Bereich. Die Sufi-Gemeinschaften bewiesen diesbezüglich eine große Offenheit. Insbesondere die Bektaschi-Derwische hätten vorchristliches, wie schon vorher alttürkisches schamanistisches Brauchtum aufgenommen. Es bestand diesbezüglich ebenso Bereitschaft zur Übernahme christlicher Rituale.⁵⁴ Inwieweit die Bektaschis nun regionale ritualisierte Praktiken wie die Haarschneidepatenschaft beeinflusst haben könnten, muss weiter untersucht werden. Jedenfalls soll bereits der Gründer der *Bektaşiyye*, Hacı Bektaş Veli (gest. 1270), dem Initiierten rituell das Haupthaar geschnitten (*traş etti/ terā etti*) haben, was aber generell auch ein Standardritual vor allem in indo-persischen Sufismus dargestellt haben soll.⁵⁵

Fragt man nach Einflüssen der Islamisierung auf die im Balkanraum seit alters so stark verbreiteten Verwandtschaftssysteme der Patrilinearität – und damit zusammenhängend auf Patrilokalität, Patrizentrismus und Patriarchalismus – so lässt sich keine einheitliche Aussage machen. Die Annahme, „islamische Patrilinearität“, wie sie seit den Anfängen der Religionsgemeinschaft in arabischen Stammesgesellschaften vermutet wird, hätte sich in Südosteuropa in Verbindung mit den hier überlieferten Traditionen der Patrilinearität einfach verstärkt, wäre wohl zu simpel. Die „Islamisierung von oben“ etwa verlief im Osmanischen Reich parallel zur Einrichtung von Dienstlehen, dem sogenannten „Timar-System“. Die Dienstlehen der osmanischen Amtsträger waren allerdings nicht erblich. Es kam durch sie zu keiner Verstärkung von Patrilinien in den Oberschichten des Reichs. Ein Erbadel, wie er zur gleichen Zeit in den europäischen Reichen herrschte, kam durch die osmanische Verwaltungsorganisation nicht zustande. Die „Islamisierung von unten“, die eben wesentlich von Sufis mitgetragen wurde, führte zusätzlich zur Entstehung großer und weitreichender

⁵⁴ Alexander Knysch, *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden, Boston 2010, 266f, 270f, 277ff, passim; Thierry Zarcone, *Bektaşiyye*, *Encyclopedia of Islam 3*, Leiden 2016, 21-30, 22.

⁵⁵ Zarcone, *Bektaşiyye*, 26.

tarīqa-Gemeinschaftsstrukturen. Auch diese Sozialformen waren ja nicht unbedingt nach dem Abstammungsprinzipien organisiert. Beide Entwicklungslinien der Islamisierung in Südosteuropa enthielten also Elemente, die patrilinearen, patrilokalen und patrizentrischen Gesellschaftsstrukturen herausforderten. Fraglich bleibt, ob die patrilinearen Traditionen in manchen Regionen des Balkanraums so stark waren, dass sie sich gegenüber der in Hinsicht auf die Patrilinearität ambigen *silsila*-Organisation resistent verhielten, oder diese sogar patrilinear beeinflussten. Eine interne Dialektik sufischer Interpretation hinsichtlich patrilinearer Abstammung ist aber wohl als ausschlaggebender Grund der jeweiligen Manifestation zu sehen. Dies soll anhand des Beispiel der Bektaschi-Sufis näher illustriert werden.

Geschichte und patrilineare Spannungsfelder der Bektaşiyye

Die *Bektaşiyye* hat, bedingt durch ihr komplexes und dynamisches Naheverhältnis zu revolutionären Bewegungen, militärische Eliteeinheiten, herrschenden Autoritäten, sowie durch ihre oft unkonventionell-synkretistischen Praxis- und Glaubensformen eine bewegte Geschichte durchlebt. Im sechzehnten Jahrhundert kam es zusätzlich zu einer internen Spaltung der Führung, die für die hier geführte Diskussion von großer Bedeutung war. Der *çelebi*-Zweig, behauptete Autorität durch eine direkte genealogische Abstammung von Hacı Bektaş Veli (*bel oğulları* „Söhne der Lende“). Der andere Zweig, der der unverheirateten *dede* (Großväter!), verstanden sich in spiritueller Abstammung von Hacı Bektaş Veli und Bālīm Sultān (*yol oğulları* „Söhne des Weges“). Grundsätzlich geht die *Bektaşiyye* auf Hacı Bektaş Veli (gest. 1270) zurück, wurde aber von Bālīm Sultān (gest. 1519), nach besonders prekären Verwicklungen im Osmanisch-Safavidischen Konflikt, neu positioniert und institutionalisiert. Die *Bektaşiyye* stand nun unter dem Schutz, wohl aber auch unter der Beobachtung der osmanischen Administration. Dabei diente die *Bektaşiyye* auch zunehmend als Sammelbecken verschiedener unkonventioneller sufischer Strömungen, gewann im Osmanischen Reich zunehmend an Bedeutung und etablierte vor allem vom 17. - 19. Jahrhundert zahlreiche Zentren (*tekke*) in Anatolien, den arabischen Provinzen, der Ägäis, im Balkan und bis nach Budapest. Dabei standen Bektaschi-Derwische in enger Verbindung mit der Eliteeinheit der Janitscharen, bis sie im Zuge der radikalen Militärreformen Sultan Mahmūds II. gemeinsam mit diesen 1826 in Ungnade fielen und vom Sultan verboten, verfolgt und offiziell den Naqschbandi-Sufis unterstellt wurden. In Folge traten Bektashi-Derwische in politische Opposition, unterstützen die Jungtürken in ihren Anfängen, unterhielten Nähe zu deutschen und französischen Freimaurern, und stellten sich dann zum Teil (angeführt vom damaligen *çelebi*) auf Seiten Kemal Atatürks. Doch dieser verbot 1923 die *Bektaşiyye* wie alle anderen „religiösen“

Ausdrucks- und Organisationsformen. Der *dede* □Şālih□ Niyāzī sah sich gezwungen die neu gegründete Türkei zu verlassen und etablierte 1931 in Tirana das neue Zentrum der Bektaşiyye, zumindest das des *dede*-Zweiges. Die albanische Bektaşiyye überlebte unter enormen Verlusten die brutale Verfolgung durch das kommunistische Hoxha Regime. Konnte sich aber wieder etablieren, und wird aktuell vom *dedebaba* Edmond Brahimaj geleitet. Daneben wurde in den USA ein Nebenzweig gegründet. In der Türkei werden die Bektashis aber auch weiterhin, wenn auch inoffiziell, vom *çelebi*-Zweig weitergeführt.⁵⁶

Es soll im Folgenden nun noch etwas genauer auf die Organisationsstruktur eingegangen werden, die das sufische Spannungsverhältnis zwischen *silsila* und Patrilinearität in besonders prägnanter Weise illustriert. Der bereits angeführten Spaltung der Bektaşiyye ging zunächst eine Arbeitsaufteilung voraus. Die Pflege und Durchführung der spirituellen Lehre und Praxis oblag den zumeist zölibatär lebenden *babas* („Vätern“) und *dedes* („Großvätern“). Der *çelebi* - also der durch die patrilineare Genealogie bestimmte Erbe der *silsila* - hingegen hatte vor allem administrative Funktionen inne. Diese Arbeitsteilung funktionierte im Großen und Ganzen komplementär, entfernte und verschärfte sich aber zunehmend. Im 19. und vor allem 20. Jahrhundert verhärtete sich diese Form der Arbeitsteilung als ein Konkurrenzverhältnis, das bis in die Gegenwart besteht. Der sogenannte *çelebi efendi* beansprucht Legitimation in der Führung als der direkte Nachfahre über die Sohn-Vater-Linie zu Hacı Bektaş Veli. Dies bestreitet aber der zölibatäre *dede*-Zweig und behauptet, dass auch schon Hacı Bektaş Veli gar keine gezeugten, sondern nur spirituell Nachkommen gehabt hätte. Der Zölibat der Bektaşiyye meint dabei vor allem das Aufgeben jeglichen Anspruches auf Blutsnachkommenschaft und damit auf eine genealogische Vererbung der spirituellen Leitungsfunktion. Die „(Groß-)Vaterschaft“ der *babas* und *dedes* ist hier also eine spirituell-geistige. Dabei bleibt der *dede*-Zweig bei seiner Ablehnung einer genealogischen Patrilinearität, letztlich doch strukturell patrilinear. Auch wenn Frauen gleichberechtigt initiiert werden und gleichberechtigt am Ritual, der Praxis und dem Gemeinschaftsleben partizipieren, sind die höheren Rangstufen - zumindest soweit bekannt - Männern vorbehalten. Initiierte und auch *babas* können verheiratet oder auch zölibatär leben. Der Zölibat wäre nur Voraussetzung für die höchsten Ränge der *dedes* und des

⁵⁶ Knysh, Islamic Mysticism, 277ff; Zarcone, Bektaşiyye, passim.

dedebabas. Die „Derwische“ bezeichnen in diesem konkreten Kontext Initiierte, die zu *babas*, also zu Nachkommen der *silsila* ausgebildet werden.⁵⁷

Baba Mondi

Für die Diskussion um das ambige Spannungsverhältnis von *silsila* und Patrilinearität sind die Bektaschi also von besonderer Aussagekraft. Anhand eines Interviews⁵⁸ mit dem seit 2011 amtierenden Oberhaupt (*dedebaba*) der Bektaschi in Albanien, Edmond Brahimaj „Baba Mondi“, soll dies weiter veranschaulicht und als ein Beispiel der gegenwärtig weiterhin relevanten sufischen Debatte um Patrilinearität und *silsila* am Balkan angeführt werden. Es ist anzumerken, dass dieses Interview mit dem Fokus auf die spezifischen Interpretationen des Koran durch Baba Mondi geführt worden ist - nicht auf die Frage der Patrilinearität, der *silsila* oder der Frage der Geschlechterverhältnisse bezogen. Dennoch scheinen diese Aspekte für den Interviewten für das Bedeutungsfeld Sufismus und Koran wesentlich zu sein, da er sie selbst erwähnte, worauf im Folgenden Bezug genommen wird.

Baba Mondi schildert zu Anfang des Gespräches die Geschichte der Bektaschi und wie es zu deren Zentrum in Albanien kam. Dabei betont er das Legitimationsmonopol der eigenen Linie, das eben durch die konsequent eingehaltene nicht-genealogische *silsila*-Struktur gegeben sei:

„Von dieser Zeit bis heute, war das Bektashi Welt-Zentrum in Albanien. Während das vorherige Zentrum in der Türkei zu einem Museum wurde. Nur die Albaner haben die Bektaşiyye weitergeführt. Früher war es so, dass der Vater es dem Sohn übertragen hat, bei uns ist das nicht so, wir sind nicht verheiratet, wir leben im Zölibat. Die Bektaşiyye gibt es nicht in der Türkei, Mazedonien, Kosovo, Griechenland, so wie es ihn in Albanien gibt.“⁵⁹

Auffällig ist hier nicht nur, dass die Übergabe der Lehrautorität vom Vater auf den Sohn als veraltet angesehen wird, sondern impliziert auch die Aussage, dass sie versiegte sei oder zu degenerierten Formen an anderen Orten geführt hätte. So wird die Legitimität der eigenen Linie zusätzlich um eine nationale Dimension erweitert. Es gäbe sehr wohl andere Bektaschi-Richtungen, aber diese wären für Baba Mondi nicht legitim oder in gleicher Form authentisch wie die albanische Bektaşiyye. Das sei vor allem dadurch bedingt, dass sie durch die genealogische Weitergabe verfälscht worden sei. Um der „Gefahr“ einer solchen

⁵⁷ Cem Kara, Grenzen überschreitende Derwische. Kulturbeziehungen des Baktshi-Ordens 1826-1925. Göttingen 2019, 58-66.

⁵⁸ Das Interview wurde im Zuge des Dissertationsprojektes *Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart* von Y. Hentschel am 30. August 2018 in Tirana durchgeführt. Jenes Forschungsprojekt umfasst auch Interviews mit Sufi-Lehrerinnen, aber aus anderen kultur-gesellschaftlichen Kontexten. Sie werden daher hier nicht weiter diskutiert, obwohl Gender-Fragen auch in diesen und anderen Interviews und somit in anderen soziokulturellen Milieus eine wichtige Rolle einnehmen.

⁵⁹ Interview Baba Mondi, Tirana, 30. August 2018.

genealogischen Patrilinearität der Lehrautorität zu entgehen, wird der praktizierte Zölibat als Gegenmodell hervorgehoben.

Wie zuvor erwähnt besteht diese Form des Zölibats aber nur für die höchsten Rangstufen des *dede*-Zweiges. Familie wird darüber hinaus nämlich als das zentrale Strukturelement der Bektaşiyye-Gemeinschaft verstanden. Die Bektaşchi-Familienstruktur wird dabei aus der Sicht des Interviewpartners nicht als patrizentrisch, sondern als matrizenatisch beschrieben. Der Heiratsprozess selbst scheint aber patrilokal bestimmt zu sein:

„In der Bektaşiyye respektieren wir Menschen, Familien und auch die Frau. Sie ist der Schlüssel der Freundschaft. Wir verdecken unsere Frauen nicht. Sie sind gleichgestellt dem Mann und wir beten seit 800 [Jahren] mit ihnen zusammen. Um die Familie zu bilden, kommt die Frau als Braut [orig. *nuse*], sie bildet den Mittelpunkt und schafft Ordnung.“⁶⁰

Auch wenn die Stellung der Frau in der Bektaşiyye als zentral und positiv hervorgehoben wird, ist die Position des Sprechers als patrizentrisch einzuordnen. Wie gesagt, die Führungsspitze der albanischen Bektaşiyye ist - auch wenn nicht genealogisch - so doch strukturell patrilinear. Die Ehrentitel der höchsten Ämter - *baba* (Vater) und *dede* (Großvater) - begründen eine patrilineare und patrizentrische Symbolik in der Hierarchie der Bektaşiyye. Im Kontrast dazu behauptet Baba Mondi sich hinsichtlich der Basis der Bektaşiyye Gemeinschaft - also der Familie - von einem Patrizentrismus zu distanzieren. Die Familie zentriere sich um die Frau. Die Partnerschaft soll gleichberechtigt und im gegenseitigen Respekt ausgelebt werden. Ein beim Interview ebenfalls anwesender Derwisch hob dies nicht nur hervor, sondern verwies auch auf einen Bildungsauftrag, den die *babas* und Derwische gerade darin einnehmen würden. Die Durchführung eines solchen Beziehungserziehung lässt sich nicht weiter verifizieren. In der Selbstdarstellung der beiden Bektaşchi-Derwische wurde eine grundlegende Gleichheit der Geschlechter jedoch wiederholt und ausdrücklich betont.

So verweist Baba Mondi auch auf eine geschlechtsunabhängige spirituelle Verantwortung und Praxis. In seinem Narrativ würden in der Bektaşiyye Männer und Frauen seit 800 Jahren - also seit ihren Beginn mit Hacı Bektaş Veli im 13. Jahrhundert - zusammen beten. Dies stellt er implizit anderen muslimischen Glaubens- und Praxisinterpretationen entgegen, die eine gesellschafts-religiöse Geschlechter-Segregation betreiben würden. Auch würde in der Bektaşiyye kein Kopftuch- oder Verhüllungsgebot für Frauen bestehen. Baba Mondi kritisiert damit - wohl apologetisch -, dass eine erzwungene Verschleierung der Frau der zentralen, aus dem Koran abgeleiteten Wichtigkeit der individuellen Charakterbildung und

⁶⁰ Baba Mondi.

Persönlichkeitsentwicklung des Individuums entgegenstünde: „Wir verhüllen unsere Frauen nicht, wir verhüllen damit nicht ihren Charakter. Du kannst sie mit allem verhüllen, aber nicht ihren Charakter.“⁶¹

Dieses Zitat lässt sich zum einen als patrizentrischter Diskurs über die Rolle der Frau lesen, deren Entscheidung - in dem Fall, ob sie ein Kopftuch trage oder nicht - weiterhin vom Mann bestimmt wird. Zum anderen beinhaltet Baba Mondis Ausspruch aber eine polemische Kritik am angeblichen Patrizentrismus anderer Muslime. Diese würden -letztendlich vergeblich - versuchen, die Frau durch das Kopftuch zu unterdrücken, und damit dem islamischen Ideal der Gleichheit der Geschlechter widersprechen. Baba Mondi nimmt somit in seiner Ausdrucksweise eine zwar ambige, durchaus auch ambivalente, aber auch differenzierte Haltung zu Patrilinearität, *silsila*, zu Patrizentrismus und der Stellung der Frau ein.

Zudem behauptet Baba Mondi ein egalitäres Menschenbild zu vertreten: „Die Bektaschi akzeptieren alle Menschen unabhängig von Religion, Grenzen, Nationalität, Farbe, Rasse und Politik, unabhängig ob Brüder oder Schwestern.“⁶² Auch in diesem Zitat wird die Gleichheit zwischen Mann und Frau betont, und darüber hinaus die *silsila-tarīqa*-Struktur als ein universalistisches Familiensystem konstruiert.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Islam im Allgemeinen, und dessen spezifische Auslegungen in soziokulturellen Kontexten, wie dem des Balkan ein zum Teil fließendes Spannungsverhältnis zwischen Patrilinearität, Patrizentrismus, genealogischer Abstammung beinhaltet. Dieses Spannungsverhältnis verdichtet sich zudem in der sufischen *silsila* als einer alternativen, spirituellen Genealogie. Auch wenn diese in den meisten Fällen patrilinear strukturiert ist, ist sie nicht notgedrungen patrilinear oder patrizentritisch: Sufi-Lehrerinnen spielen historisch und bis in die Gegenwart zentrale Rollen in der sufischen Lehre und Praxis, sowie deren Tradierung. Darüber hinaus ist die *silsila* keinesfalls zwingend genealogisch bestimmt. Eine genealogische Weitergabe der Lehrautorität wird oftmals kritisiert und wie in dem angeführten Beispiel sogar - in der für den Islam und auch den Sufismus ungewöhnlichen Form - eines Zölibats zu verhindern gesucht. Das hier angeführte Beispiel der ambivalenten Position des Baba Mondi hinsichtlich der Fragen der Geschlechterverhältnisse so wie der spirituellen Abstammung soll als Illustration dessen dienen.

Es bestehen vielschichtige Interaktionen zwischen sufischen *silsila*-Strukturen mit regionalen Gepflogenheiten sowie sozial-ökonomischen Gesellschaftssystemen. Anhand des

⁶¹ Baba Mondi.

⁶² Baba Mondi.

Balkankontexts wurden solche Parallelen, Alternativen und Widersprüche angeführt. Dabei lässt sich oft nicht eindeutig feststellen, welcher dieser Aspekte dominiert. Zutreffender wäre eine fließende Gleichzeitigkeit und vielschichtige und auch kontrastreiche Überlappung. Durch die prägende Präsenz der Sufis am Balkan, sind deren spirituelle, wie auch familienstrukturellen Gesellschaftsformen der am Balkan dominanten Patrilinearität und dem Patrizentrismus als Alternativmodell gegenüberzustellen. Insbesondere die *silsila* als ein Verwandtschaftssystem spiritueller, und dabei weder zwingend patrilinearer noch genealogischer Abstammung, soll die Debatte um Verwandtschaftsverhältnisse am Balkan, wie auch in anderen Teilen der „Islamischen Welt“, erweitern. Die Vielfalt, Mehrdeutigkeit und auch Widersprüchlichkeit gesellschafts-religiöser Zusammenhänge soll hier nicht nur als fruchtbare Feld wissenschaftlicher Analyse, sondern als Ausdruck vitaler menschlicher Beziehungen und Organisationsformen argumentiert werden. Insbesondere hinsichtlich der Debatten um muslimische Geschlechterverhältnisse sei auf die differenzierten sufischen Reflexionen zu dieser Frage und deren vielfältige, und unterschiedlichen Realisierungsbemühungen verwiesen. Ein kritischer, dabei nicht-polemischer Blick auf die Quellen des Islam ergibt ein nuanciertes Bild der Beziehungen zwischen Frau und Mann, und zwischen Kindern und Eltern. Als ein abschließendes Beispiel für eine solche Sichtweise soll ‘Ā’išah, die bereits erwähnte Frau des Propheten Muḥammad, zitiert werden. Sie spricht über die Beziehung ihres verstorbenen Mannes zu seiner einzige überlebenden Tochter Fāṭima - ‘Ā’išahs Stieftochter - in folgender Weise:

„Ich habe niemanden aus Gottes Schöpfung gesehen, der dem Gesandten Gottes in Rede, Konversation und Gestus so ähnelte wie Fāṭima, möge Gott mit ihr zufrieden sein. Sobald der Prophet sie sich nähern sah, grüßte er sie, stand auf, küsste sie, nahm sie an ihrer Hand und ließ sie auf dem Platz niedersetzen, an dem er zuvor gesessen hatte. [...] Der Prophet empfand eine spezielle Liebe für Fāṭima. Er sagte einst: „[...] Fāṭima ist ein Teil von mir. Was auch immer sie erfreut, erfreut auch mich.“⁶³

Ein solcher Bericht steht einer Argumentation hinsichtlich einer für Muslime und Musliminnen zur präferierenden gesellschafts-religiösen Patrilinearität bzw. Patrizentrismus deutlich entgegen. Solche Aussagen aus der Frühzeit des Islam haben auch das Potential gegenwärtige Strukturen zu überdenken. Hinsichtlich der Stellung von Männern und Vätern gibt es in der Entwicklung der Religionsgemeinschaft sehr unterschiedliche Lehrtraditionen. Patrilineare und matrilineare Symbole sind im globalgeschichtlichen Vergleich nicht zwingend alternative

⁶³ in Helminski, Women of Sufism. Übersetzt aus dem Englischen Y.H.

Muster, sondern oft auch komplementäre. Eine solche Ambiguität der Legitimität durch (spirituelle) Abstammung findet man insbesondere in den *silsila*-Strukturen des Sufismus. So wurde und wird Fāṭima von vielen Sufis als der erste, dem Propheten folgende spirituelle Pol (*qutb*) der Sufi Linien gesehen.⁶⁴ Sufische Traditionen bieten besondere Chancen, um den Anforderungen heutiger gesellschaftlicher Gegebenheiten in der persönlichen und kollektiven pluralistischen Lebensgestaltung gerecht zu werden.

⁶⁴ a.a.O.