

WEIBLICHE ELEMENTE IN DER SYMBOLIK DES ISLAM

von Umar R. Ehrenfels

1. Einleitung

Neben Glaubensbekenntnissen, Lehren und Geboten wirken Religionen auch durch Symbole auf ihre Anhänger ein. Die drei erstgenannten Prinzipien wenden sich vornehmlich an den Verstand, das letzte, die Symbolik, aber formt das im Unbewußten wurzelnde Empfinden. Oberflächlich betrachtet, ist die formende Kraft der Symbolik unscheinbar, hat aber eine um so größere Tiefenwirkung im Seelenhaushalt des Unbewußten. Das monotheistische Glaubensbekenntnis und die daraus erfließenden Lehren sind im Islam vordergründig betont worden. Die Bedeutung des Rituals und noch mehr des Symbolismus haben geringere Beachtung gefunden. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem weiblichen Element islamischer Symbolik und der Bedeutung, die es für das gesamte islamische Weltbild hat.

2. Phänomenologie des islamischen Symbolismus

Fātiḥah, die erste Surah des Qur'ān, die in westlicher Literatur oft als das „Vater-Unser“ der Muslime angesehen wird, wird symbolisch von diesen selbst als *Umm-ul-kitāb*, als *Mutter* des (heiligen) Buches¹ bezeichnet. Dieser allegorisch zu verstehenden Redewendung haftet insofern eine weiterreichende Bedeutung an, als ja auch die Gemeinschaft der Muslime als *ummat* bezeichnet wird, also symbolisch als Nachkommenschaft eines ‚Muttertums‘. In diesem Zusammenhang mag an die schon von ROBERTSON-SMITH und DE LAZY O'LEARY² bemerkten Anzeichen von matrilinearen (mutterrechtlichen) Gesellschafts-Systemen gedacht werden, die auf Beziehungen Süd-Arabiens mit einer vor-arischen Indus-Kultur hinweisen könnten³, wie ich dies schon vor Erscheinen neuerer Forschungen auf diesem Gebiete vermutete⁴.

Die beiden vorrangigen Attribute Gottes: *Al-Raḥmān* und *Al-Raḥim* werden von den Radikalen: *re*, *he*, *mim* abgeleitet, die in ihrer Grundform ‚Mutterschoß‘ bedeuten. In den, aus diesen Wurzeln geformten Abstrakta: ‚Mitleid‘ und ‚Barmherzigkeit‘ kann eine Form mütterlicher Liebe und der ‚Barmherzigkeit‘ erblickt werden, die Gott erstrangig zugeordnet sind. Die Bedeutung dieser symbolischen Ausdrucksweise liegt darin, daß Gott zwar als völlig abstraktes, schöpferisches Prinzip gesehen wird, dem aber vordergründig auch weibliche, gewissermaßen mütterliche Eigenschaften eignen. Dies widerspricht der, besonders im nicht-islamischen Westen, aber auch im islamischen Selbstverständnis häufig vorkommenden Auffassung Gottes als eines rein männlichen Prinzips. Die an so bedeutender Stelle genannten weiblichen Qualitäten entsprechen aber der islamischen Auffassung Gottes, die von allen Anthropomorphismen, also auch der Eingeschlechtlichkeit, frei ist. Die Bedeutung dieser beiden symbolischen Wort-

¹ vgl. SEYYED HOSSEIN NASR: *Ideals and Realities in Islam* (London 1966) 49f

² W. ROBERTSON-SMITH: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge University Press 1885; Neuauflage: London 1907) — D. DE LAZY O'LEARY: *Arabia before Muhammed* (London 1927)

³ MIRCEA ELIADE: *Yoga* (dt. Rascher/Zürich 1960) — Vgl. auch H. HELEFRITZ: *Vergessenes Südarabien. Wadis, Hochhäuser und Beduinen* (Leipzig 1936)

⁴ U. VON EHRENFELS: *Mother-right in India* (Hyderabad/Bombay 1941)

gestalten wird durch den Platz, den sie sowohl in der ersten Surah des Qur'ân, wie in der *Bismillâhi*-Formel einnehmen, noch unterstrichen.

Über die Frauengestalten rings um den Propheten, ihre Geschichte, Schicksale und Charaktere sind mehr Einzelheiten bekannt als über diejenigen der Frauen anderer Propheten oder Begründer der großen Weltreligionen, einschließlich Abrahams. Dies hängt wohl mit der größeren Historizität der islamischen Frühzeit zusammen. Wenn diese Frauen, mit Ausnahme Fāṭima's, der Tochter des Propheten, daher auch kaum allegorische oder direkt symbolische Bedeutung gewonnen haben, so übten sie doch formbildend Einfluß auf die Entwicklung des islamischen Frauenideals und Weltbildes im Allgemeinen aus. Khadija, als die älteste und, während ihrer Lebenszeit, einzige Gattin des Propheten, und 'A'isha, als die jüngste, sind hier nach Fāṭima besonders bedeutsam. Khadija ermutigte den Propheten zur Annahme seiner Sendung und war der erste Mensch, der an seine Berufung glaubte. 'A'isha spielte bei der Sammlung und Bewertung der *Ḥadith*-Tradition eine wichtige Rolle. Fāṭima nimmt einen, im gesamten islamischen Weltbild und besonders auch im Symbolismus, vor allem des Sufitums, vordergründig wichtigen Platz ein⁵. Wir wollen auf dies zunächst nur ganz allgemein und mit dem Hinweis auf die Symbolik von Fāṭima's Hand eingehen, die als Schutz bringendes Amulett eine große Rolle spielte und noch weiter spielt⁶.

Gerade in Anbetracht der Bedeutung von Frauenpersönlichkeiten, wie Fāṭima, Khadija und 'A'isha für den frühen Islam, gewinnt auch der Freitag mit seinem wöchentlichen Gemeinschaftsgebet an Bedeutung⁷. Der Freitag ist in verschiedenen Kulturen weiblichen Gottheiten zugeordnet gewesen⁸. Es soll vorerst noch nicht untersucht werden, ob auch für arabische Traditionen zwischen dem Freitag und weiblichen Gottesvorstellungen ein Zusammenhang bestanden hatte, als dieser Tag für das wöchentlich einmal stattfindende Gemeinschaftsgebet gewählt worden ist, sondern einstweilen nur darauf hingewiesen sein, daß ein solcher Zusammenhang überhaupt im vor-islamischen Bewußtsein des Mittelmeergebietes und auch darüber hinaus bestanden hat und kulturell formbildend gewirkt hatte.

Die bisher erwähnten weiblichen Symbolformen sind begrifflicher Art und stammen aus der islamischen Frühgeschichte. Eine andere Gruppe von Symbolen ist visueller Natur und gehört, mindestens teilweise, etwas späteren Phasen der muslimischen Kulturentwicklung an. Da ist z. B. die traditionelle Haltung der Hände während des rituellen Gebetes. Bei vielen und weitverbreiteten religiösen Gemeinden, wie z. B. den christlichen und hinduistischen, ist sie derart, daß die Innenflächen der gefalteten Hände aneinandergelegt werden, so daß die gestreckten Außenflächen und Finger eine aufrechte Figur bilden. Im Gegensatz

⁵ zu Fāṭima vgl. LOUIS MASSIGNON: „L'expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l'universel; à propos de Fâtima et de Hallâj“, in *Eranos-Jb.* XXIV (1955) 119—132 und in *Opera Minora* (Dar Al-Ma'arif), vol. III (Beirut/Libanon 1963) 642—653, bes. 645: Bezeichnung Fāṭimas als „Mère de son Père“ etc.

⁶ vgl. G. RYCKMANS: *Les religions arabes préislamiques* (Louvain 1951) 35; R. KRISS/H. KRISS HEINRICH: *Volksglaube im Bereich des Islam*, II (Wiesbaden 1962) 2, 3, 5

⁷ zum Versammlungsgebet am Freitag vgl. LOUIS MASSIGNON: „La Cité des Morts au Caïre“, in *Opera Minora*, vol. III 233—285, bes. 236ff

⁸ so der Venus im antiken Rom (*Vendredi*) oder der Freya bei den Germanen usw.

dazu werden beim rituellen islamischen Gebet die Innenflächen der Hände nach oben gewendet, wobei durch eine sanfte Wölbung der Handrücken die Innenflächen der Hände nach oben zu geöffnete Schalen bilden. Rein formal betrachtet, werden sie dadurch zu weiblichen Symbolen. Damit unterscheiden sie sich von dem prinzipiell männlichen Symboltypus der aufrecht gehaltenen, gestreckten Hände. Der Vergleich mit den aufrechten Steinsetzungen des männlichen Menhir und den liegenden Steinplatten des weiblichen Dolmen megalithischer Kulturen liegt nahe. Am Rande sei noch bemerkt, daß die Handhaltung beim islamischen Ritualgebet in dieser Beziehung mit derjenigen der Buddhisten und Jainas etwas gemein hat. Auch da werden die leicht gewölbten Innenflächen der Hände nach oben, aber gleichzeitig ineinander gelegt.

Ein anderes weibliches Symbol findet sich sichtbar gestaltet im zentralen Punkt der Moschee: das *Mihrāb*. Im Gegensatz zu den Gotteshäusern oder Gebetsräumen der meisten anderen Religionen ist die Moschee weder mit einem Altar, noch mit Kultbildern ausgestattet. Die letzteren würden ja dem Kern islamischer Gottesauffassung, seiner Einzigartigkeit und Unabbildbarkeit, geradezu widersprechen. Anstatt dessen findet sich in der Mitte der Stirnwand, welcher sich die Gläubigen während des Gebetes zuwenden, eine Vertiefung: das *Mihrāb* oder die Gebetsnische. Die Funktion dieser in die Innenwand der Moschee eingelassenen Nische — also eines ‚Negativ-Gebildes‘ —, ist es, die *Qibla* oder Gebetsrichtung nach Mekka anzuzeigen. Ihr mit dem Gesicht zugewandt, steht der Imām als Vorbeter. Er kann unter Umständen bei der Berührung des Bodens durch die Stirne mit seinem Kopf in den Bereich der Nische gelangen, ohne daß dies aber etwa zum Ritual gehören würde. Die manchenmal gehörte Erklärung des *Mihrāb* als eines Schutzes des Imām vor tätlichen Angriffen erscheint nicht überzeugend. Praktische Erwägungen, neben der Richtungsweisung nach Mekka, dürften bei dem erst in der zweiten oder dritten Generation der frühen Muslime auftauchenden architektonischen Motiv der Gebetsnische (zirka 70 n. Hijra) kaum eine Rolle gespielt haben. Doch selbst wenn dies der Fall gewesen sein sollte, so ist das *Mihrāb*, als architektonisches Formelement betrachtet, ein weibliches Symbol. Es wird oft durch abstrakte Ornamentik ausgeschmückt und mit kalligraphischen Textbändern aus dem Qurʾān umrahmt.

Auf einer anderen, aber immer noch visuell bestimmten Bewußtseinsstufe liegt der Gebrauch allegorischer Zeichen für den Islam als solchen oder für die Zugehörigkeit zu seinem Kulturbereich. Hierher gehören der Halbmond oder Halbmond und Stern als religiöse Symbole. Die lassen sich in manchem mit der psycho-soziologischen Funktion des Kreuzes für die Christen oder des Davidsternes für die Juden vergleichen. Die Identifikation dieser Wahrzeichen mit dem muslimischen Selbstverständnis ist seit der Zeit, als das osmanische Reich die führende Rolle der islamischen Kulturgeschichte übernommen hat, allgemein geworden. Der Halbmond als symbolischer Zierat ist nicht allein auf Minarettspitzen und Moscheekuppeln beschränkt, sondern hat sich auch auf Nationalflaggen und ornamentale Abzeichen übertragen lassen und ist dort fest verankert.

Der Mond, und ganz besonders der Halbmond, spielen auch in anderen Religionen eine Rolle und erscheinen dort als weiblich betont. In seiner Form als zunehmende Sichel nach dem symbolischen Tod des Verschwindens vom Himmelszelt spielt der Mond eine wichtige Rolle in Wiedergeburt- und Einweihungsmysterien. Als Attribut weiblicher religiöser Gestalten tritt der Halbmond im breiten Raum zwischen dem Mittelmeergebiet und Indien auf. Dort wird er

in ikonographischen Darstellungen der Jungfrau Maria und des Götterpaars Shiva-Shakti abgebildet. An dem weiblich betonten Charakter des Halbmonds, als religiöses Symbol betrachtet, kann daher kaum gezweifelt werden.

Weniger deutlich, aber immerhin faßbar, ist eine andere visuelle Symbolik in Kunst und Brauchtum des Islam verankert: die Farbe Grün-Blau, besonders in der Nuance des Türkisblau. Diese Farbe findet sich in typischen christlichen Darstellungen der Jungfrau Maria.

3. Zwei Arbeitshypothesen zur Erklärung

Das weibliche Element in seinen verschiedenen Aspekten des Symbolismus könnte als Polarisation⁹ der männlich betonten, stark patriarchalisch orientierten Religions-Soziologie islamischer Kulturen angesehen werden, wie sie sich im Geschichtsbild der meisten islamischen Zivilisationen manifestiert hat und weiter manifestiert. Die Rolle der Frau scheint, schon seit der Omayyaden-Epoche, aber mit weitgehender Ausnahme des Jahrtausends muslimischer Gegenwart in Spanien¹⁰ stetig reduziert und aus dem Gemeinschaftsleben mehr und mehr verbannt worden zu sein. Dies gilt ganz besonders für die Epochen türkischer und mugholischer Hegemonie in der islamischen Welt.

Lediglich im eigenen Heim, und da mehr in der Rolle als Mutter als in derjenigen von Gattin und Schwester, geschweige denn als Tochter, spielt die islamische Frau eine dominierende und z. T. auch unabhängige Rolle. Die, soziologisch betrachtet, untergeordnete Rolle der Tochter im späteren Islam ist um so aufschlußreicher, als die symbolische und menschliche Beziehung des Propheten zu seiner Tochter, wie schon oben angedeutet, sowohl historisch als auch dem islamischen Selbstverständnis nach, besonders stark war. Dies gilt für fast alle Sozialgemeinschaften unter islamischem Einfluß.

Eine oft vernachlässigte Ausnahme von dieser Regel machen hier einige matrilinear organisierte islamische Sozialsysteme nichtarabischer Völker, wie z. B. der Minangkabau in Indonesien, der Negri Sembilan¹¹ in Malaya, der Malayalam sprechenden Key Mapillai von Kerala, und die Laccadiven-Insulaner¹² — beide in Indien —, die Tuareg der Sahara und etliche afrikanische Völker südlich der Sahara, besonders in Nigeria¹³ und Ostafrika¹⁴.

Die Situation im frühen Islam freilich bietet auch ein anderes und für die Geschichte weiblich determinierter Symbole im islamischen Kulturleben bedeutsa-

⁹ Prof. Dr. A. KHOURY: persönliche Mitteilung am 29. Nov. 1972

¹⁰ SIGRID HUNKE: *Allahs Sonne über dem Abendland* (Stuttgart 1960) s. bes. 275f.

¹¹ P. E. DE JOSSELIN DE JONG: „Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya)“, in: *Bijdreegen ...* (Leiden), vol. 116—1 (April 1960) 158—203, vor allem 175f.: „on adat pesaka to protect women“

¹² LEELA DUBE: *Matriliny and Islam. Religion and Society in the Laccadives* (National Publishing House/Delhi 1969)

¹³ ULRICH BRAUKÄMPER: *Der Einfluß des Islam auf Geschichte und Kulturentwicklung Adamawas* (F. Steiner/Wiesbaden 1970), bes. 132 über die Longuda, Ndoro, Tigong, Bata-Mbula, Daka und Djibon, die trotz ihrer Islamisierung Matrilocalität bewahrt haben, u. 133 über die „geachtete Position der Frau“, wo immer Mutterrecht in Afrika vorkommt.

¹⁴ UMAR VON EHRENFELS: *Im lichten Kontinent* (Progreß/Darmstadt 1962) über die Luguru SS. 107ff, 173f etc., über die Makonde S. 102, 156, 170, 187 etc., über die Mwera S. 147, 188 etc. und die Yoa.

mes Bild. Die jetzt betont patriarchale Religionssoziologie scheint damals zumindest teilweise anders gewesen zu sein.

Betrachten wir zunächst einige charakteristische Beziehungen im frühen islamischen Sozialverhalten. Der Prophet war zuerst angestellter Karawanen- und Geschäftsführer einer vermögenden Witwe, die, wie schon oben erwähnt, seine, während ihrer langen Lebenszeit einzige, Gattin geblieben ist. Sie glaubte als erste an seine Mission und ermutigte ihn, dieselbe trotz großer innerer Widerstände und Zweifel anzunehmen. Frauen der ersten muslimischen Generationen spielten z. T. führende Rollen im öffentlichen Leben; ja sogar auf den Schlachtfeldern¹⁵. Die Rolle 'A'ishas bei der Verifikation der *Hadith*-Tradition¹⁶ findet trotz ihrer Eifersucht gegenüber Fātima ein Gegenstück nicht nur unter späteren, theologisch gebildeten Frauen, sondern auch in der charismatischen Bedeutung einer Mystikerin, wie z. B. Rābi'a von Baṣra. Diese Einzelfälle bilden, zusammen mit der gesamten Religionssoziologie des frühen Islam, ein geschlossenes Ganzes, von dem sich noch Spuren in der Stellung der Frau bei den Beduinen und bei einzelnen Sekten, besonders im Libanon, finden.

Die markantesten Einschränkungen und Hemmschuhe in der Entwicklung muslimischer Frauenemanzipation — verglichen mit der in anderen Zivilisationsformen des 20. Jahrhunderts —, nämlich die Verschleierung und die Beschränkung des weiblichen Wirkungskreises auf das eigene Heim, erscheinen nicht charakteristisch für die arabische Gesellschaft der Frühzeit des Islam¹⁷, sondern sind, gleich dem Eunuchentum, durch Akkulturation vom vor-islamischen Persien und dem christlichen Byzanz übernommen worden.

Diese kultur-historische Situation macht es schwierig anzunehmen, daß die weiblich betonte Symbolik im frühen und frühesten Islam schon als gewissermaßen unbewußte Polarisation der betont männlichen, ja patriarchalen Struktur, wie sie der späteren islamischen Religionssoziologie eignet, zu interpretieren sei. Nach dem Einsetzen der Patriarchalisierung im manifesten, bewußten Lebensstil hätte seine Polarisierung im Unbewußten, und damit im Symbolbereich, erwartet werden müssen. Viele, wenn nicht die meisten der von uns angeführten weiblichen Symbolphänomene aber stammen aus der Frühzeit des Islam, als die Stellung der Frau noch nicht so bedrückt war, wie sie es später geworden ist.

Die Haltung moderner, mehr oder weniger westlich akkultrierter muslimischer Apologeten des Islam deutet ebenfalls in diese Richtung. Als ein repräsentatives Beispiel hierfür, soll hier die *Khutbah* von LUTFALI GHAFFARI, Kulturreferent, ISG, kurz angeführt werden¹⁸. Er verweist zunächst auf Qur'an 9:11 und sagt, daß darin brüderliche Verbundenheit der „Gläubigen, Männer und Frauen“, gefordert wird, dann auf Qur'an, 3:96, in dem der gleiche Lohn für die Arbeiten der Männer wie der Frauen im Jenseits versprochen wird. Dann wird die „letzte Ansprache des Propheten“ angeführt, in der er die Muslime aufforderte, die Frauen gut zu behandeln, sowie auf Qur'an 30:22, mit dem Hin-

¹⁵ vgl. F. BUHL: *Das Leben Muhammads* (Heidelberg 1961³) 29

¹⁶ Von den über 1000 oder gar 2000 überlieferten Sprüchen des Propheten, welche auf 'A'isha als Quelle zurückgeführt werden, wurden immerhin etwa 300 als echt in die Sammlungen von al-Bukhārī und Muslim aufgenommen.

¹⁷ vgl. K. E. MÜLLER: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (Wiesbaden 1967) 241—243

¹⁸ LUTFALI GHAFFARI'S *Khutba*, vervielfältigt von der Islamischen Studentengemeinde 63 Gießen, Postfach 2962 (Dezember 1972).

weis auf „Liebe und Zärtlichkeit“, sowie den Frieden, den die Ehegatten bei ihren Frauen finden, und auf 46:16, wo Güte zu den Eltern (beiderlei Geschlechts) geboten wird. Hierauf wird das *Hadith* erwähnt, demzufolge der Prophet auf die dreimal wiederholte Frage eines jungen Muslim, wer der nächste Familienangehörige sein solle, immer wieder: „Die Mutter“ antwortete und erst an vierter Stelle den Vater genannt habe.

Qur'an 17:32 ist angeführt, um die islamische Verurteilung des vorislamisch bei den Arabern verbreiteten Brauches des Kindesmordes an neugeborenen Mädchen und von der öffentlich zur Schau gestellten Enttäuschung bei der Geburt eines Mädchens (statt eines Knaben) zu belegen. Qur'an 4:20 ist zitiert, um die islamische Verurteilung erzwungener Ehen mit wohlhabenden Witwen darzutun, wie sie bei vor-islamischen Arabern nicht selten vorkam. Qur'an 4:2 wird angeführt, um die Wesensgleichheit von Mann und Frau bei der Erschaffung des Menschen „... aus einem einzigen Wesen“ darzutun. In 19:96 wird die Gleichheit der Geschlechter in ihrer jenseitigen Verantwortung erhärtet, ebenso wie in 16:98 und 33:36.

Trotz dieser ausführlichen Dokumentation der, vom Islam geforderten, guten Behandlung und prinzipiellen Gleichheit der Frau mit dem Manne aber kam LUTFALI GHAFFARI dennoch zu dem Schluß, daß „der Islam für eine Arbeitsteilung der Geschlechter“ (die Italisierung ist von mir) eintrete und fügt hinzu, daß dies ja „der Natur des Menschen“ entspreche. Der Mann solle „für Unterhalt und Sicherheit der Familie sorgen, die Frau für den Haushalt und die Kindererziehung¹⁹, wobei auf einen gewissen „Vorrang“ der Männer (in Qur'an 2:229 und 4:35) verwiesen wird. Auch SEYYED HOSSAIN NASR, ein sonst so modern denkender Apologet des Islam, kommt in seinem *Ideals and Realities of Islam*²⁰ zu ähnlichen Schlußfolgerungen auf dem Gebiete des Feminismus. Selbst gemäßigte „Frauenrechtlerinnen“ und Träger der Frauen-Emanzipation des 19. und 20. Jahrhunderts würden solche Schlußfolgerungen als reaktionären Antifeminismus empfinden, die der Theorie und Praxis in Westeuropa, Japan und Amerika — von den Ostblockländern und dem China Maos ganz zu schweigen — widersprechen.

Hierin liegt eine Schwierigkeit für die Annahme der Hypothese, daß die weibliche Symbolik als vielleicht unbewußte, aber immerhin wirksame Polarisierung des männlichen Übergewichtes, wie es später für die Religionssoziologie des Islam charakteristisch wurde, schon im *frühen* Islam in Erscheinung trat.

Eine andere Arbeitshypothese würde von der Voraussetzung ausgehen, daß der *frühe* Islam, sowohl soziologisch wie auch tiefenpsychologisch betrachtet, ein hohes Ausmaß männlich-Weiblicher Polarisierung schon gehabt, aber mit der Zeit verloren habe und daher auch schon von allem Anfang an, nicht nur in seinen Geboten und Verboten, sondern auch in seiner Symbolik, das weibliche Element mehr betont hätte, als es zur Zeit seiner Entstehung die anderen Hochkulturen des Nahen Ostens (Judentum, zoroastrisches Persien und die mittelalterliche Christenheit) getan haben.

Diese Auffassung könnte sich auf folgende kulturgeschichtliche Abläufe stützen: die Verschleierung und die anfangs noch mäßige Beschränkung des Wirkungskreises auch vornehmer Frauen wurden weitgehend als zoroastrisch-persische und christlich-byzantinische Statussymbole in die islamische

¹⁹ S. 2 der o. gen. vervielfältigten Zusammenfassung

²⁰ op. cit., 111f

Welt akkulturiert und — besonders nach der Vertreibung der Muslime aus Spanien und Etablierung türkischer und mugholischer Hegemonien in der Welt des Islam — von immer weiteren Kreisen der Muslime imitiert.

Auch auf dem oft überbetonten Gebiet der Polygynie im Islam hat sich erst später eine für die Frau immer ungünstiger werdende Situation ergeben. Die vom Qur'an 4:129 geforderte gleiche Behandlung der Gattinnen eines Mannes wurde immer weniger beachtet. Solange jede Gattin in ihrem Heim Herrin war, blieb die Situation des Ehemannes in manchen Belangen der eines in „Besuchshe“ lebenden Gatten von manchen mutterrechtlichen Sozialsystemen. Aber in polygynen Haushalten späterer Epochen des Islam machte sich eine Annäherung an die alt-chinesische „Konkubinen-Polygynie“ bemerkbar, die in äußerst unislamischer Art jeweils einer „Hauptfrau“ Macht über auch sonst soziologisch benachteiligte „Nebenfrauen“ gewährte.

Nach der Auffassung der zweiten hier formulierten Arbeitshypothese würde der weibliche Symbolismus im frühen Islam nicht als Ausgleich eines bestehenden Mißverhältnisses zwischen den Geschlechtern, sondern vielmehr als Anzeichen von einer, früher bestanden habenden, aber später immer mehr in den Hintergrund gedrängten, ursprünglichen Ausgeglichenheit zwischen den Geschlechtern auf soziologischen wie auch tiefenpsychologischen Gebiet gedeutet werden.

4. Weitere Forschungsaufgaben

Die kurze Übersicht weiblicher Symbolik im Islam und zwei Arbeitshypothesen zu ihrer Erklärung, die wir hier vorlegen, sind beide weit davon entfernt, etwa einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen. Zunächst müßten die Daten der Einführung weiblich anmutender Symbolik im Islam genauer untersucht und vor allem das Problem kritisch betrachtet werden, ob sie und ihre kulturellen Zusammenhänge von ihren Promotoren selbst oder von irgendwelchen Muslimen zur Zeit ihrer Einführung als weiblich empfunden worden sind, oder lediglich unserem, durch die Arbeiten der Tiefenpsychologie geschärften Blick als solche erscheinen.

Im einzelnen wären noch folgende Punkte besonderer Untersuchung wert:

1. Die Halbkugelform der Moschee türkischen Stiles entspricht der symbolischen Darstellung einer Frauenbrust mehr als christliche Kuppeln, wie etwa die der Peterskirche in Rom, — aber auch mehr als die mugholische Moscheekuppel, wie etwa diejenige des Taj Mahal in Indien.

2. Die türkische Moscheen-Architektur und die Einführung von Halbmond und Sternen als Symbol für den Islam erscheinen, schon infolge ihres historisch späteren Erscheinens, mehr mit der ‚Polarisations-Hypothese‘ übereinzustimmen, als die anderen, von uns angeführten, zeitlich älteren Symbolformen.

3. Drei Eigenheiten des islamischen Ritualgebets sollten auch noch als vielleicht weibliche Symbolformen näher untersucht werden:

(a) der auf den Boden hingebreitete Gebetsteppich mit seinen abstrakten und meist auch symbolischen Ornamenten, sowie:

b) der islamische Brauch, bei der stehenden Körperhaltung im Gebet, die Augen auf diesen Teppich zu richten, anstatt, wie häufig etwa beim christlichen Gebet, ‚zum Himmel‘ oder ‚zu den Sternen‘ zu erheben, und schließlich

(c) den Gebetsteppich, und damit indirekt auch die Erde, mit der Stirne zu berühren. Diese letztere Symbolik scheint bei den Shias noch besonders unterstrichen, wenn eine runde Oblate gepreßter Erde von Kerbala während des Ge-

betes auf diejenige Stelle des Teppichs gelegt wird, die der Betende mit seiner Stirne berührt.

4. Die Darstellung „Des Weiblichen“ oder der „Archetypischen Frau“ im islamischen Schrifttum²¹ erwartet eine viel umfassendere und gründlichere Untersuchung, als sie bisher von uns versucht worden ist.

5. Die Anzeichen einer sich in der islamischen Welt schon hie und da abzeichnenden Renaissance des aktuellen Frauentums, wie des abstrakten „Ewig-Weiblichen“ (GOETHE) ist schon mehrfach vermerkt worden und verdient eine gründlichere Studie religionssoziologischer Natur.

5. Dank

Diese Studie soll nicht abgeschlossen werden, ohne in großer Dankbarkeit der vielen Anregungen zu gedenken, die wir in zahlreichen und langen Gesprächen mit indischen Gelehrten zwischen 1932 und 1964 in deren Heimen führen konnten.

Im Besonderen erinnere ich mich dabei der schon verstorbenen MUHAMMED ALI und Dr. ABDUL HUQE, sowie meines Kollegen und engen persönlichen Freundes: SEYYED ABDUL WAHAB BUKHARI, Rector, Arabic College, Madras und meines ehemaligen Studenten, JENAB MAHMUD SHERIF, M. A., B. L., Dip. Anthr., of ‚Darul-Salaam‘ in Salem (Tamil Nadu).

In Europa erhielt ich Antriebe zur Weiterführung meiner Ideen von meinem Neffen ‚Mashaikh‘ MAHMUD-KHAN, Den Haag, sowie christlicherseits von Professor Dr. A. KHOURY aus dem Libanon, jetzt Universität Münster, von Pastor WINFRIED MAECHLER, Studienleiter, Evangelische Akademie Berlin, und Frau ANNELESE DEBRAY, Leiterin des ‚Hedwig-Dransfeld-Haus‘ in Bendorf am Rhein, und deren Mitarbeiter, meinem früheren Schüler, Dr. SALAH‘-UD-‘DIN ‘EID.

Ihnen allen sei an dieser Stelle noch einmal mein bleibender Dank für ihre Ermutigungen und Anregungen ausgesprochen.

²¹ UMAR VON EHRENFELS in *Die Tat* (Zürich) Nr. 274 vom 22. 11. 1972, S. 13