

# **Recht und Religion in der Großen Kabylei (18./19. Jahrhundert)**

**Zu rechtskulturellen Wandlungsprozessen im tribalen  
Gewohnheitsrecht**

Tilman Hannemann

Bremen, 2002

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des  
Fachbereichs 9 Kulturwissenschaften  
Studiengang Religionswissenschaft an der Universität Bremen

Die vorliegende PDF-Datei wurde mit L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X unter Verwendung des ArabT<sub>E</sub>X-Pakets von Klaus Lagally erstellt. Mein Dank geht an alle Autoren und Autorinnen, insbesondere auch an jene, die mir mit gutem Rat bei meinen Fragen geholfen haben. Einige Inkompatibilitäten konnten leider nicht aufgelöst werden; bei einzelnen Querverweisen innerhalb des Dokuments muss daher mit unerwarteten Ergebnissen gerechnet werden.

© Tilman Hannemann 2004. Alle Rechte vorbehalten.

Die Weitergabe und Vervielfältigung ist nur im Rahmen des persönlichen und wissenschaftlichen Gebrauchs gestattet. Bei Zitaten muss grundsätzlich die ursprüngliche URL des Dokuments ([http://elib.suub.uni-bremen.de/publications/dissertations/E-Diss801\\_Hannemann2002.pdf](http://elib.suub.uni-bremen.de/publications/dissertations/E-Diss801_Hannemann2002.pdf)) angegeben werden.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>vii</b>
<b>1 Einführung</b>	<b>1</b>
<b>2 Zwei klassische deskriptive Zugänge der Sozialtheorie im Maghreb</b>	<b>7</b>
2.1 Einführung: Der Blick in die „Petrischale“	7
2.2 Pierre Bourdieu: Zeit und Agrarwirtschaft in der traditionellen Kabylei	9
2.3 Ernest Gellner: Islam und Staat im tribalen Kontext	14
2.4 Schlussfolgerungen: Auf der Suche nach dem Recht	29
<b>3 Region und Recht: Ein Bündel methodischer Perspektiven</b>	<b>33</b>
3.1 Diskurse, Logiken und Dynamiken im regionalen Kontext	33
3.1.1 Die Gestalten einer Region	34
3.1.2 Die Gestalten der Kabylei	36
3.2 Soziale und rechtliche Felder in der Rechtsethnologie	43
3.2.1 Rechtsnormen und soziale Normen im islamischen Recht und Gewohnheitsrecht	43
3.2.2 Rechtspluralistische Ebenen	47
3.2.3 Abschließende Bemerkungen zum staatlichen Recht	53
<b>4 Die koloniale Etablierung des kabyliischen Rechts (1857–1868)</b>	<b>55</b>
4.1 Einleitung	55
4.2 Die <i>Bureaux arabes</i> in der Oberen Kabylei	58
4.2.1 Die Administration in der Oberen Kabylei ab 1857	60
4.2.2 Rechtsetzung und Rechtsprechung der <i>Bureaux arabes</i>	66
4.2.3 Institutionelle Anpassungen	75
4.3 Konzeptionen: Kabyliisches Recht bei Hanoteau und Letourneux	80
4.3.1 Inhalte mit Begriffen füllen: Die erste Phase	80
4.3.2 Erschließung der Rechtsquellen: Die zweite Phase	83

4.3.3	Definition der Rechtsgrundlagen: Die dritte Phase . . . . .	93
4.4	Wege der Annäherung an die regionale Gestalt des Rechts . . . . .	98
<b>5</b>	<b>Interaktion und Kodifikation im kabyllischen Dorf</b>	<b>103</b>
5.1	Einführung: Die begrenzte Schriftkultur . . . . .	103
5.1.1	Schrift in der mündlichen Kultur: Manuskripte und Gerüchte . .	104
5.1.2	Der rechte Gebrauch von Schrift in der Magie . . . . .	107
5.1.3	Ein Medium des Konsens und der Verborgenheit . . . . .	112
5.2	Die <i>qawānīn</i> I: Deskriptive Zugänge und erste Interpretationslinien . . .	114
5.2.1	Ein Quellenüberblick . . . . .	114
5.2.2	Eine rechtsliterarische Gattung in vielen Kontexten . . . . .	116
5.2.3	Verschriftungsformen und Gedächtnislisten . . . . .	121
5.3	Die <i>tağmaat</i> : Interaktionsstile . . . . .	128
5.3.1	Implizites Wissen und die Kunst der effektiven Rede . . . . .	128
5.3.2	Vor den Augen der Versammlung: Konfliktbehandlung in der <i>tağmaat</i> . . . . .	131
5.4	Tawṣa und Strafgele: Funktionale Dimensionen des Geldverkehrs . .	137
5.5	Die <i>qawānīn</i> II: Repräsentation und Kodifikation . . . . .	146
5.5.1	Virtuelle Dorfgemeinschaften und ideale Heilige: Die Autoritä- ten hinter Rechtsurteilen . . . . .	146
5.5.2	Konsens und Konflikt: Rückkehr nach Tawrirt n Ait Mangellat .	150
5.5.3	„Noch haben wir den Segen – Das Recht wird erscheinen“ . . . .	153
<b>6</b>	<b>Der islamische Referenzrahmen im maghrebinischen Umfeld</b>	<b>161</b>
6.1	Vom Paradigma der Stagnation zu Perspektiven der Adaption . . . . .	161
6.1.1	Ein Pol der Gelehrsamkeit und des Gewohnheitsrechts . . . . .	161
6.1.2	Begegnungen mit dem „Zusammenbruch“ . . . . .	164
6.1.3	Selektive Interpretationen des <i>fiqh</i> . . . . .	168
6.1.4	Kanon und Kommentar im malikitischen Recht . . . . .	172
6.2	Die Akteure: Sufismus in der Geschichtsschreibung . . . . .	178
6.2.1	Ein kabyllischer Graswurzelheiliger? . . . . .	179
6.2.2	Den Neosufismus im Blick . . . . .	182
6.2.3	Legitimationen der Raḥmānīya: Genealogien, Gelehrsamkeit und Poesie . . . . .	188
<b>7</b>	<b>Deklarationen, Razzien, Verträge: Regionale Dynamiken in Rechtstexten</b>	<b>195</b>
7.1	Wirtschaftliche Dynamiken und rechtliche Wandlungsprozesse . . . . .	195
7.1.1	Einführung: Handel und Produktion am Djurdjura . . . . .	195

7.1.2	Der Beschluss der Ait Betrūn . . . . .	201
7.1.3	Forschungsansätze zu Familienstiftungen . . . . .	204
7.1.4	Islamische Rechtsinstitutionen als Metafern lokaler Praxis . . . . .	212
7.2	Politisch-religiöse Diskurse und rechtliche Konfigurationen . . . . .	221
7.2.1	Eine Einführung in die Ġāhilīya-Frage . . . . .	222
7.2.2	Kein heiliger Wald für den Heiligen Krieg . . . . .	229
7.2.3	Staatliche Rechtshegemonie und die Legitimität des Gewohnheits- rechts . . . . .	234
7.2.4	Stillschweigende und proklamatorische Rechtspraxis . . . . .	244
<b>8</b>	<b>Die kommunikative Rationalität von Moral, Gewissheit und Öffentlichkeit</b>	<b>253</b>
8.1	Die Ergebnisse . . . . .	253
8.2	Die Amoral der Ehre und die Moralisierung der Religion . . . . .	257
8.3	Fehlbarkeit und Erkenntnisgewissheit in der Rechtsfindung . . . . .	262
8.4	Recht als kommunikative Äquivalenz . . . . .	265
<b>Anhang</b>		<b>269</b>
	Transkription, Zitation und Verwandtes . . . . .	269
	Abkürzungen . . . . .	271
	Ausgewertete Archivquellen . . . . .	274
	Deklaration der Ait Betrūn . . . . .	275
	Glossar . . . . .	279
<b>Literaturverzeichnis</b>		<b>289</b>



# Abbildungsverzeichnis

4.1	Die Obere Kabylei nach einer Karte von Aucapitaine (1860) . . . . .	60
4.2	Randon und Delegierte der Ait Iraten bei der Kapitulation 1857 . . . . .	61
5.1	<i>Qānūn</i> von Tawrirt Amoqran, Vorderseite mit Präambel und Haupttext .	122
5.2	<i>Qānūn</i> von Tawrirt Amoqran, Rückseite mit Kolophon . . . . .	125
6.1	Reproduktion einer Wandtafel im Grabraum von Sidi 'Alī u Mūsā (Delpech, 1874a, 85) . . . . .	167
7.1	Der Nordwesten der Großen Kabylei mit dem Bordj Sebaou (Bouffard 1848) . . . . .	226
8.1	Brunnen in der Oberen Kabylei 1914 (Bildausschnitt; Fotoarchiv Frobenius-Institut, 6-7030) . . . . .	261





# Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist das Produkt einer langwährenden Beschäftigung mit der Großen Kabylei, eines Lebens- und Forschungsabschnitts, der Ende der Achtziger Jahre mit dem Besuch einiger Bergdörfer begann. Aus diesem und aus weiteren Besuchen sind Freundschaften hervorgegangen und es waren an erster Stelle die langen, lebendigen und vielseitigen Gespräche mit den „montagnards“, die mein Interesse an der Kultur und der Geschichte der Region weckten. Stellvertretend für all jene, die mir mit Humor und Geduld einen Einblick in ihr Leben gewährten, möchte ich Mebarek, Yamina, Amine, Idir, Aomar und Hocine danken.

Mein anschließendes Interesse an der Rechts- und Religionsgeschichte der Großen Kabylei wurde an der Universität Bremen im Studiengang Religionswissenschaft dankbar aufgenommen und tatkräftig unterstützt. Im Juli 1998 konnte ich eine Diplomarbeit zu „Religiösen Aspekten im Gewohnheitsrecht der Großen Kabylei“ ablegen, die einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu dieser Dissertation darstellte<sup>1</sup>. Prof. Dr. Hermann Schulz und Prof. Dr. Hans G. Kippenberg, die beiden Betreuer der Diplomarbeit, begleiteten mich auch auf meinem weiteren Weg und gewährten mir sowohl den notwendigen intellektuellen Austausch wie auch die unabdingbaren materiellen Voraussetzungen für mein Vorhaben. Die Dissertation wurde mit einem Stipendium der Universität Bremen gefördert und ich bedanke ich bei allen an diesem Verfahren Beteiligten für das in mich gesetzte Vertrauen. Im Zuge der Materialrecherche waren längere Aufenthalte in französischen Bibliotheken und Archiven erforderlich, die vor allem von meiner Mutter und meiner verstorbenen Großmutter, Ute und Erna Uiberall, ermöglicht wurden. Ohne sie wäre die Arbeit nicht in dieser Form verwirklicht worden.

Viele weitere Menschen haben mein Vorhaben über lange Jahre verfolgt. In Frankreich gewährten mir am IREMAM in Aix-en-Provence Ahmed Mahiou, Jean-Robert Henry und vor allem Claude Brenier-Estrine weitreichende Unterstützung. Ein Kapitel der Arbeit konnte inzwischen dank der vertrauensvollen und unkomplizierten Ko-

---

<sup>1</sup> Sowohl thematisch als auch analytisch ist die Dissertation aber eine Neufassung. Einzelne Teile der Diplomarbeit wurden übernommen (vor allem in den Abschnitten 4.3, 5.1.2, 7.2.2 und 7.2.3). Der Stand der Quellenanalyse wurde in allen diesen Teilen jedoch umfassend überarbeitet.

operation mit Alain Mahé von der EHESS in Paris im Rahmen der Neuedition von „La Kabylie et les coutumes kabyles“, dem Grundlagenwerk zum kabyliischen Gewohnheitsrecht, veröffentlicht werden. Nicht nur in diesem Zusammenhang richtet sich mein Dank auch an Fatima Iberraken. Teile der Arbeit konnte ich in Gestalt von Vorträgen auf einer Tagung des ZMO (Berlin, 1999) und auf dem Deutschen Orientalistentag 2001 in Bamberg präsentieren. Die Kritik und die Anregungen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen war sehr hilfreich für die Überarbeitung meiner Argumentation. Joachim Baum, Hans-Ludwig Frese, Pascale Kähr, Michael Kemper, Mohand Tilmatine, Ute Uiberall und Kirstin Uhl haben Teile meines Manuskripts gelesen und nicht mit Bemerkungen und Korrekturen gespart. Ihnen allen, vor allem aber der letzteren, sei für ihren großen Arbeitsaufwand gedankt. Alle verbleibenden Schwächen in dieser Arbeit unterliegen natürlich meiner alleinigen Verantwortung.

# 1 Einführung

## Das Recht erzählen

„Recht“ ist als ein kultureller Komplex einer der Bereiche in den Geisteswissenschaften, die sich einem definitiven Zugriff nur widerstrebend öffnen. Es könnte in diesem Zusammenhang in einem Atemzug etwa mit Religion, Ästhetik, Tradition oder Moral genannt werden. Die analytische Einordnung des Rechts in sozialen Zusammenhängen, zum einen in Kulturen, in denen gewisse „Selbstverständlichkeiten“ – so z. B. die systematische Gesetzkodifizierung, die Professionalisierung von Rechtsspezialisten oder die Rechtsautonomie gegenüber Politik und Religion – nicht oder nur in ungewohnter Form vorausgesetzt werden können, zum anderen in historischen Kontexten, von denen nur knappe, vieldeutige Texte zeugen, ist eine der schwierigsten Aufgaben der historischen Rechtsethnologie; eine Aufgabe, die zum gegenwärtigen Stand der Forschung nicht als befriedigend gelöst betrachtet werden kann.

Auf den folgenden 300 Seiten wird der Versuch unternommen, am konkreten Beispiel einer ländlichen Region – der in Algerien liegenden Großen Kabylei – und für einen begrenzten, vom Quellenmaterial vorgegebenen Zeitraum – zwischen dem Anfang des 18. und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – eine exemplarische Geschichte des Rechts zu erzählen. Die erzählerische Perspektive steht im Dienst des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit: Nicht allein die „Steuerungs- und Ordnungsfunktion“ des Rechts soll thematisiert werden, im Vordergrund steht vielmehr „sein expressiver Wert für die sozial umkämpfte Darstellung und Verkörperung von sozialen und kulturellen Identitäten“ (Günther, 2001, 20c). Die Lokalisierung des rechtlichen Geschehens in sozialen Kontexten impliziert weitere Dimensionen sozialen Handelns. So steht im Zentrum der Rechtsgeschichte der vorkolonialen Großen Kabylei auch eine Religionsgeschichte, und so sind wirtschaftliche Prozesse und politische Dynamiken aus dem gestalterischen Rahmen der Akteure und Akteurinnen nicht wegzudenken.

Die erzählerische Perspektive soll aber nicht über die Bedeutung des definitiven Ausgangsproblems hinwegtäuschen. Das Gewohnheitsrecht in außereuropäischen, zumeist tribalen Gesellschaften ist auch in der Gegenwart weit davon entfernt, zu einem unscheinbaren Residuum längst vergangener Epochen zu dahinzuschmelzen. Im Verlauf der Erzählung werden mehrere definitivische Ansätze entwickelt, die das Recht

in der Großen Kabylei aus analytischen, interaktionellen und kontextorientierten Perspektiven erschließen (3.2.2, 5.5.3 und 7.2.4). Da die Thematik aber nicht auf einen diachronen oder diatopischen Rechtsvergleich angelegt wurde – obwohl sich die Möglichkeit an vielen Stellen anbot und in nicht systematisierter Weise auch wahrgenommen wurde – münden diese Definitionsversuche schließlich nicht in einer universellen Bestimmung des tribalen Gewohnheitsrechts. Statt dessen wird die Zusammensetzung einer regionalen rechtlichen Konfiguration herausgearbeitet, die beispielhaft aufzeigt, unter welchen Bedingungen normative Bestimmungen auf unterschiedlichen sozialen Ebenen Autonomiecharakter erlangen. Sowohl die historische Konstellation als auch die vielfältige Quellenlage tragen dazu bei, dass in der Großen Kabylei der Verlauf solcher rechtskultureller Wandlungsprozesse außergewöhnlich klar nachvollzogen werden kann.

### Die Große Kabylei

Mit der Großen Kabylei wird ein gebirgiger, dicht besiedelter Landstrich östlich von Algier bezeichnet, der sich 150 km entlang der Küste und 80 km in das Landesinnere erstreckt. Der Name bezieht sich nicht auf eine administrative Einheit; gegenwärtig ist die Große Kabylei Teil drei verschiedener *wilāyas* in Algerien. Die Region kann aber vorläufig anhand einiger geografischer Merkmale bestimmt werden.

Der Hochgebirgszug des Djurdjura, ein bis auf 2300 m ansteigender Ausläufer des Atlas, umschließt von Osten und Süden her ein zerklüftetes Terrain von durchschnittlich 600–800 m Höhe. Der Djurdjura beginnt im Nordosten an der Mittelmeerküste mit dem Cap Carbon, in unmittelbarer Nähe von Beğāya – eine kleine Hafenstadt, die ehemals Hauptsitz der Ḥafṣiden-Dynastie und zu dieser Zeit weitaus bedeutender als das Fischerdorf Algier war – und zieht sich dann südwestwärts an einem Flusstal, dem Oued Soummam, entlang ins Landesinnere hinein. Schon an dieser Stelle ist das Hochgebirge verhältnismäßig unzugänglich, nur zwei Pässe, Akfadou und Chellata, ermöglichen den Übergang aus dem Oued Soummam in das Gebiet der Oberen Kabylei. Knapp 100 km hinter der Küste erweitert sich unterhalb der Ortschaft Akbou das Oued Soummam zum Oued Sahel, in dem auf der Südseite des Djurdjura die wichtigste Ost-West-Route des Landes zwischen Constantine und Algier verläuft. Hier zogen im 18. und 19. Jahrhundert regelmäßig osmanische Truppen und Händlerkarawanen hindurch und schwenkten dann südwärts durch das Tal der „Eisentore“ nach Constantine. Eine osmanische Garnison im Bordj Bouira sicherte die Ebene des Oued Sahel gegen angriffslustige Stämme vom Südhang des Djurdjura ab. Nördlich von Bouira öffnet sich ein weiterer Pass, der in das kleine Tal von Boghni herabführt und an dem

---

das französische Militär 1851 den Posten Dra el-Mizan errichtete. Etwas weiter östlich kontrollierte zuvor das Bordj Boghni – das häufig zerstört wurde – das kleine Tal der Igušdalen-Konföderation. An dieser Stelle wendet sich ein Teil der Gebirgsfront des Djurdjura gen Norden und läuft in einigen von tiefen Tälern durchschnittenen Höhenzügen wieder zum Meer hin aus. Gute 20 km vor der Küste befindet sich ein letzter Zugang, bei dem das von Osten aus dem Inneren der Großen Kabylei kommende Oued Sebaou auf die Bergkette stößt und nach Norden hin zum Meer abbiegt. Auch hier lag ein osmanisches Fort, das Bordj Sebaou.

### **Berber, Kabylen und Imaziġen**

Diese geografischen (und militärischen) Grenzen umschließen ein wechselhaftes Terrain, in dem Mitte des 19. Jahrhunderts 350 000–450 000 Menschen ungefähr 2 800 Dörfer bewohnten. Überwiegend handelt es sich bei ihnen um Berber, um Angehörige der autochthonen Bevölkerung Nordafrikas. War diese Zuordnung zu kolonialen Zeiten noch vor allem ein rassisches Kriterium, so wird gegenwärtig im Zuge der Rekombination kultureller Identitäten in Algerien von Vertretern des einflussreichen *Mouvement Culturel Berbère* die sprachliche Auszeichnung in den Vordergrund gestellt<sup>1</sup>. Die verschiedenen Dialekte der Berbersprache oder *Tamazigt* in Marokko, der Sahara, Algerien, Tunesien und Libyen gehören einer anderen linguistischen Familie als das Arabische an und obwohl sich im Laufe der Jahrhunderte das Vokabular der beiden Sprachfamilien teilweise gegenseitig durchdrang, besitzt das *Tamazigt* bis heute eine ausgesprochen eigene Grammatik und diverse Konsonanten, die im Arabischen unbekannt sind.

In einem anderen Kontext als der heutigen politischen Situation hat sich in der Kolonialzeit und danach eine umfangreiche, hauptsächlich frankophone Literatur der Frage nach dem „Wesen“ und dem Ursprung der Berber gewidmet. Die abenteuerlichsten Theorien fanden in diesen Kreisen ihre Produzenten und Abnehmer, und von den Wandalen über Indien bis nach Atlantis (beiden, dem vor Helgoland und dem im Atlantik) verteilten sich die Wiegen der Berber über den halben Globus<sup>2</sup>. Diese Frage wäre für das Thema dieser Arbeit jedoch kaum relevant, wenn in ihr nicht die Elaboration einer problematischen Außenperspektive zum Ausdruck käme, die auch in scheinbar unverdächtigen Darstellungen wie in dem Artikel über die Große und – die weiter öst-

---

<sup>1</sup>Zu den Hintergründen dieser Argumentation und den durchaus paradoxen Auswirkungen auf die Bewertung historischer Vorgänge vgl. Mahé (2001, 474-77). Eine ausführliche Darstellung der Identitätsdiskurse der Berberbewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet sich bei Kratochwil (1996).

<sup>2</sup>Einen kurzen, streckenweise sehr ironischen Überblick einzelner Ursprungstheorien von Sallustius bis in die Gegenwart bietet die kabyliche Autorin Makilam (2001, 7-9).

lich gelegene – Kleine Kabylei in der *New Encyclopaedia of Islam* (EI<sup>2</sup>) wiedergefunden werden kann:

„Geographical elements, relief, humidity, low temperatures and forests, contribute to making the Kabylia an unproductive mountainous environment which became the refuge of a population determined to preserve its identity in the face of invaders. The Berber ethos has been maintained for centuries; it has kept its essential characteristics: its old social organization and its customs. Islam may have been accepted, but it was wholly vested with beliefs peculiar to Berber traditions.“ (EI<sup>2</sup>, IV, Art. *Kabylia*, 359)

Obwohl eine Mehrheit der Kabylen und Kabylinnen diesen Zeilen – abgesehen vom leicht pejorativen „unproductive“ – zweifellos zustimmen würden, ist die hier vertretene Sichtweise vom Rückzugsgebiet, in dem eine autochthone Minderheit ihre Eigenheiten bewahrt, zumindest in akademischen Kreisen nicht ganz unumstritten. Seit den Arbeiten des Kolonialhistorikers Charles-Robert Ageron (1960; 1968) gibt es einen Kreis von Sozialforschern, der vergleichbare Generalisierungen über Tradition und Ethos der Berber – die selbst inzwischen eher *imaziġen*, „freie Menschen“, genannt werden möchten – als „kabylichen Mythos“ (*mythe kabyle*) wertet, der zu Kolonialzeiten erfunden wurde, um nach dem Prinzip von *divide et impera* die Administration der algerischen Kolonie zu erleichtern<sup>3</sup>. Dem Bild der sesshaften, arbeitsamen und freiheitsliebenden Berber wurden die nomadisierenden, räuberischen und autoritätshörigen Araber gegenübergestellt; die Versammlungen der Dorfbewohner in der Kabylei erschienen als ein Urtypus der demokratischen Meinungsbildung<sup>4</sup>; die unabhängigen Kabylen verschanzten sich seit Menschengedenken in ihren Bergen und sahen eine Invasion nach der anderen, von den Römern über die Byzantiner und Wandalen bis zu den Arabern, über das flache Land hinwegbranden.

Diese Bilder können aber noch so oft mit aufklärerischem Impetus als koloniale Produktion gebrandmarkt werden: Sie geben trotzdem einen Konsens wieder. Als solche repräsentieren sie eine legitime Interpretation der Geschichte und sind handlungsrelevant. Ein kabylicher Dorfvorsteher weiß, wovon er spricht, wenn er von einem Reporter aus der Hauptstadt zur „terroristischen Gefahr“ befragt wird und erwidert: „Wenn die zwei oder drei Jahre der Barbarei auf ihrem Konto haben, so kennen wir Jahrhunderte des Widerstands und des Kampfes“ (*El Watan*, 13.12.1998). Die Diskussion um

---

<sup>3</sup>Als sinnvolle Ergänzung in Bezug auf die Große Kabylei können in diesem Zusammenhang noch zwei Aufsätze von Camille Lacoste-Dujardin genannt werden, die sich mit der Produktion dieses Bildes in der Literatur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen, s. Lacoste-Dujardin (1984); Lacoste-Dujardin (1986).

<sup>4</sup>Und werden heutzutage in linken Kreisen mit einem Mal als „Dorfsowjets“ gehandelt: Vgl. „Eine dritte Front wird eröffnet“, Gespräch mit Badraddine Djahnine, *jungle world* 23 (2001), 30.05.2001.

---

die vielfältigen und zugleich monotonen Bilder des *mythe kabyle* lässt sich eher als eine Form der Aufarbeitung des Kolonialismus begreifen; eines Kolonialismus, der in der Großen Kabylei nicht wie im restlichen Algerien als Landenteignung daherkam, sondern vor allem über die Aneignung des kabyllischen Gewohnheitsrechts eine subtile Form der mentalen Vergewaltigung der Kolonisierten betrieb.

### **Der Aufbau der Arbeit**

Für unsere Erzählung des Rechts in der vorkolonialen Kabylei wirft die Perspektive der kolonialen *imagerie* ein schwerwiegendes methodisches Problem auf, dem wir nach einer einführenden Vorstellung sozialwissenschaftlicher Zugänge (Kap. 2) zunächst mit dem Versuch begegnen werden, die Kabylei als historische Region abseits von Stereotypen zu etablieren (s. u. 3.1.1). Eine weitere methodische Herausforderung bildet die Eingrenzung unseres Gegenstands, des Rechts im tribalen Kontext (3.2). Die koloniale Thematik wird uns auch im folgenden beschäftigen, wenn wir darstellen, wie die geläufigen Konzeptionen des kabyllischen Gewohnheitsrechts in einem von administrativen Erwägungen und kulturellen Missverständnissen gezeichneten kommunikativen Rahmen entstanden (Kap. 4). Erst nach diesen Vorarbeiten ist es möglich, auch Quellen aus der Kolonialzeit für die Analyse vorkolonialer Verhältnisse angemessen einzusetzen.

Die folgende Erzählung gliedert sich in drei Teile, in denen ich die klassischen Felder und Themen der Ethnologie und der Islamwissenschaft zu konvergieren suche. So vollzieht sich der Einstieg in das zentrale Thema der Ethnologie in der Kabylei, das Dorf und dessen Versammlung, über eine Untersuchung der begrenzten Schriftkultur und der Verwendung von Texten in einem von mündlicher Wissensvermittlung dominierten Umfeld (5.1). Anschließend werden in mehreren Schritten die dörflichen Rechtstexte beschrieben, in ihren kommunikativen Kontext, den der Dorfversammlung, gestellt und analysiert. Die Einbeziehung der schriftkulturellen Komponente in die Analyse ermöglicht eine Einschätzung der Rolle islamischer Heiliger bei der Verabschiedung dörflichen Rechts. So werden im folgenden Kapitel 6 rechtskulturelle und religiöse Rahmenvorgaben dieser Akteure bestimmt. Hierbei werden einige aktuelle Ansätze in der Islamwissenschaft für die Interpretation des islamischen Rechts und des mystischen Islam herangezogen. Die Zusammenführung der beiden thematischen Komplexe des dörflichen Rechts und der universalistischen Religion erfolgt im Kapitel 7 mit der Analyse regionaler Rechtstexte. Relevant sind zum einen wirtschaftliche, zum anderen politische Kontexte, die in zwei Schritten rekonstruiert werden. Mit der Interpretation einer wichtigen wirtschaftlichen und rechtlichen Institution, den Fami-

lienstiftungen, wird ein möglicher theoretischer Zugang für die Bewertung von gewohnheitsrechtlichen Institutionen als Rechtspraxis entwickelt, die unter Heranziehung analoger Institutionen des islamischen Rechts kategorisiert wurde. Am politischen Kontext wird die Darstellung diskursiver Strategien entwickelt, in deren Verlauf einzelne Rechtsregeln im regionalen Gesamtsystem eine Stellvertreterfunktion für das gesamte Gewohnheitsrecht der Kabylei einnahmen. Nach einer Zusammenfassung der Ergebnisse (8.1) erfolgt eine abschließende Bewertung der moralischen, religiösen und kommunikativen Dimensionen des kabyliischen Rechtsstils im 18./19. Jahrhundert.



## 2 Zwei klassische deskriptive Zugänge der Sozialtheorie im Maghreb

### 2.1 Einführung: Der Blick in die „Petrischale“

Schon bei einer oberflächlichen Sichtung sozialwissenschaftlicher Theoriebildungen erweist sich die Große Kabylei als ein bevorzugter Quellenlieferant der „Gründerväter“ Émile Durkheim und Pierre Bourdieu, die grundlegende Entwürfe wie die segmentäre Gesellschaftstheorie und die Theorie der Praxis erstellten. Durkheim entwarf die erstere vor mehr als hundert Jahren in seinem Klassiker *De la division du travail social* auf der Grundlage des 1872/73 erschienenen *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Seitdem wurde sie unter regelmäßiger Bezugnahme auch auf kabylisches Material aus der Kolonialzeit von Autoren wie Robert Montagne, Jeanne Favret und Ernest Gellner ausgearbeitet. Die letztere hat Bourdieu mit Feldforschungsmaterial aus den Fünfziger Jahren des 20. Jahrhundert über Jahrzehnte hinweg in abgewandelter Form ausgeführt. Für sozialwissenschaftliche Werke ist die Referenz zu seiner *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) eine nahezu kanonische Pflichtübung. Noch in einem vergleichsweise aktuellen Artikel bezeichnete Bourdieu die Kabylei aufgrund „der traditionellen Indivision des Bodens und der herausragenden Stellung der Werte der Ehre, also der Reputation der Gruppe, [als] eine Art *Versuchslabor* für das Studium der Strategien der Akkumulation, der Reproduktion und der Weitergabe des symbolischen Kapitals“ (Bourdieu, 1994, 7; eig. Hervorh.).

Der akademische Blick auf die Kabylei besitzt eine lange Tradition. Schon siebzig Jahre vor Bourdieu attestierte der Soziologe René Maunier dem „kabyliischen Volk“, es „weise Institutionen auf, die hinsichtlich der vergleichenden Soziologie einen besonderen Wert haben“ und als „Grundlage für methodische Vergleiche“ dienen können (Maunier, 1922, 105f). Diese Rolle der Kabylei als eine „Petrischale“ für die Sozialwissenschaften kann aber auch auf die kolonialen Verhältnisse zurückgeführt werden, die eine für Forschungen in tribalen Gesellschaften selten günstige Infrastruktur schufen. Die Welt der Traditionen und der Ehre war den Forschern und Forscherinnen seit 1888 verhältnismäßig bequem aus Algier mit der Eisenbahn zugänglich (Bernard, 1913, 24);

die lokale Administration begeisterte sich entweder selbst für eher unprofessionelle Studien<sup>1</sup> oder steuerte ihre Kenntnisse über die örtlichen Verhältnisse bei, da sie von ethnologischen Forschungen letztlich auch profitierte<sup>2</sup>.

Die geradezu überbordende Quellenlage – mehr als 730 Titel finden sich allein in der bei weitem nicht mehr vollständigen *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie* (Lacoste, 1962) – hat des weiteren dazu beigetragen, dass die Kabylei als ein Idealtyp für traditionelle Gesellschaften herhalten konnte. Tatsächlich war dieser Umstand an der Entstehung der vorliegenden Arbeit nicht ganz unbeteiligt, denn im Gegensatz zu vielen anderen ländlichen Regionen der islamischen Welt bietet die Kabylei nicht nur Originalquellen, sondern auch ergänzende ethnologische Beschreibungen aus verschiedenen Perspektiven. Was auf den ersten Blick wie ein unbestreitbarer Vorteil erscheinen mag, kann sich bei näherem Hinsehen jedoch auch als ein trojanisches Pferd erweisen.

Angesichts einer solch intensiven Produktion und Konstruktion von Wissensbeständen über eine relativ kleine Region stellt sich zunächst allgemein die Frage nach „dem intellektuellen Instrumentarium, mit dem das Wissen über die Gesellschaften [Nordafrikas] organisiert wurde“ (Eickelman, 1981, 45). Das historische Quellenmaterial zum Recht in der Kabylei beschränkt sich im wesentlichen auf den Anhang einer Monografie aus dem 19. Jahrhundert und einige Artikel aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts; diese schriftlichen Zeugnisse bilden also einen eher begrenzten Fundus für die akademische Wissensproduktion. Ausgehend von dem Material haben sich Lehrmeinungen etabliert, die sich um relativ gefestigte Positionen anordneten, zunächst in der Kolonialethnologie und anschließend in verschiedenen Versuchen der Dekolonialisierung. Zu einem guten Teil handelt es sich hier um eine interne französische Debatte, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht allzu ausführlich eingegangen werden muss. Dennoch können die Quellen nicht ohne Rücksicht auf Wissenschaftstraditionen gelesen werden, die die Interpretationsfelder eingeschränkt haben.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll eine rechtsethnologisch angemessene Lesart des Quellenmaterials eingeführt werden. Recht kann nicht als ein isoliertes normati-

---

<sup>1</sup>Als beispielhafte Vertreter ihrer Zunft seien hier zwei Verwaltungschefs der CM Fort-National genannt, Camille Sabatier und Martial Rémond (vgl. Literaturliste).

<sup>2</sup>Damit wird nicht allein auf den Umstand angespielt, dass bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die Ethnologie im Maghreb fast ausschließlich als eine nachrichtendienstliche Abteilung des Militärs betrachtet werden kann. Auch Forscher aus akademischen Bezügen standen in engem Kontakt mit der Administration. Dies setzte sich bis in die Zeit des algerischen Befreiungskrieges fort, als französische Verwaltungsbeamte sich der Loyalität eines kabyliischen Dorfes versicherten, indem sie eine *timešrett*, ein gemeinsames rituelles Mahl der Dorfbewohner, ausrichteten. „Le sacrifice ne put d’ailleurs avoir lieu dans les règles que grâce à la présence toute fortuite de M. Jean Servier, ethnologue bien connu, auquel aucun détail n’échappa“ (Jean-Marie, 1959, 51). Eine massive Kritik an der Rolle Serviers im Befreiungskrieg erfolgte kürzlich von Lacoste-Dujardin (1997).

ves System behandelt werden. Statt dessen ist die Integration rechtlicher Normen und Prozeduren in eine sorgsam rekonstruierte „kulturelle Matrix“ erforderlich. Dabei wird im Einzelfall auf etablierte Interpretationen eingegangen werden. Dieses Vorgehen vermeidet einerseits allzu langatmige Einführungen in Theoriedebatten, die nur teilweise für das eigentliche Thema dieser Arbeit relevant sind. Andererseits werden sich mit der Heranziehung kontrastierender oder vergleichbarer Positionen unsere eigenen Thesen am konkreten Gegenstand besser herausarbeiten lassen.

In diesem Sinne wird sich die theoretische Einführung auf zwei repräsentative Ansätze beschränken. Sie sind auf unterschiedliche Weise auch im Rahmen der weiteren Untersuchung relevant. Zum einen handelt es sich um die Konstruktion der traditionellen Gesellschaft, wie sie von Bourdieu vorgenommen wurde. Sie steht in einer Reihe von vergleichbaren Argumentationen marxistisch geprägter Ethnologen, „die politisch auf der Seite der Afrikaner [standen], doch in ihrem sozialen System und ihren Rechtskonzepten wesentliche Residuen einer früheren vorkapitalistischen Wirtschaft“ sahen (Moore, 2001, 98f, mit Bzg. auf Max Gluckman). Bourdieus Ansatz kann jedoch darüber hinaus als ein Paradebeispiel eines Projekts der Dekolonialisierung gesehen werden, das mit dem Ziel der Reautonomisierung der kolonialen Subjekte auf subtile Weise die ursprüngliche Bevormundung der Kolonialmacht durch eine neue Hierarchie ersetzt: Die Konstituierung einer Gesellschaft durch den Wissenschaftler als ein Reservoir sozialer Praktiken mit dem Zweck der Theoriebildung. Solche zwiespältigen Ehrungen blieben der Kabylei, wie wir einleitend angedeutet haben, quasi seit der französischen Eroberung nicht erspart. Die segmentäre Theorie wird als zweiter Ansatz in der von Gellner vorgetragene Variante einerseits in grundlegende Begriffsbildungen und Themenbereiche der Ethnologie im Maghreb einführen und andererseits über die Kritiken, die Gellner erfuhr, die Notwendigkeit eines multidisziplinären Zugangs zum historischen Kontext veranschaulichen.

## 2.2 Pierre Bourdieu : Zeit und Agrarwirtschaft in der traditionellen Kabylei

Bourdies Schriften haben mit zur Produktion eines verbreiteten Bildes der vorkolonialen Kabylei beigetragen, das einen verhältnismäßig statischen Eindruck von einer traditionellen Gesellschaft vermittelt. Der Rahmen dieses Bildes wird durch die folgende Anekdote prägnant gezeichnet:

„Die Geschichte erzählt von jenem alten Kabylen, der, als er zum ersten Mal den Gipfel des Hügels erklommen hatte, der den Horizont seines Dorfes begrenzte,

ausrief: ‚O Gott! Wie groß ist deine Welt!‘“ (Bourdieu, 1976, 385)

Die kabyliischen Dörfer erscheinen in Bourdieus Beschreibungen als kleine, autonome und austauschbare Universen und damit als idealtypische Vertreter der traditionellen *Closed Society*. Der Topos des „dörflichen Universums“ ist ein immer wiederkehrendes Thema in der Ethnologie der Kabylei und wird uns in unterschiedlicher Gestalt im Laufe dieser Untersuchung beschäftigen<sup>3</sup>. In der klassischen Definition der *Closed Society* zeichnet sich eine geschlossene im Gegensatz zu einer offenen – und damit modernen – Gesellschaft vor allem durch ein fehlendes „Bewusstsein von Alternativen“ aus (Horton, 1967, 156). Kontakte mit anderen Gesellschaften und Gesellschaftsentwürfen sind äußerst beschränkt, so dass in erster Linie die unmittelbare, sich kaum merklich verändernde Lebens- und Erfahrungswelt die Konzeptionen ihrer Bewohner gestaltet.

Diese Analogie der konzeptuellen mit der lebensweltlichen Ebene zieht sich durch sämtliche Arbeiten Bourdieus über die Kabylei und soll im folgenden anhand der Verbindung zwischen temporalen Konzeptionen und der agrarkulturellen Wirtschaft demonstriert werden. Die Auswahl soll nicht auf eine essenzialistische Diskussion der kognitiven Grundlagen traditioneller Gesellschaften hinausführen, sondern sie scheint mir deshalb angemessen, weil das Quellenmaterial der vorkolonialen Periode einen direkten Zusammenhang wirtschaftlicher Wandlungsprozesse mit rechtlichen Konzeptionen vermuten lässt. Während das dörfliche Recht für Bourdieu nur selten ein Thema war, räumte er den Auffassungen zur Zeit in der Kabylei einen größeren Raum ein (Bourdieu 1976, 230–244, 302–317, 378–388; 1993, 352–368). Zwei Aufsätze und eine Monografie (Bourdieu 1963a; 1963b; 2000) widmen sich explizit dem Zeitverständnis der „nordafrikanischen Landbevölkerung“, rekonstruiert fast ausschließlich anhand von Material aus der Kabylei<sup>4</sup>. Wir werden sehen, dass Bourdieus Konzentration auf das Zeitverständnis eine ahistorische Auffassung der sozialen Phänomene impliziert,

---

<sup>3</sup>Im Abschnitt über die Militäradministration der *Bureaux arabes* wird gezeigt werden, wie die kolonialpolitisch intendierten Stärkungen dörflicher Institutionen und die Unterbindung regionaler Kooperationen auf eine Lokalisierung der Gesellschaft hinarbeiteten. Dieses Phänomen war nicht auf die Kabylei beschränkt; „regionaler Wettbewerb“ wurde allgemein im ländlichen Algerien durch die lokale „Bewahrung der familiären Integrität“ ersetzt (Sivers, 1975, 275). Vergleichbare Anklänge in der kolonialen Literatur über indische Dorfgemeinschaften wurden für einen längeren Zeitraum von Louis Dumont untersucht. In einer beeindruckenden Analogie zum Material über die Kabylei stellt Dumont fest, dass die indische Dorfgemeinschaft zunächst als eine „politische Gesellschaft“, dann als ein „korporativer Grundbesitzer“ und schließlich als ein „Emblem traditioneller Wirtschaft und Politik“ dargestellt wurde (Dumont, 1970, 112). Solche kolonial produzierten Bilder können, wie eine Studie von Nader aus Mexiko zeigt, von einer dörflichen „Ideologie der Harmonie“ wechselseitig bestärkt werden, „als Teil einer politischen Strategie, um koloniale Autoritäten davon abzuhalten, sich in Angelegenheiten des Dorfes einzumischen“ (Moore, 2001, 104).

<sup>4</sup>Die o. a. Passagen wiederholen sich an mehreren Stellen. Für den deutschen Sprachraum empfiehlt sich als ein ausführlicher Überblick die 2000 erschienene Monografie; in dem Abschnitt von 1993 finden sich noch einige zusätzliche Aussagen zur Thematik.

in der dynamische wirtschaftliche Prozesse sowie der rechtliche und religiöse Wandel nur als störende Interferenzen wahrgenommen werden können.

Mit Recht kritisierte Bourdieu die allzu häufig von kolonialen Beobachtern getroffene Generalisierung, „der algerische Landbewohner und noch allgemeiner der traditionelle Mensch lebe eingeschlossen in der punktuellen Gegenwart, nicht vorausschauend und ohne Sorgen vor der Zukunft“ (Bourdieu, 1963b, 37). Dagegen beabsichtigte er lokale Unterschiede und Widersprüche der Zeitorganisation in seine „Theorie der Praxis“ einzubeziehen (Bourdieu, 1976, 232f; 1993, 352f) und „sie zum Gegenstand einer Reflexion zu machen, die fähig ist, sowohl die ihnen zugrunde liegende Logik des praktischen Gebrauchs der temporalen Gegensätze wie, untrennbar damit verbunden, das Prinzip der Umwandlung, zu der die theoretische Konstruktion die Logik zwingt, ans Licht zu ziehen.“ (Bourdieu, 1976, 241)

Temporale Referenzrahmen sind laut Bourdieu also – entweder als lineare oder als zyklische Konzeption – in Gegensätzen organisiert. Diese lassen sich über praktische Handlungen empirisch identifizieren und zuordnen. Ihre jeweilige Anwendung folgt einer bestimmten Logik. Die Abbildung dieser Logik in der theoretischen Konstruktion des Beobachters erfordert eine Umwandlung der empirischen Gegebenheiten, bei der Unterschiede und Widersprüche tendenziell nivelliert werden.

Aus dieser theoretischen Perspektive konnte Bourdieu vor allem eine Verbindung der temporalen Referenzrahmen mit der sozialen Position der Informanten feststellen. Den Notabeln der Dörfer oblag es, „an das Datum der großen Gemeinschaftszeremonien zu erinnern“ (Bourdieu, 1993, 353). Ihre offiziellen Kenntnisse der kalendarischen Überlieferung – „gelehrte Serien“ – würden Ethnologen vorzugsweise mitgeteilt und dominierten also in der Literatur (1976, 242). Der „traditionelle Wissensbestand“ wurde von den Notabeln „im Licht islamischer Überlieferungen neu interpretiert“; ein Vorgang, der der „Islamisierung des alten agrarischen Erbes“ Vorschub leiste (1976, 231)<sup>5</sup>. An anderer Stelle sprach er ähnlich unbestimmt von den „Interferenzen der islamischen Tradition“ (1993, 353).

---

<sup>5</sup>Es bleibt unklar, ob Bourdieu damit auf die islamische Reformbewegung (*işlāh*) anspielen wollte, die sich in der Großen Kabylei auf einige wenige Dörfer beschränkte (vgl. Mahé, 2001, 359–371). Seine Feststellung hält einer näheren Überprüfung aber nicht stand. Kleine Handbücher des agrarkulturellen Kalenders sind zwar ein fester Bestandteil der islamischen Schriftkultur gewesen, doch als solcher sind sie seit Jahrhunderten schon im engen Austausch mit der mündlichen Überlieferung befindlich. Es ist nicht möglich, diese beiden Bereiche klar voneinander zu unterscheiden – bis hinein in das auch von Bourdieu aufgegriffene mythische Vokabular – und ob sich in der Kabylei ein islamischer Gelehrter unter Berufung auf einen alten Kalender aus Tunis andalusischen Ursprungs gegen einen lokalen Experten der Agrarkultur durchsetzen kann, wird von weiteren Begleitumständen abhängen (vgl. unten 5.1.3). Fanny Colonna bietet eine erhellende, mitunter etwas sprunghafte Diskussion dieses Themas (Colonna, 1995, 177–182).

In diesem Sinne war es das „agrarisches Erbe“, dem in Bourdieus Analyse der Vorrang eingeräumt wurde. Nicht die Notabeln und ihre Interpretation islamischer Überlieferungen befanden sich in seinem Fokus, sondern die Frauen, die Vorräte anlegen und den Winter am Webrahmen verbringen, wie auch die einfachen Bauern, die mit ihren Ochsen auf das Feld ziehen. Ihre idealtypische Verkörperung ist *Bou Nīya* (kab. *abu-neyyiw*), der „simple Mann“, der keine Berechnungen anstellt, seine Beziehungen auf der Basis gegenseitigen Vertrauens unterhält und die Welt der Händler mit ihrem berechnenden und durchtriebenen Kalkül nicht kennt (Bourdieu, 1963b, 39f). Seine Welt wird von natürlichen und landwirtschaftlichen Zyklen bestimmt, deren Rhythmen Jahre, Jahreszeiten, Mondphasen und Tage unterteilen, von einem „rituellen Kalender, der ein vollständiges mythisches System aufweist“ (1963a, 56).

Dass sich solche traditionelle Kabylen bei ihren Tätigkeiten nicht ausschließlich in einer „punktuellen Gegenwart“ bewegen, sondern auch zukunftsorientiert handeln, zeigt Bourdieus Analyse der von ihm untersuchten sozialen Strategien, die er mit Hilfe der Kategorien Vorsehen (*prévoyance*) und Voraussehen (*prévision*) differenzierte (Bourdieu, 1963b, 26; 2000, 32f). Während die Vorausschau, die Abschätzung zukünftiger Möglichkeiten als „Anmaßung, Maßlosigkeit und diabolisches Streben“ bewertet würde (1963b, 27), zeichne sich die buchstäbliche Vorsicht, mit der die Ernten und ihr Konsum oft über Jahre hinweg geplant werden, dadurch aus, dass man sich über die „Imitation der Vergangenheit (...) einem von den Vorfahren überlieferten Modell anpasst“ (ebd., 28).

Doch an vielen Stellen beinhaltet Bourdieus methodischer Ansatz ein selektives Verfahren, mit dem eben diese Vergangenheit eine ganz eigene Gestalt annimmt. Von dem Bestreben geleitet, in der vorkolonialen Kabylei eine vorkapitalistische Gesellschaftsform anzusiedeln, entfernte er aus seiner Analyse ohne jede empirische Grundlage widersprüchliche Elemente, wie Vertragsabschlüsse, Transaktionen, Geldverleih gegen Zinsen und insgesamt die Bedeutung des Geldes im Wirtschaftssystem. Nichts sei „der traditionalistischen Denkweise fremder, als aus der Zeit ein Kalkulationsobjekt zu machen“, weshalb Verträge vornehmlich ein Mittel der Ausbeutung durch „die großen algerischen Familien“ gewesen seien (Bourdieu, 1963b, 35). Dies gelte auch für den Kredit. Ein solcher Zahlungsaufschub sei „der Logik der vorkapitalistischen Wirtschaftsform am fremdesten“ und nur als ein von der Not diktiert „Dringlichkeitskredit“ vorstellbar, dem die traditionelle Gemeinschaft mit dem „Solidaritätsgebot“ entgegenwirken müsse (1976, 384; 2000, 39). Transaktionen von Grund und Boden hätten im 20. Jahrhundert zugenommen, was sich, da solche Vorgänge traditionellen Ehrvorstellungen nicht entsprächen, mit dem Zusammenbruch der „ökonomischen Grundlagen der alten Gesellschaft“ erkläre (1963a, 65; 1976, 379). Insgesamt sei der „unmittelbare



Gütertausch“ die dominierende Wirtschaftsform gewesen, sichtbar am „Unvermögen der bäuerlichen Bevölkerung, mit Geld umzugehen“ (1976, 381, 383; 2000, 35f, 38f). Die Rolle des Geldes sei auf einen „Maßstab für den Tausch und eine allgemeine Wertbezeichnung“ beschränkt gewesen (1963a, 68).

Gerade durch die Beschränkung auf einen bestimmten gesellschaftlichen Ausschnitt kann diese Beschreibung die multiplen Rollen vorkolonialer wirtschaftlicher Institutionen nicht befriedigend erklären. Verschiedene Formen des Handels, auch in der Form Ware gegen Geld, bildeten einen untrennbaren Bestandteil der vorkolonialen Wirtschaft; in sämtlichen dörflichen Rechtstexten, den *qawānīn* (Sing. *qānūn*), standen *Bußgelder* als Strafen an vorderster Stelle; schließlich wurden ausgefeilte rechtliche Strategien entwickelt, um familiären Grundbesitz „fremden“ Zugriffen, auch durch Kauf, zu entziehen. Eine angemessene Interpretation dieser Phänomene erfordert deren Eingliederung in einen ausgedehnteren analytischen und historischen Kontext<sup>6</sup>.

Gleiches gilt auch für die Untersuchung temporaler Konzeptionen im Zusammenhang mit religiösen Anschauungen: Bourdieu deklarierte einen Teil seiner Befunde zu einem kohärenten Referenzrahmen von „objektiv schlüssigen Erzeugungs- und Ordnungsschemata“, die lokal voneinander abweichende Praktiken gestalten (Bourdieu, 1993, 187). Er identifizierte dieses Gebilde als „traditionell“ und setzte dann tautologisch voraus, dass es gerade dieser Teil war, der aus vorkolonialen, unbestimmt „traditionellen“ Zeiten bis hin zum Zeitpunkt seines Aufenthaltes unverändert übermittelt worden wäre. Hier zeigt sich die Tendenz, jene Verhaltens- und Sichtweisen, die gemeinhin mit „modernen“ Gesellschaften assoziiert werden, nämlich rationale Kalkulation, individuelle Intentionen und Handlungsstrategien sowie pluralistische Weltbilder, aus den Beschreibungen traditioneller Gesellschaften auszublenden.

Schon mit der Konstatierung pluralistischer, sowohl zyklischer als auch linearer Zeitkalkulationen stellen sich die Fragen nach deren Zusammenspiel und der jeweiligen kontextuellen Verwendung. Eine „schleichende Islamisierung“ am Ursprung linearer Zeitwahrnehmungen erscheint nur einleuchtend, solange die Ungleichung Islam = Schriftkultur = Linearität vs. traditionelle Gesellschaft = Agrarkultur = Zyklizität vorausgesetzt wird. Diese allgemein formulierte These gibt jedoch keinen Aufschluss über den Modus und die Funktionsweisen schriftreligiöser Präsenz im sozialen Diskurs. Derartige „Lücken“ in Bourdieus Arbeiten, d. h. die Tatsache, dass er islamische und koloniale Einflüsse aus seinen Beschreibungen ausblendet, wurden schon mehrfach

---

<sup>6</sup>Zur Rolle des Geldes in der Regulierung sozialer Beziehungen vgl. unten 5.4. Eine allgemeine Einführung in die vorkoloniale wirtschaftliche Situation, vor allem in die Bedeutung des überregionalen Handels findet sich in 7.1.1. Der Wandel von Besitzkonzeptionen und islamische Familienstiftungen als eine mögliche Strategie der Besitzsicherung und vorausschauenden Aufteilung wird in 7.1.3 und 7.1.4 thematisiert.

kritisiert<sup>7</sup>. Zwar ließe sich dem entgegenhalten, dass diese Themen zum Zeitpunkt seines Algerienaufenthaltes für sein Forschungsprogramm nicht relevant waren (Schulteis, 2000, 174–181). Wenn sich aber soziale Gegenwart und Vorausschau in der „traditionellen“ Gesellschaft wesentlich über die „Imitation der Vergangenheit“ konstituieren sollen, können deren schriftreligiöse Komponenten nicht einfach beiseite geschoben werden. Im folgenden soll der Ansatz von Ernest Gellner vorgestellt werden, der diesen Gegenstand etwas ausführlicher in seine Überlegungen einbezogen hat.

### 2.3 Ernest Gellner : Islam und Staat im tribalen Kontext

Die vielfältigen Schriften über den Maghreb des Sozialanthropologen und Philosophen Ernest Gellner – der in Oxford studierte und dann an der *London School of Economics* und in Cambridge lehrte – können zusammenfassend als diverse Abhandlungen zu Gesellschaftstheorie und Staatsphilosophie beschrieben werden, die auf ethnologischen Forschungen in Marokko und auf einem bestimmten soziologischen Modell beruhen<sup>8</sup>. Trotz verbreiteter Kritiken an einzelnen Schwachstellen des Modells bzw. insgesamt an der modellhaften Anlage seiner Analysen – auf einige Punkte gehen wir unten noch ein – gelten diese inzwischen nicht zu Unrecht als Klassiker.

Das Hauptanliegen Gellners lässt sich als die auf ethnologischer Beobachtung fußende und erklärende Analyse von Herrschaft formulieren. Wer einen ethnologischen Feldbericht im Werk des Sozialanthropologen erwartet, wird jedoch enttäuscht; nur eine frühe Veröffentlichung (Gellner, 1956) erlaubt einen flüchtigen Blick auf die konkrete Vorgehensweise des Ethnologen Gellners im marokkanischen Atlas. Auch rechtstheoretische Überlegungen sind in seinen Schriften nur ansatzweise formuliert worden und islamwissenschaftliche Ansätze – also die Hinzuziehung und Interpretation von historischen Zeugnissen der islamischen Schriftkultur – erscheinen fast ausschließlich in der Gestalt von Ibn Khaldūn (732/1332–808/1406), dessen *Muqaddima* seit der ersten Übersetzung in das Französische (1863–68) im Westen ausgiebig rezipiert wurde. Da Gellner eher an den ländlichen Regionen interessiert war, distanzierte er sich sogar ausdrücklich von den Methoden der Islamwissenschaft, denn deren „Texte [wurden] gewöhnlich von Schreibern an Fürstenhöfen mit Rücksicht darauf angefertigt, ob sie

---

<sup>7</sup>Vgl. u.a. Colonna (1995, 44), Eickelman (1977, 40), Mahé (1994, 260).

<sup>8</sup>Die komplette, von Ian Charles Jarvie zusammengestellte Bibliografie Gellners (<http://members.tripod.com/GellnerPage/Biblio.html>) weist zwischen 1956 und 1991 insgesamt 40 Titel mit mehr oder weniger direktem Bezug zum Maghreb auf, Rezensionen nicht eingerechnet. Seine Dissertation über die Heiligenniederlassung (*zāwīya*) von Aḥansal vollendete er 1961; sie wurde 1969 unter dem Titel *Saints of the Atlas* veröffentlicht. Weitere programmatische Titel lauten etwa: *Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes and Minorities* (1962), *A Pendulum Swing Theory of Islam* (1968), *Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim* (1975).



den Herrschern gefallen; und Herrscher sind gewöhnlich nicht begeistert, wenn man sie an unbotmäßige Stämme erinnert, die sich ihrer Herrschaft widersetzen“ (Gellner, 1985e, 275f).

Trotz dieser Leerstellen sind Gellners Arbeiten weiterhin von großer Bedeutung für historische und ethnologische Untersuchungen im Maghreb, da in ihnen zentrale Fragestellungen und konzeptionelle Parameter formuliert werden. Wenn wir uns fragen, mit welcher Berechtigung angesichts kritischer Überlegungen zum Stammesbegriff von „tribalen“ Gesellschaften gesprochen werden kann, dann bietet das segmentäre Gesellschaftsmodell, wie es von Gellner formuliert wurde, immer noch hilfreiche Möglichkeiten der Begriffsklärung<sup>9</sup>. Seine Rezeption und Weiterentwicklung der Arbeiten von Robert Montagne in Marokko und von Émile Masqueray u. a. in der Kabylei lenkt die Aufmerksamkeit auf eine erst kürzlich wieder entdeckte französische Forschungstradition, in der die Frage nach der Rolle der Religion in sesshaften tribalen Gruppen kontrovers diskutiert wurde. In der erweiterten Fassung des segmentären Gesellschaftsmodells versuchte Gellner auf diese Frage eine Antwort zu formulieren, indem er die soziale Rolle der islamischen Heiligen in den tribalen Kontext einbezog. Über die Lektüre von Ibn Khaldūns Theorie des zyklischen Werdens und Vergehens städtischer Dynastienherrschaft entwarf Gellner schließlich eine Perspektive, mit der das komplexe Verhältnis zwischen Stämmen und Staat und damit zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Herrschaftsformen beschrieben werden kann. Nicht zuletzt sind die Modi der Legitimierung politischer Autorität, die für Gellner im Zentrum des Interesses standen, auch als Modi der Legitimität des Rechts für unsere Untersuchung relevant.

### **Oszillierende Herrschaftsformen in tribalen Segmenten**

Die Geschichte von Gellners Modell der segmentären tribalen Gesellschaften im Maghreb ist in erster Linie die Geschichte einer akademischen Überlieferung. Diese nahm Ende des 19. Jahrhunderts in der Kabylei ihren Anfang. Die Eintrittskarte in die akademische Welt wurde den Kabylen von Émile Durkheim ausgestellt. In seiner Abhandlung *De la division du travail social* (1893) über den durch die Arbeitsteilung geförderten Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität in der Gesellschaft nutzte

---

<sup>9</sup>Diese Begriffsklärung werde ich guten Gewissens nur für den maghrebischen Raum und nur als Arbeitshypothese einführen können. Selbst in diesem begrenzten Kontext sind die realen Verwandtschaftsverhältnisse und die genealogischen Konstruktionen in einem derart dichten Wechselspiel symbolischer Selbst- und Außenreferenzen eingelagert, dass es unmöglich ist, die gesellschaftliche Größe „Stamm“ unabhängig von der konkreten historischen und sozialen Situierung einer gegebenen Gruppe in einem ebenfalls zu bestimmenden politischen, kulturellen und sozialen Gesamtkontext zu definieren (vgl. Berque, 1974). Zum Problem der Terminologie vgl. auch Schulz (1993, 12f) und die dort genannte Literatur.

Durkheim Arbeiten von Hanoteau und Letourneux sowie von Masqueray. Sie wurden von ihm nicht weiter diskutiert, sondern dienten in seinem Modell der „segmentären Gesellschaften auf Klanggrundlage“ als ethnografische Belege für die Illustration des analogen Aufbaus multipler Segmente, aus denen sich diese Gesellschaftsform zusammensetzt. Zwischen solchen gleichartigen Segmenten dominiere die „mechanische Solidarität“, während die Diversifizierung der gesellschaftlichen Gruppen, wie sie die Arbeitsteilung mit sich bringt, „organische Solidarität“ auf der Grundlage der Kooperation ungleicher Gruppen erzeuge. Eine segmentäre Gesellschaft entstünde aus dem Zusammenschluss mehrerer Klans, die trotz prinzipieller Gleichartigkeit auch unbedeutende Unterschiede betonen. „Damit eine segmentäre Organisation möglich ist“, so Durkheim, „müssen die Segmente einander ähnlich sein, sonst könnten sie sich nicht vereinen, und sich voneinander unterscheiden, sonst verlören sie einander und verschwänden“ (Durkheim, 1977, 218).<sup>10</sup>

Ländliche tribale Gruppen, so führte Gellner in Anlehnung an Evans-Pritchard die Überlegungen Durkheims weiter, bilden nicht nur horizontal – auf der räumlichen Ebene – sondern auch vertikal – auf den verschiedenen Niveaus der sozialen Organisation von der Familie bis zur Stammeskonföderation – gleichartig strukturierte Segmente (vgl. Gellner, 1985b, 67). Die Struktur der Segmente beruht zum einen auf der über Verwandtschaft definierten Identität der Gruppen und äußert sich zum anderen in ihrer politischen Organisation, die auf verhältnismäßig egalitären Prinzipien beruht. Unterschiede wurden dagegen über Abfolgen gegenseitiger Provokationen etabliert, deren hervorstechendste Institution die Vendetta war (Gellner, 1990, 109). Die Frage nach der Funktionsweise von Herrschaft und Autorität innerhalb solcher segmentären Gesellschaften führte Gellner einerseits zu Robert Montagne und andererseits zu Émile Masqueray.

Tatsächlich trafen die Franzosen im marokkanischen Hochland, über das Montagne forschte, „auf zwei radikal verschiedene politische Organisationsformen“, die von „egalitären Stammesräten“ regierten tribalen Gruppierungen und die „Willkürherrschaft selbstherrlicher Raubrittergestalten“, der *qāʿids* (Gellner, 1985e, 277). Montagne

---

<sup>10</sup>Abgesehen von der Quellenangabe beschränkte sich Durkheim an dieser Stelle auf den wenig rühmenden Hinweis, die Kabylen hätten als „Naturvolk“ diesen Stand „nicht überschritten“. Die beiden genannten Werke sind ansonsten kaum im akademischen Diskurs rezipiert worden, erwähnenswert wäre allenfalls die lobende Aufnahme von Masquerays Beschreibung der begrenzten Dorfversammlung (*tağmaat*) durch den Staatstheoretiker Paul Viollet 1890 (Viollet, 1966, 213f). Gellners Bemerkung, dass es Hanoteau und Letourneux „sehr viel besser als Masqueray ergangen sei“ (Gellner, 1985d, 143), gilt kaum für ethnologische Kreise, sondern nur für die juristische *École d'Alger*, deren Rechtstheoretiker einzelne Details und Kategorien diskutierten. Aus diesem Umfeld stammen die beiden einzigen ausführlichen Auseinandersetzungen mit Hanoteau und Letourneux, Bernard und Milliot (1933) und Bousquet (1950), die sich jedoch in erster Linie auf methodische Fragen beschränkten (vgl. Mahé, 1993, 138f).

stellte die These auf, dass es sich bei diesem Phänomen um zwei Zustände an den äußeren Enden „einer oszillierenden Gesellschaftsform“ handle:

„Das prekäre Kräftegleichgewicht in den Stammesrepubliken gestattet gelegentlich einem ehrgeizigen Anführer eines Segments, das Übergewicht über die anderen zu gewinnen und seine Macht zu erweitern. Aber die Gewaltherrschaft, die so entsteht, ist mindestens genauso instabil wie der vorherige Zustand und zerfällt nach einiger Zeit, woraufhin sich das ursprüngliche, nahezu egalitäre System wiederherstellt.“ (Gellner, 1985e, 282).

Diese Etablierung eines regionalen Machtzentrums ging für Montagne mit der Diffusion des islamischen Rechts einher, da der Anführer von seinen politischen Geschäften derart in Beschlag genommen wird, dass er in der Regel einen *fāqih*, einen Rechtsgelehrten hinzuzieht, der an Stelle der entmachteten tribalen Versammlungen die Rechtsprechung übernimmt (Montagne, 1924, 319). Auch in der Kabylei gab es verschiedene Versuche solcher Anführer, regionale Machtzentren zu etablieren, die jedoch – abgesehen vom „Königreich“ Koukou, das sich eher auf geschickt manipulierte Allianzen als auf eine Entmachtung der Dorfversammlungen stützte<sup>11</sup> – kaum von längerfristigem Erfolg beschieden waren.

Gellner deutete prinzipiell zwei Möglichkeiten an, den anderen Zustand im ländlichen Maghreb, also das prekäre Gleichgewicht der Kräfte analytisch zu beschreiben, wobei er m. E. vorschnell die von Montagne vorgeschlagene Lösung beiseite legt. Unter Bezugnahme auf die Weiterentwicklung des Durkheimschen Modells durch Evans-Pritchard favorisierte er den komplexen Vorgang der „Ausbalancierung von Oppositionen“ auf unterschiedlichen sozialen Ebenen: Wenn einzelne Klans miteinander rivalisieren und so ihren inneren Zusammenhalt festigen, so kooperieren sie wiederum auf der nächsthöheren Ebene miteinander gegen benachbarte Gruppen usw. (Gellner, 1985e, 284). „Das Gleichgewicht der Kräfte operiert ebenso *innerhalb* der Gruppen wie zwischen ihnen“ (Gellner, 1990, 109f; Hervorh. des Autors).

Die im Raum verteilten Deszendenzgruppen sind allerdings zumindest in der Kabylei keinesfalls klar definiert: Die Bezeichnungen für „Konföderation“, „Stamm“ und „Familiengruppe“ (meistens *taqbilt*, *arš* und *adrum*) wechseln häufig; eine bestimmte Gruppe kann mal eine Konföderation, mal ein Stamm sein (vgl. Masqueray, 1983,

---

<sup>11</sup>Natürlich war Koukou kein „Königreich“, obgleich es in frühen Quellen so bezeichnet wurde und die Kolonialforschung diese irreführende Vokabel bedenkenlos aufnahm (vgl. Mahé, 2001, 58). Eine idealtypische Beschreibung der Karriere eines politischen Anführers in der Kabylei findet sich bei Masqueray (1983, 117–120). Eine mit der marokkanischen Situation begrenzt vergleichbare „Arbeitsteilung“ politischer und religiöser Autorität bieten die Ait u ‘Amar in der Konföderation der Ait Iraten, die beide Funktionen in einer Familie zusammenfassten (s. u. auf Seite 88). Die damit verbundene rechtliche Autorität war jedoch auch in den Fällen, in denen islamische Heilige direkt als politische Anführer auftraten, in aller Regel nur eine Ergänzung zur Rechtsprechung der Dorfversammlungen.

101–04); eine Tabelle der Bezeichnungen, wie sie von Jeanne Favret in Anlehnung an Gellners Modell erstellt wurde (Favret, 1968, 21) spiegelt eine Ordnung vor, die nur in der Analyse, nicht aber in der Realität der sozialen Beziehungen existierte. Montagne suchte hingegen nach einem anderen Organisationsprinzip, das ebenfalls auf allen sozialen Ebenen vorhanden war und fand dieses in der binären Opposition der *ṣoff*s (in Marokko *leff*).

Diese übergreifende Institution wird seit Hanoteau und Letourneux (1893, II, 11) als Beistands- oder Interessengruppe definiert, wobei sich das gemeinsame Interesse oft nur situativ bestimmen lässt. Häufig lautet die Übersetzung etwas irreführend „Partei“, doch es existiert kein gemeinsames „Programm“, wie diese Bezeichnung nahelegen würde. Ihre Anordnung folge laut Montagne dem „Schachbrettprinzip (...)“, dergestalt, daß benachbarte Stammeseinheiten zu einander entgegengesetzten Bündeln gehörten“ (Gellner, 1985e, 284). Gellner verwarf Montagnes These aufgrund seiner offensichtlichen Unkenntnis der Institution: Gleich den ihm bekannten segmentären Einheiten sprach er den *ṣoff*s eine klar definierbare räumliche Größenordnung zu und stellte fest, dass sie dann auch nur auf dieser Ebene einen Beitrag zur Konfliktregulierung leisten könnten, während Konflikte aber auf allen Ebenen, zwischen Häusern, Dörfern oder benachbarten Tälern stattfinden könnten (ebd., 285f).

Das Material aus der Kabylei, in der die *ṣoff*s eine bedeutende soziale Rolle spielten, weist jedoch darauf hin, dass diese von der dörflichen bis in eine diffuse regionale Ebene – also auf einem die größte segmentäre Einheit, die Konföderation, transzendierenden Niveau – vertreten waren (vgl. Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 14). Die Beistandspflicht eines *ṣoff* wurde durch konkrete Ereignisse aktiviert und konnte dann mehr oder weniger große Kreise ziehen. Im Gegensatz zu Marokko galt es in der Kabylei auch nicht unbedingt als Schande, während eines Konfliktes die Fronten zu wechseln (Bugéja, 1921–22, 45f). In den Verlauf solch einer Fehde (*fitna*) konnten nicht nur mehrere Stämme, sondern auch die osmanische Staatsmacht einbezogen werden (Robin, 1998a).<sup>12</sup> Ein *ṣoff* ist also weder eine segmentäre noch eine territoriale Einheit, sondern er wird situativ von der Reichweite der jeweiligen Mobilisierung definiert; in einem moderneren sozialwissenschaftlichen Vokabular ließe sich sagen, dass er das soziale Netzwerk einer Gruppe zu einem gegebenen Moment abbildet.

---

<sup>12</sup>Von einer der beiden Parteien mit unbekanntem Mitteln überredet, attackierte ein Trupp osmanischer Reiterei unter dem militärischen Befehlshaber Constantines ein kleineres Dorf der Mašaddala und legte Feuer in den Häusern. In diesem Moment – so berichtet die Überlieferung – erschien ein Marabut auf der Bildfläche und rief den Verteidigern zu, das Dorf könne nur durch seinen Tod gerettet werden. Er stellte sich an der Spitze einiger wagemutiger Anhänger den Angreifern entgegen. Nachdem er erschossen wurde, kämpften die Bewohner mit vermehrter Kraft und ein Platzregen löschte das Feuer. Die Türken wurden zurückgeschlagen und rächten sich im darauffolgenden Jahr, indem sie ein anderes Dorf des Stammes eroberten (Robin, 1998a, 80f).

Wir können diesen Überlegungen entnehmen, dass wenigstens zwei soziale Organisationsprinzipien die Formierung tribaler Gruppen gestalteten: Eines auf der Grundlage der Deszendenz, das nach dem Abbild der Familiengruppe räumlich vereinte Segmente auf verschiedenen Ebenen zu größeren Einheiten zusammenfasste – eine Konföderation erstreckte sich in der Kabylei gewöhnlich über einen geschlossenen Höhenzug hinweg; ein anderes auf der Grundlage der Kooperation in der Opposition zum Nachbarn, gegen den Beistand bei einem entfernteren Nachbarn gesucht wird, und in dem weder Verwandtschaft noch räumliche Nähe eine unmittelbare Rolle spielen. Angesichts einer derart extremen und ineinander verschachtelten Fragmentierung lässt sich leicht vorstellen, wie schwer das Gleichgewicht der Kräfte über eine „Balancierung von Oppositionen“ zu halten ist, sobald die Bevölkerungsdichte einen gewissen Grenzwert überschreitet und es stellt sich die Frage, ob es noch andere Möglichkeiten gab, den inneren Zusammenhalt im „anarchischen, unregierten gesellschaftlichen Milieu“ (Gellner, 1985e, 284) zu gewährleisten.

#### **Auf der Suche nach der Kohäsion der Gruppe : Von Montagne zu Masqueray**

Montagne, der in einem verhältnismäßig dünn besiedelten Gebiet forschte, wies darauf hin, dass die Bevölkerungskonzentration in den kabyllischen Dörfern in einigen Fällen die Entstehung eines „munizipalen Geists“ [esprit municipal] beförderte (Montagne, 1924, 316).<sup>13</sup> In welchem Sinne kann diese beiläufige Bemerkung verstanden werden? Entspricht der munizipale Geist der organischen Solidarität Durkheims und müsste demgemäß untersucht werden, ob die extreme Bevölkerungsdichte in der vor-kolonialen Kabylei mit einer entsprechend differenzierten Arbeitsteilung einherging? Gellners Ausführungen sprechen eher für die Annahme, dass Montagne sich hier nicht auf Durkheim, sondern auf Émile Masqueray und dessen Überlegungen zur afrikanischen *cité* bezog.

Die ambivalente Beziehung Masquerays zu seinem Zeitgenossen und intellektuellen Vorbild Fustel de Coulanges, dem Autor der *Cité antique*, ist schon mehrfach thematisiert worden (vgl. Gellner, 1985d, 148). Beide Autoren verfolgten die gleiche Frage nach dem Ursprung des Zusammenhalts in der *cité*, der eine auf den Spuren der antiken *polis*, der andere im Angesicht der sesshaften Bevölkerung im Aures-Gebirge, in der Kabylei und im Mzab. Fustel de Coulanges entwarf 1864 in der *Cité antique* ein Drei-Phasen-Modell der städtischen Entwicklung, das von einzelnen Deszendenzgruppen

---

<sup>13</sup>Dieser Ausdruck, der uns weiter unten noch beschäftigen wird (5.5.3), wurde meines Wissens im nordafrikanischen Kontext von Montagne zum ersten Mal formuliert. Hanoteau und Letourneux rsonnierten noch ganz in Herrscherpositur über die „instincts municipaux“ der Kabylen (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 3); Masqueray sprach den Bewohnern des Aures ein schwach ausgeprägtes „vie municipale“ zu (Masqueray, 1983, 157).

über deren Zusammenschluss in der *cité* bis zur Trennung von privater Religion, öffentlicher Politik und einer unabhängigen Rechtssphere unter dem Einfluss des Christentums verläuft (Fustel de Coulanges, 1961, 474f). Religion bildet nicht nur in der letzten Phase eine Schlüsselkategorie in Fustels Beschreibung; auch die zweite Phase etabliert sich über eine Fusion der Ahnenkulte der einzelnen Deszendenzgruppen zu einem gemeinsamen Kult der *cité*. Durkheim und Fustel bilden gleichsam Kontrapunkte in der Frage nach der Rolle der Religion in der sozialen Evolution; während für den einen die soziale Organisation die religiösen Ausdrucksformen bestimmt, begreift der andere sich wandelnde religiöse Konzeptionen als Katalysatoren der sozialen Entwicklung.

Masqueray bezog sich nicht an einer Stelle seiner *Formation des cités* auf die gut zwei Jahrzehnte zuvor erschienene *Cité antique*. Dies kann an der Konsequenz liegen, mit der er letztlich sogar Durkheim überholte: Während dieser der Religion immer noch einen wesentlichen Platz in der Gesellschaft einräumt, ist sie in den nordafrikanischen Ansiedlungen, so wie sie von Masqueray gezeichnet werden, nur mehr als eine Art Hintergrundrauschen vernehmbar. Seine Darstellung der Religion beschränkt sich im wesentlichen auf lokale Aspekte des Kults der islamischen Heiligen, den er letztlich auf das Erbe des Donatismus zurückführte (Masqueray, 1983, 260). Gellner wies auf die interessante Parallele hin, dass die großen zivilisatorischen Zentren des Maghreb ebenfalls in Masquerays Beschreibung fehlen:

„It would have been most natural for a man who traces the growth of civic consciousness from Aures via Kabylia to Mzab, at least to *ask* himself whether this path might in the end not lead to the Muslim city, to the great pre-industrial towns of north Africa. The question is *never* asked. The (...) culturally quite distinctive Arab city is morally expelled from Africa, is implicitly treated as an intrusion.“ (Gellner, 1985d, 149f; Hervorh. des Autors).<sup>14</sup>

Damit umging Masqueray die von Fustel aufgeworfene Frage, ob und in welcher Weise eine bestimmte religiöse Konzeption – in seinem Fall die universalistische, schriftbezogene Religiosität des Islam – an der Entstehung einer vom privaten Bereich getrennten öffentlichen Sphere ursächlich beteiligt war. Sowohl der Deszendenzkult als auch der

---

<sup>14</sup>Es sollte an dieser Stelle erwähnt werden, dass eine umfassende Diskussion zu der Frage vorliegt, ob und in welchem Sinne die klassischen islamischen Städte einen städtischen Charakter aufweisen. Max Weber setzte u. a. idealtypische Kriterien wie eigene Gerichtsbarkeit und teilweise Autonomie und Autokephalie als Kennzeichen einer „Stadtgemeinde“ voraus und stellte am Beispiel von Mekka fest, dass „jeglicher, die Stadt zu einer korporativen Einheit zusammenschlieende Verband fehlte“ (Weber, 1976, 736, 740). Im weiteren Verlauf der Diskussion wurde entweder versucht, die Weberschen Kriterien in der historischen „islamischen Stadt“ aufzuspüren, oder zu zeigen, dass es kulturell eigenständige Herausbildungen gegenseitiger Obligationen in den Städten der islamischen Welt gab (vgl. Eickelman, 1974, 276f, mit weiterführender Literatur).



Islam blieben in Masquerays wesentlichen Kriterien für den Zusammenhalt der sesshaften Gemeinschaften außen vor: Dieser beruhe lediglich auf der Freiheit und der gegenseitigen Zuneigung ihrer Mitglieder, auf einem gemeinsamen Rechtskodex und auf den Bereichen der Ehre der jeweiligen Familiengruppen (Masqueray, 1983, 257).

Gellner zeigte deutlich die politischen Paradoxien und Anpassungen auf, die hinter dieser Selbstbeschränkung standen: Hätte Masqueray einerseits im Sinne von Fustel die lokalen Formen der Heiligenverehrung als den Zement der sozialen Kohäsion akzeptiert, so hätte konsequenterweise die Administration der *Bureaux arabes* Klangottheiten errichten müssen (Gellner, 1985d, 152). Andererseits galt in deren Kreisen der gelehrte Islam als ein fanatisches, theokratisches und feudales Residuum<sup>15</sup>. Masqueray – der kurzzeitig nicht für die militärische, sondern für die zivile Administration tätig war – präsentierte ihn durchaus im Einklang mit dieser Politik als ein historisches Hemmnis für die Transformation der nordafrikanischen *cité* in ein autochthones staatenähnliches Gebilde (Masqueray, 1983, 261). In diesem Kontext muss auch seine Einstufung des tribalen Gewohnheitsrechts als säkularer, die Gemeinschaft fundierender Kodex gesehen werden, der jedoch aus Fustels Sichtweise eher einer „zarten Pflanze“ geglichen hätte, die nur von einem „verborgenen religiösen Fundament“ gestützt werden konnte (Gellner, 1985d, 152).

Die Frage nach dem Platz der Religion im tribalen Maghreb zieht sich über lange Jahrzehnte durch die ethnologische Literatur, die Fanny Colonna in zwei Lager des „Alles oder Nichts“ aufgespalten sieht (vgl. Colonna, 1995, 36–40; mit diversen Belegen). 1957 resümierte Jacques Berque – der hinsichtlich der sozialen Gewichtung der Religion eher dem Fustelschen Lager zuzurechnen wäre – die Debatte mit der Feststellung, dass „man sich für den Moment in einem so zentralen Punkt mit widersprüchlichen Behauptungen begnügen“ müsse (Berque, 1957, 18). Zu dieser Zeit betrieb Gellner gerade seine Feldforschungen, die schließlich in einem theoretischen Ansatz mündeten, mit dem er das Problem sozialwissenschaftlich aufzulösen gedachte. Er widmete sich weniger den Ausdrucksformen der Religion; Wundertaten oder Segenskräfte galten ihm als „epiphänomenal“ (Gellner, 1969, 78f). Sie traten für ihn nur im Zusammenhang mit der effektiven Erfüllung der sozialen Rolle auf, die den islamischen Heiligen, den Marabuts – oder *imrabden* (Sing. *amrabed*), wie sie in der Kabylei genannt wer-

---

<sup>15</sup>Die Stellungnahmen zur „Religion“ in den Berichten der *Bureaux arabes* müssen im Kontext einer „anti-islamischen Dimension (...) in den französischen politischen und administrativen Erwägungen“ (Triaud, 2000, 169) gelesen werden. Sie ist Teil eines „direkten Erbes der Französischen Revolution und der Republik“, in dessen Tenor die fortschrittlichen Offiziere „ihre Konfrontation mit dem Katholizismus“ auf die andere Seite des Mittelmeeres übertrugen. Mehr als zehn Jahre vor der Eroberung der Kabylei wurden die *turuq*, die mystischen Orden Algeriens, als „Geheimgesellschaften“ identifiziert, die „in Gestalt einer konterrevolutionären Konspiration“ die „Kolonialmacht bedrohten“ (ebd., 170).

den<sup>16</sup> – im tribalen Umfeld zukam.

### Die soziale Funktion der islamischen Heiligen

An den vielen konflikträchtigen Schnittstellen zwischen den einzelnen Segmenten der tribalen Gesellschaft lokalisierte Gellner die Marabuts als Schlichter. In dieser Rolle erfüllten sie diverse weitere Funktionen, wie z. B. die Bestätigung von Weiderechten und Grenzmarkierungen. Sie konnten neben den Dorfversammlungen als zusätzliche Rechtsinstanz angerufen werden und übernahmen in einer zentralen Rechtsprozedur, dem kollektiven Eid, die Leitung des Verfahrens (Gellner, 1969, 78).

Der kollektive Eid stand in der Regel erst am Ende einer längeren Auseinandersetzung, in deren Verlauf die Dorfversammlungen nach einer formalisierten Beweisaufnahme entschieden, dass die Belege für eine Bestimmung der Schuldigen nicht ausreichen (vgl. Marcy, 1939, 38–40). Gellner wies darauf hin, dass die stärkere Partei auch einen kollektiven Eid ihrer Gegner veranlassen könnte und begreift somit das Verfahren als einen „Test für den Zusammenhalt und die Stimmung in der Gruppe“ (Gellner, 1969, 122, 129). Der Eid wurde am Grab eines Heiligen abgehalten; die Intervention eines lebenden Marabuts begriff Gellner dagegen als Schlichtung (ebd., 124).

Um als Schlichter auftreten zu können, muss ein Heiliger mehrere charakteristische Eigenschaften aufweisen. Diese stehen insbesondere mit der sozialen Anerkennung im Zusammenhang. Wer im tribalen Umfeld erfolgreich, also *effektiv* agieren kann, der wird laut Gellner automatisch Auszeichnungen vorweisen wie etwa eine šarifitische, d. h. auf den Profeten Muḥammad zurückgehende Genealogie und den Besitz von *baraka* oder göttlicher Segenskraft. Er empfängt Gaben aus der Umgebung und besitzt somit den entsprechenden Wohlstand, um Gäste zu bewirten und Großzügigkeit zu zeigen (Gellner, 1969, 75). Der Prozess der Zuschreibung von *baraka* „erstreckt sich über Generationen“ (Gellner, 1990, 118). Unmittelbar im Zusammenhang mit der Schlichterrolle steht der Umstand, dass Heiligen-Linéages sich sozial von den umgebenden tribalen Gruppen absondern und dass sie als „Pazifisten“ keine Partei in deren

---

<sup>16</sup>Dieser Begriff impliziert eine eigentlich unverhältnismäßige Vereinfachung der tatsächlich verwendeten Terminologie. In seiner arabischen Form *mrabtīn* ist er in einem Dokument von 1858 belegt (Milliot, 1922). Andere Quellen verwenden die Ausdrücke *awliyā* (die Gott „Nahestehenden“) oder *sādāt* (die „Noblen“) für die Bezeichnung sozial effektiver Heiliger. Ersterer ist ein klassischer arabischer Term für die Beschreibung des Heiligen, letzterer ein im Maghreb üblicher Begriff, der ab dem 19. Jahrhundert inflationär im Namenspräfix (Sī oder Sidi) als ehrende Anrede verwendet wurde. Es gab noch eine Vielzahl anderer Termini, die bestimmte Qualitäten hervorhoben und „ein semantisches Bezugsfeld herstellten“ (Colonna, 1995, 268), wie z. B. *mağdūb* („in Ekstase, zu Gott hingezogen“), *bahlūl* („geistesschwach, bedauernswerter Narr“) oder *mağnūn* („Besessener“). Für eine fundierte Diskussion der Ursprünge von *mrabet* im Zusammenhang mit der Errichtung von Festungen (*ribāt*) im Kampf für den Glauben vgl. Meier (1981). Einige Überlegungen zu dieser Bedeutungsebene im kabyliischen Kontext finden sich bei Servier (1987).



Auseinandersetzungen ergreifen. Der „Pazifismus“ der Marabuts ist kein moralischer Wert an sich, sondern befähigt sie erst zu einer effektiven Ausübung ihrer Schlichterrolle (Gellner, 1969, 77). Längst nicht alle Heiligen sind auch effektive Schlichter und diejenigen, die nicht von ihrem Umfeld hierzu auserkoren wurden, können als „latente Heilige“ diverse andere soziale Rollen einnehmen (Gellner, 1985a, 185f).

Eine der Kritiken an Gellners segmentären Modell bezieht sich auf seine Konzentration auf die Schlichterrolle der Heiligen. Houari Touati bezweifelt nach einer genaueren Sichtung des historischen Quellenmaterials deren universale Anwendbarkeit auf maghrebinische Verhältnisse:

„L’auteur de *Saints of the Atlas* pense que le modèle dominant de sainteté en Islam est celui incarné par le saint arbitre des conflits dans l’organisation sociale tribale de type segmentaire. Nos matériaux ne permettent pas d’attester une telle universalité au Maghreb central. La seule région où nos sources mentionnent son existence est la Kabylie. Encore le montrent-elles en concurrence (ou en confluence ?) avec un autre modèle: celui du saint-médiateur, définissant son rôle politique beaucoup plus dans son rapport au pouvoir central (...).“ (Touati, 1994, 259).

Heilige schlichten nicht nur zwischen den tribalen Segmenten, sie vermitteln auch zwischen ihnen und den regionalen Zentren der Staatsmacht. Die Beziehungen zwischen den *imrabden* und dem Beylik<sup>17</sup> waren vielschichtig. Konzentrieren wir uns auf ein paar Beispiele aus der von Touati genannten Kabylei: Im Oued Soummam beruhte im 18. Jahrhundert der Einfluss des Beylik nicht auf militärischer Macht, sondern auf dem Wohlwollen einiger Heiligen-Linéages wie etwa den Ben ‘Alī Šarīf in Chellata (Robin, 1998e, 57f). Dieses Verhältnis war reziprok: 1136/1724 konnte ein Erbschaftsstreit unter den Nachkommen Sī ‘Alī u Mūsās im Westen der Oberen Kabylei von einem osmanischen *qā'id* geschlichtet werden (ebd., 46). Häufig wurden die *imrabden* als Informanten über die Stimmung unter den rebellischen Stämmen herangezogen (für einen beispielhaften Brief von Yaḥyā Aḡa an die „Meister von Akfadou“ vgl. Robin (1998f, 102f)). Der Beylik suchte ihre Allianz durch materielle Unterstützung für die Heiligenniederlassungen zu gewinnen und errichtete Mausoleen und Moscheen (Robin, 1998e, 57). In der Auffassung der Stämme stellte sich die Beziehung zwischen „ihren“ *imrabden*

---

<sup>17</sup>Der Ausdruck „Beylik“ bezieht sich eigentlich auf eine mittlere administrative Ebene der osmanischen Staatsorganisation in Algerien. Die Provinz von Algier, regiert von einem Dey, war in mehrere Beyliks aufgeteilt. Dem jeweiligen Bey waren wiederum mehrere *qā'ids* in den Festungen der Staatsmacht unterstellt. Die Franzosen regierten die Kolonie anfangs mit einem recht ähnlichen System (s. u. 4.2.1). Das Gebiet der Kabylei unterstand dem Beylik von Titteri. Ich werde „Beylik“ im Sinne des Sprachgebrauchs in der Kabylei im 19. Jahrhundert verwenden, wo er als Sammelbegriff für die verschiedenen „Emanationen“ der Staatsmacht diente (vgl. Charvériat, 1900, 46f).

und der Staatsmacht allerdings anders dar: Meist bekamen die Ersteren ihre Geschenke, nachdem sie einen Amtsträger in eine Frau verzaubert hatten und ihm damit eine der wesentlichen symbolischen Eigenschaften des Beyliks, die Virilität, entzogen. So verfuhr etwa einer der „Meister von Akfadou“ mit dem Bey von Tunis (Dermenghem, 1954, 97) oder ein *amrabed* der Ait Iraten mit dem *qā'id* vom Bordj Sebaou (Robin, 1998e, 54, Fn 1). An ihrer Scharnierstelle zwischen den Stämmen und der Staatsmacht konnten die *imrabden* den Ersteren eine symbolische Bestärkung ihrer politischen Autonomie bereitstellen, während sie den Letzteren ein Mindestmaß an Sicherheit und Autorität garantierten.

Der an Gellner gerichtete Vorwurf, er hätte diesen Aspekt unterbewertet, ist so allerdings nicht gerechtfertigt. Nicht unerheblich ist etwa die Rolle der Marabuts bei der islamischen Legitimierung des tribalen Rechts, denn unter dem Vorwurf des Unglaubens, der *ḡāhiliyya*, kann eine tribale Gruppe leicht zur direkten oder indirekten Zielscheibe der Staatsmacht werden (Gellner, 1985a, 189). Auch wenn die Rolle der Staatsmacht im *Saints of the Atlas* eher kurz gerät, so rückt sie in Gellners späteren Schriften stärker in den Vordergrund und die Heiligen wurden von ihm schließlich sogar als eine Art Proto-Staat im tribalen Umfeld angesehen:

„Hereditary saints (...) can provide that minimal centralizing agency, which, however, deals very satisfactorily with the political problem of extensive populations. It can do so without much in the way of coercive centralizations, that is, what we would call a real state.“ (Gellner, 1990, 119)

Heilige können also im oben von Montagne angeführten Sinn als *qā'id* auftreten, da diese Rolle in ihrer sozialen Funktion mit angelegt ist. Sie konkurrieren auf diesem Gebiet mit den politischen Anführern aus den Reihen der Dorfversammlungen, doch wenn sie erst einmal eine gewisse regionale Autorität errichtet haben, sind Heiliger oder Laie nur schwer voneinander zu unterscheiden. Eine besondere Stellung besitzt in diesem Zusammenhang allerdings die Figur des Mahdi, ein messianischer Anführer, der im Verein mit chiliastischen Endzeiterwartungen kurzfristig eine größere Anzahl von Gruppen hinter sich vereinigen konnte<sup>18</sup>. Derartige Aufstände waren weniger in Ma-

---

<sup>18</sup>Eine der trotz ihres Quellenreichtums konzisesten historischen Einführungen in das Feld des Mahdismus bietet immer noch Edgar Blochet (1903). Die Mahdi-Figur in Nordafrika geht auf 'Ubayd Allāh, den Gründer der Fatimiden-Dynastie im 4./10. Jahrhundert zurück (ebd., 67–76). Eine weitere idealtypische Mahdi-Figur war Ibn Tumart (472?/1080?–534/1130), der mehrere Monate in der Umgebung Beḡāyas predigte und dort den künftigen ersten Kalifen der Almohaden-Dynastie traf (Norris, 1982, 158–164). In Nordafrika wurde „abgesehen von Persien (...) die Lehre des Mahdismus am schnellsten und umfassendsten angenommen“ (Blochet, 1903, 114). Sowohl begrifflich als auch konzeptuell müssen Apokalyptik, Messianismus und Chiliasmus unterschieden werden (Kippenberg, 1990, 9–12), doch in „der religionshistorischen Wirklichkeit überschneiden sich diese drei Idealtypen ständig“ (ebd., 12). Apokalyptiker rechnen mit der Herankunft „einer radikal anderen, transzendenten Ord-

rokko als vielmehr im zentralen Maghreb von Bedeutung (Touati, 1994, 251f). Eine dieser Revolten führte etwa im Jahre 1809 zu einem kurzlebigen „Staat“ in der Umgebung von Djidjelli in der Kleinen Kabylei, dessen Anführer, der Marokkaner Muḥammad al-Aḥrās Bu Dalī, den *ḡihād* gegen französische Korallenfischer unternahm, Steuern eintrieb, von einer unterirdischen Stimme zum *ṣāhib al-waqt*, dem „Herrn der Stunde“, erklärt wurde, und schließlich mehrere tausend Kabysten bis vor die Tore von Constantine zu einer vergeblichen Belagerung führte (Féraud, 1869). Die sozialreligiöse Bewegung folgte damit einem klassischen Muster der Aktion, „deren Stoßrichtung die Zentren der Macht sind“ (Kippenberg, 1990, 11). Der algerische Nationalheld ‘Abd al-Qādir, der nach dem Wegfall der osmanischen Zentralmacht im Westen Algeriens beim Widerstand gegen die Franzosen auf ein differenziertes System von Abgaben zurückgriff und rund um Algier lokale Notable zu seinen Stellvertretern ernannte, besaß eine Vielzahl von weniger erfolgreichen Vorläufern und Zeitgenossen<sup>19</sup>.

### Städter und Landbewohner

Das Spannungsverhältnis zwischen Stämmen und Staatsmacht hat Gellner ebenfalls ausführlich thematisiert, aber an diesem Punkt weist seine Beschreibung auch eine deutliche Schwachstelle auf. Das liegt m. E. daran, dass er für dieses historische, seiner Feldforschung nicht zugängliche Thema in erster Linie auf die *Muqaddima* von Ibn Khaldūn zurückgegriffen hat. Dies tat er nicht ohne Grund, denn bei dieser „Einleitung“ für eine Universalgeschichte der Araber und Berber aus dem 8./14. Jahrhundert handelt es sich um ein intellektuelles Meisterstück, das Historiker wie Toynbee

---

*nung*“ (ebd., 10, Hervorh. des Autors). Schwindet der Charakter der Transzendenz und richtet sich das Streben auf die Wiederherstellung oder Errichtung des „perfekten Reiches“, dann haben wir es mit Chiliasmus zu tun (ebd., 11f). Bei der messianischen Variante konzentriert sich diese Erwartungshaltung um das persönliche Charisma eines auserwählten Anführers (ebd., 10f). Im nordafrikanischen Kontext, gezeichnet vom Spannungsfeld zwischen Stämmen und Staat, lässt sich eine apokalyptische Grundstimmung konstatieren, die u. a. als Reaktion „auf die Unterminierung von Verwandtschaftsstrukturen“ interpretiert werden kann (ebd., 14).

<sup>19</sup>Die sozialreligiösen Bewegungen im zentralen Maghreb sind unter dem Aspekt des Widerstandes gegen die osmanische Herrschaft und vor allem gegen den französischen Kolonialismus ausführlich behandelt worden. Ich werde nur einige ausgewählte Ansätze in der Literatur hervorheben. Einen Überblick der Vorläufer und Zeitgenossen ‘Abd al-Qādir mit Schwerpunkt auf die überregionalen Beziehungen der mystischen *ṭuruq* (Sing. *ṭarīqa*, „Pfad“ oder „Orden“) bietet (Martin, 1976). Umfassend wird der Widerstand von 1830, der Landung der französischen Truppen bei Algier, bis 1847, der Gefangennahme ‘Abd al-Qādir, bei Charles-André Julien abgehandelt (Julien, 1979, 64–208). Lokale Beziehungsgeflechte, die seitens der Kolonialmacht wirtschaftlichem Druck ausgesetzt wurden, waren für das politische Verhalten der religiösen Anführer ebenso maßgeblich wie die Optionen der *baraka* im Spektrum zwischen der segensreichen Bereitstellung von Waffen für den Widerstand bis hin zum quietistischen Rückzug und zur Kollaboration (Clancy-Smith, 1988). Das politische Verhalten der *ṭuruq* oder einzelner Heiliger lässt sich nicht in Kategorien wie „konservativ“ oder „radikal“ zusammenfassen (ebd., 77).

zu begeisterten Elogen veranlasste<sup>20</sup>. Sie hat „einen breiten Kreis begeisterter Anhängerinnen und Anhänger [nicht nur] im Fachbereich der Orientalistik [gefunden], die in ihr u. a. einen Prototyp moderner Geschichtswissenschaft, Kulturgeschichte, Soziologie, Politikwissenschaft bzw. Geschichtsphilosophie sehen“ (Woköck, 1999, 256, mit weiterführender Literatur).

Ibn Khaldūns Kategorien sind jedoch zumindest mehrdeutig und gaben schon Anlass zu den verschiedensten Interpretationen. Ich werde keine neue wagen, aber in einem kurzen Überblick auf einige problematische Aspekte hinweisen. Schon seine grundsätzliche Unterscheidung der „natürlichen Gruppen“ im Maghreb wird in der Übersetzung Rosenthals sehr schematisch. Auf der einen Seite stehen hier die „sesshaften Leute“ (*sedentary people*  $\cong$  *ḥaḍārī*), auf der anderen Seite die „Beduinen“ (*bedouins*  $\cong$  *badāwī*). Erstere sind eigentlich „Bewohner von Städten und Ortschaften“ (*ahl al-amṣār wa-l-buldān*), letztere eher „Landbewohner“, die sich in halbsesshafte Viehzüchter oder Kamelnomaden und „Leute der Scholle“ (*ahl al-madar*), welche die Dörfer bewohnen, aufgliedern (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, I, 250 [132–34]).<sup>21</sup>

„Ibn Khaldūn entwirft ein zyklisches Geschichtsmodell, das die Spannung zwischen Stadt und Land (...) in den Mittelpunkt stellt“ (Woköck, 1999, 255). In einer zyklischen Abfolge erobern tribale Konföderationen die Zentren der städtischen Zivilisation und etablieren Herrscherdynastien. Diese fallen jedoch der Degeneration anheim, versinken in Luxus und verlieren den Rückhalt in der Bevölkerung, bis schließlich eine neue Konföderation aus entlegenen Landstrichen ihren Platz einnimmt.

Hinsichtlich der regelmäßigen, von religiösen Persönlichkeiten angeführten Aufstände gegen städtische Dynastien verwies Ibn Khaldūn auf die Kraft des religiösen Gefühls, das die einzelnen *aṣabīyāt* der verschiedenen tribalen Gruppen vereint. Die *aṣabīya* ist ein zentrales und ambivalentes Konzept in der *Muqaddima* und lässt sich nur unvollkommen übersetzen<sup>22</sup>. Sie versucht das oben behandelte Problem der sozialen Kohäsion im herrschaftslosen Umfeld aus einer anderen Perspektive aufzulösen. Der Zusammenhalt, der über den Begriff ausgedrückt werden soll, ist eine kollektive kämpferische Durchsetzungskraft, die auf den ersten Blick durch geteilte Blutsbande über gemeinsame Abstammung entsteht. Ganz so einfach verhält es sich aber nicht. Nach erfolgreichen Aufständen erlangen die Stämme „weltliche Macht und königliche

---

<sup>20</sup>Auf dem Buchrücken der Taschenbuchausgabe der englischen Übersetzung von Rosenthal wird Toynbee mit den Worten zitiert: „Undoubtedly the greatest work of its kind that has ever been created by any mind in any time or place...“.

<sup>21</sup>Die Seitenangaben in den eckigen Klammern verweisen auf die einbändige arabische Ausgabe Beirut, ca. 1990 (Ibn Khaldūn, o. J.).

<sup>22</sup>Verschiedene Übersetzungsvorschläge reichen von „group feeling“ über „Solidarität“, die Verbindung „egalitärer Stammesstrukturen“ mit „aristokratischer Macht“ bis hin zu „Nationalismus“ (vgl. Woköck, 1999, 281).

Herrschaft“, und zwar mit ihren „Schwertern, nicht durch (noble) Familienbeziehungen“, denn *aṣabīya* meint eben nicht den artifiziellen Zusammenhalt über die machtpolitische Manipulation von Genealogien (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, I, 272). Die *aṣabīya* kann auch in Klientelbeziehungen und unter Bündnisgenossen, *al-walāʾ wa-l-ḥilf*, aufgrund des „engen Kontaktes“ entstehen (ebd., I, 264, [142]). Dieser Effekt des „engen Kontaktes“ wird vor allem durch ein geteiltes natürliches Umfeld erzeugt:

„When the things which result from (common) descent are there, it is as if (common descent) itself were there, because the only meaning of belonging to one or to another group is that one is subject to its laws and conditions, *aḥkāmuhum wa-aḥwālulhum*, as if one had come into close contact to it.“ (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, I, 267 [144])

Mit anderen Worten ausgedrückt: Die dichten Beziehungen innerhalb einer tribalen Gruppe bauten Zustände oder *aḥwāl* auf, die einer Gemeinsamkeit der Abstammung entsprachen, auch wenn sie nicht real vorhanden war<sup>23</sup>. Die Zusammengehörigkeit entstand aber auch mit der Fügung der Gruppenmitglieder in gemeinsame normative, gesetzesverbindliche Bestimmungen oder *aḥkām*. Die Unterwerfung der Individuen unter eine gemeinsame Norm ist neben dem Zusammengehörigkeitsgefühl also der zweite Aspekt im Konzept der *aṣabīya* und in diesem Sinne ist ein Synonym des Begriffs mit *taqlīd*, der Nachfolge, wie ihn Woköck andeutet, nicht von der Hand zu weisen (Woköck, 1999, 280, Fn 108).

Eine über die Gegenüberstellung von städtischer Zivilisation und ländlichen Stämmen hinausreichende Erklärung, warum der Mensch im tribalen Umfeld gegen seine machthungrige Natur handelt, blieb Ibn Khaldūn jedoch schuldig. Er schrieb keine Sozialgeschichte, sondern eine politische Geschichte des zyklischen Werdens und Vergehens von Herrscherdynastien. Dieser Aspekt seiner Schriften hat Gellner vordringlich fasziniert, doch so schlichen sich zwei äußerst problematische Verallgemeinerungen in das segmentäre Modell des letzteren ein:

1. Ibn Khaldūns Perspektive auf die Landbevölkerung war die eines Städters. Dieser Umstand äußert sich u. a. in literarischen Topoi der „romantischen Wildnis“, auf denen der „stilisierte Gegensatz“ von Stadt und Land beruht (Woköck, 1999, 280). Ein ähnliches Vorgehen kann Gellner vorgehalten werden, wenn er etwa den „ekstatischen“ und „festlichen“ Heiligenislam der Stämme den „nüchternen Freuden gelehrsamer Frömmigkeit“ in den Städten gegenüberstellt (Gellner, 1985b, 70). Solch eine Romantisierung liegt fernab der historischen Realität:

---

<sup>23</sup>So nahm die Kabylei als ein zentral gelegenes Rückzugsgebiet in ihren Dörfern viele Deserteure und Flüchtlinge sowohl des Beyliks als auch später der Franzosen auf, die in einem erstaunlichen Tempo und Ausmaß assimiliert wurden (vgl. Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 374f).

Manch ein orthodoxer Rechtsgelehrter beklagte sich über den Verfall der Sitten in seiner städtischen Umgebung<sup>24</sup>; auf der anderen Seite spielten begrenzte schriftkulturelle Einflüsse eine nicht unerhebliche Rolle für Konzeptionen des Rechts im tribalen Umfeld (s. u. 5.1)<sup>25</sup>.

2. Die Beschreibung der zyklischen Pendelbewegung der Herrschaft ist nicht allein ein ästhetisches gesellschaftstheoretisches Modell, sondern sie wurde in erster Linie in Gestalt eines Vademekum für die Herrschenden vorgetragen, denen sich Ibn Khaldūn als erfolgreicher Berufspolitiker anempfahl (Woköck, 1999, 264).<sup>26</sup> Ihre ausschließliche Rezeption als Gesellschaftstheorie verdrängt jedoch aus dem analytischen Fokus jene Aspekte, die nicht für die Machtpolitik relevant sind. Sozialgeschichtliche, wirtschaftliche und kulturelle Dynamiken verschwinden unter diesem Blickwinkel hinter der dominierenden zyklischen Stagnation des Herrschaftssystems (vgl. in diesem Sinne Lacoste, 1984b).

Ernest Gellner hätte gegenüber solchen Kritiken vermutlich eingewandt, dass „jegliches Modell immerhin besser als gar keines“ sei (Gellner, 1985b, 135). Doch sein von Ibn Khaldūn inspiriertes Modell beschreibt die tribalen ländlichen Gruppen aus der gleichen Perspektive wie jene Ratschläge, die Ḥusayn, der letzte Dey von Algier, 1830 an den französischen Eroberer Bourmont gerichtet haben soll:

„Was die Kabylen angeht, Fremde haben sie nie gemocht und auch untereinander können sie sich nicht ausstehen. Vermeidet einen Krieg gegen dieses zahlreiche und kriegerische Volk, daraus würdet ihr keinen Vorteil ziehen. Nehmt ihnen gegenüber die Haltung ein, der die Deys von Algier immer gefolgt sind: Spaltet sie untereinander und profitiert von ihren Streitereien.“ (Morizot, 1985, 18)

<sup>24</sup>So etwa al-Wanšārīsī in einer ausführlichen Liste „tadelnswerter Neuerungen“ im Fes des 10./16. Jahrhundert (Lagardère, 1995, 48–52). Zwei exemplarische Auszüge: „In den Nächten des Ramaḍān herrschen verwerfliche Praktiken. (...) Diejenigen, die beten, amüsieren sich auch dabei; sie lassen junge Leute singen, deren Stimme eine Wonne für die Wüstlinge ist. Die Gesänge werden im Chor aufgenommen, mit Schreien und Heulen...“ (ebd. 49). „In den Straßen macht sich Trunkenheit breit. Bei festlichen Anlässen und Familienbegräbnissen ziehen Frauengruppen hindurch, unter lautem Gezeter und begleitet von Musikinstrumenten: Trommeln, Tamburine und Lauten; ihre Gesichter sind unbedeckt und die Männer nähern sich ihnen.“ (ebd. 51)

<sup>25</sup>Gellner verwickelte sich mit seiner kategorischen Verbannung der Schriftkultur aus dem tribalen Umfeld selbst in Widersprüche. So behandelte er auch die dörflichen *fuqahā* – ein „Stück örtlichen religiösen Lebens“ –, deren soziale Funktion im wesentlichen auf ihrer Kenntnis der Schrift beruhte. Nebenbei erfährt man so von der Existenz von Besitztiteln, der schriftlichen Niederlegung des tribalen Rechts und der Produktion magischer Amulette (Gellner, 1969, 286f). Während Gellner diese Spezialisten in einer „schwachen [sozialen] Position“ sah (ebd.), wies schon lange zuvor Émile Laoust in einer sehr viel differenzierteren Darstellung auf die multiplen sozialen Rollen dieser oft als „Dorfschullehrer“ abgehandelten ehemaligen Religionsschüler (*tulba*, Sing. *ṭālib*) hin (Laoust, 1924, 7f).

<sup>26</sup>Zu den noch eher lückenhaften Kenntnissen über die Rezeption der *Muqaddima* in den Reihen der osmanischen Administration finden sich ein paar aufschlussreiche Aussagen bei (Lewis, 1986).



Dennoch ist das Spannungsverhältnis zwischen Stadt und Land zweifellos rechtsrelevant. Das Verdienst von Gellners Modell besteht zum einen darin, den Staat als eine relevante Größe des ländlich-tribalen Erfahrungshorizonts in die Ethnologie des Maghreb eingeführt zu haben. Gegenüber den dörflichen Universen, die in Bourdieus Darstellungen dominierten, ist dies eine sinnvolle Erweiterung des methodischen Ansatzes. Die islamischen Heiligen übernahmen als Legitimatoren des tribalen Rechts eine Schlüsselrolle im Überlebenskampf von machtpolitisch eher marginalen Gruppen. Im Laufe der Untersuchungen wird die Frage nach den Modi, mit denen im Wechselspiel zwischen Stämmen und Staat das Recht legitimiert wurde, mehrfach aufgegriffen werden. Die grundlegenden Legitimationsmittel Schrift, Konsens und profetische Genealogie hat Gellner treffend benannt (vgl. Gellner, 1985a, 179f), doch entgegen seiner Darstellung werden wir sehen, dass und wie sie sowohl im städtischen als auch im ländlichen Kontext zur Anwendung kamen.

## 2.4 Schlussfolgerungen : Auf der Suche nach dem Recht

Wenn wir allein auf Grundlage der vorangestellten Beschreibungen ein Gesamtgemälde der sozialen Welten im Maghreb erschaffen sollten, dann würden in diesem Bild zwei Farben in unterschiedlichen Schattierungen dominieren: Die Welt der staatlichen Zentralmacht und die der tribalen Gruppen auf dem Lande. Die Abstufungen sind jedoch nicht ohne Belang. Die staatliche Administration im zentralen Maghreb befand sich auf einem anderen Niveau als in Marokko. Weder besaß sie intellektuelle Zentren von einer mit Fes oder Marrakesch vergleichbaren Reputation, noch war ein entsprechender Grad der Zentralisierung erreicht worden. Die Machtzentren im osmanischen Algerien förderten und manipulierten vielmehr lokale Machtpole und überführten sie mit der Institutionalisierung der *qā'id*s allmählich in das administrative System (vgl. Abun-Nasr, 1971, 175f). So kann zumindest seit 1516 auch nicht mehr von zyklischen Herrschaftswechsels die Rede sein. Wir werden im Kapitel über regionale Dynamiken ausführlich behandeln, wie lange vor der Eroberung der Kabylei durch die Franzosen der Faktor „Staat“ das wirtschaftliche, politische und rechtliche Umfeld der Kabylei zu durchdringen begann. Es sei an dieser Stelle vorweggenommen, dass in diesem Zusammenhang nachweislich Konfrontationen zwischen dem zentralistischen Anspruch staatlicher Rechtsautorität und Konzeptionen des tribalen Rechts stattfanden, die auf militärischer wie gleichermaßen auf symbolischer Ebene ausgetragen wurden. Während der Beylik „Inseln“ des staatlichen Rechts zu errichten suchte, verteidigten die tribalen Konföderationen vehement ihre Rechtsautonomie.

Auch der Farbton der tribalen Welten im großen Gemälde ist von den obigen Dar-

stellungen in eher groben Abstufungen wiedergegeben worden. Wir sahen die tribalen Gruppen als ein verschachteltes Gebilde unterschiedlicher und doch gleichartiger Segmente, die mit zunehmender Ausdehnung immer zerbrechlicher und unbestimmter werden. Bis zu einer vom natürlichen Umfeld bestimmten Segmentgröße herrschen dagegen sehr prägende dichte Beziehungen vor, in denen bestimmte Charakteristika erzeugt werden, die offenbar entscheidend für den Zusammenhalt der Gruppe sind. Bourdieus Arbeiten haben demonstriert, wie sich die Dichte dieser wechselseitigen Interaktionen bis zu dem Eindruck einer in sich abgeschlossenen Welt steigern kann, in der das Dorf nur noch für sich allein existiert. Die segmentäre Theorie führt den Zusammenhalt der Gruppe allein auf die hier konstituierten Abgrenzungen zu benachbarten Segmenten zurück. Kommunikative Wechselbeziehungen zwischen tribalen Segmenten folgen auf all ihren Niveaus der Logik der Ehre und ihrer Herausforderung (vgl. Bourdieu, 1976, 15–32), die jedoch den Grad der sozialen Fragmentierung derart steigern müsste, dass nach einem weiteren ursächlichen Prinzip der sozialen Kohäsion gesucht wurde. Gellner fand dieses in der sozialen Funktion islamischer Heiliger, also gewissermaßen in einem säkularisierten religiösen Modell; Masqueray dagegen setzte neben die Ehre als ein gleichwertiges Element den rechtlichen „Kodex“.

Masquerays theoretischer Ansatz geriet jedoch weitgehend in Vergessenheit. Beide hier behandelte Autoren, Bourdieu wie Gellner, verwiesen das Recht in ihren Beschreibungen der traditionellen bzw. der segmentären Gesellschaft auf einen Nebenschauplatz. Für Bourdieu waren die kabyllischen Rechtsregeln ein Ausdruck impliziter, allgemein und automatisch befolgter Schemata, der unsichtbaren Grammatik der Praxis, die nur in Ausnahmefällen explizit ausformuliert wurde (Bourdieu, 1993, 187). Gellner analysierte vor allem die Verankerung verschiedener Rechtsprozeduren wie Eid oder Schlichtung im sozialen Umfeld. Sein Forschungsinteresse ließ ihn „das Rechtssystem (...) der Laienstämme“ als ein „Schlichtungssystem“ bezeichnen (Gellner, 1985a, 186). Zudem waren seine Kenntnisse des islamischen Rechts relativ begrenzt. So beschränken sich seine Ausführungen zum Verhältnis zwischen dem tribalen und dem islamischen Recht auf eine etwas schematische Darstellung der Marabuts als Erfüllungshelfen des ersteren, die allenfalls ein „Lippenbekenntnis“ für den *qurʾān* übrig haben. Stillschweigend setzte Gellner voraus, dass es sich um zwei grundlegend verschiedene Regelsysteme handele, doch er illustrierte diesen Umstand nur am berühmten Beispiel des Erbrechts (Gellner, 1969, 135). Ob dieser Unterschied zwischen dem tribalen und dem islamischen Recht von den Akteuren selbst wahrgenommen werde, hänge von politischen Umständen ab (ebd., 105). Bei Favret, die das segmentäre Modell Gellners für die Analyse einiger Fallbeispiele der kabyllischen Vendetta anwandte, wird das von der Dorfversammlung verabschiedete Recht nur unter einem Aspekt beiläufig erwähnt: In



ihm drücke sich „die Vorliebe für die Unterscheidung von anderen politischen Einheiten“, i. e. anderen Dörfern aus (Favret, 1968, 23).

Wenn die Ethnologie im Maghreb bei ihrer Debatte um die Grundlagen der Kohäsion tribaler Gruppen der Religion eine ambivalente Rolle zuwies, so sind die Darstellungen des tribalen Rechts umso eindeutiger vom kolonialpolitischen Kontext bestimmt. In diesem Sinne kann von einer kleinen Forschungstradition im Maghreb gesprochen werden, die von Hanoteau und Letourneux über Masqueray und Montagne bis zu Jacques Berque reicht. Methodisch verharren die Darstellungen dieser Autoren in eher vagen Postulaten, ein Umstand, der nicht nur mit kolonialer Ideologie, sondern auch mit der klassischen Randstellung der Rechtsethnologie im akademischen Frankreich zusammenhängt<sup>27</sup>.

Es wird erforderlich sein, im nächsten Kapitel rechtsethnologische Zugänge, die in anderen Kontexten entwickelt wurden, auf die spezifische maghrebinische Konstellation anzuwenden. Diese zeichnet sich durch ein dynamisches Wechselverhältnis zwischen Stämmen und Staatsmacht aus, das nicht eben der idealtypischen Forschungssituation der Ethnologie entspricht, die sich eher im lokalen Kontext kleiner „geschlossener Gesellschaften“ ansiedelte. Deswegen werden wir vorweg mit methodischen Werkzeugen der Sozialgeografie eine Skizze der kabyllischen Region entwerfen, in der die unterschiedlichen kommunikativen Ebenen etwas klarer gefasst werden können. Hier wird es um die begriffliche Unterscheidung lokaler und regionaler Diskurse gehen, um deren Gestaltung und Regulierung in symbolischen Interaktionen und um die Frage, in welchen Fällen von tribalen Gruppen oder von regionalen Netzwerken gesprochen werden sollte. Dann kann in einem zweiten Schritt versucht werden, den Platz des Rechts in diesem regionalen Gebilde etwas näher zu bestimmen.

---

<sup>27</sup>Wir werden auf einzelne Aussagen der o. a. Autoren im Verlauf der Arbeit eingehen. Bei den Gründungsdebatten der Rechtsethnologie, angestoßen von Autoren wie Maine oder Bachofen, war „Frankreich praktisch abwesend“. In den Schriften Durkheims oder Mauss' – und auch Mauniers – kann ein „gewisses Interesse für rechtliche Fragen“ konstatiert werden, doch ihr Zugang orientierte sich wie das der meisten Studien „rechtlicher Phänomene in traditionellen Gesellschaften“ an einem allgemein geisteswissenschaftlichen Erkenntnisinteresse (Rouland, 1995, 9–11).



## 3 Region und Recht: Ein Bündel methodischer Perspektiven

### 3.1 Diskurse, Logiken und Dynamiken im regionalen Kontext

Ein Versuch, das Problem des Verhältnisses von Stadt und Land im Maghreb aus einer neuen Perspektive anzugehen, stammt von Clifford Geertz (1971), der seine ethnologischen Feldforschungen in Marokko und Indonesien zu einer umfassenden Kulturtheorie ausbaute (Geertz, 1987b); (Geertz, 1987c). Geertz ist weit davon entfernt, einen Gegensatz zwischen Stadt und Land zu propagieren, statt dessen sieht er „variierende Zustände eines einzigen Systems“ (Geertz, 1971, 5). Damit legt er ein stärkeres Gewicht auf eine gesamtgesellschaftliche Dynamik, die eine kontinuierliche und intensive Interaktion zwischen Stadt und Land voraussetzt (ebd.). Im Gesamtsystem verortet Geertz mehrere institutionelle Felder: persönliche Heiligkeit, religiöse Bruderschaften und die zentrale Regierungsgewalt (ebd., 49). Innerhalb dieser Felder erfolgten längerfristige Diskurse um religiöse und politische Legitimität, die in Marokko einen spezifischen religiösen Stil etablierten (ebd., 48).

Allerdings bleibt in Geertz' Ansatz weitgehend unklar, wer diese Diskurse eigentlich führte und auf welche Weise die tribalen Gruppen an der Formulierung solcher Stile teilnahmen. Für die Fragestellungen dieser Untersuchung fand sich hier aber ein wichtiger Anstoß, nach einer theoretischen Sichtweise zu suchen, in der sich die Kabylei als ein regionaler Raum mit spezifischen institutionellen Foren beschreiben lässt und die außerdem die Einbettung dieses Raumes in ein regionales Gesamtsystem ermöglicht. Nach der Etablierung dieses Kontextes kann auch geklärt werden, welchen Logiken Interaktionen im tribalen Umfeld unterliegen, wie sie zu regionalen Diskursen werden und wie sich regionale Dynamiken wiederum auf die mikrosoziale Ebene des Dorfes auswirken. Die Ergebnisse dieser methodischen Ansätze können dann in einen Zusammenhang mit rechtsethnologischen Fragestellungen gebracht werden.

### 3.1.1 Die Gestalten einer Region

In unseren einleitenden Ausführungen haben wir die Kabylei relativ selbstverständlich als einen regionalen Raum eingeführt, der anhand geografischer Kriterien beschrieben werden kann. In diesem Zusammenhang haben wir aber auch schon Kritiken behandelt, die auf den konstruierten Charakter dieses Raumes im kolonialen Kontext hinweisen und so weit gehen, spezifische regionale Charakteristika in einem großen Rundumschlag zum „Mythos“ zu erklären. Tatsächlich ist schon die Namensgebung „Kabylei“ ein Zuschreibungsprozess, der bis heute nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann (Lanfry, 1980, 80).

Der Name „Kabylei“ ist aus dem arabischen *qabā'il* für „Stämme“ abgeleitet. Mit *bilād al-qabā'il*, den „Gebieten der Stämme“, wurde noch Mitte des 19. Jahrhunderts auf fast die gesamte algerische Küstenzone Bezug genommen (Daumas, 1988, 129f). Innerhalb der Kabylei kann zu dieser Zeit nicht von einer solchen Selbstbezeichnung gesprochen werden; der Begriff erscheint einerseits in der Bezeichnung für eine tribale Konföderation (*taqbilt*), andererseits wurde er offenbar für die Unterscheidung zwischen *imrabden* und Laienstämmen, *al-qabā'il*, verwendet<sup>1</sup>. Laut Lacoste-Dujardin wurde die Bezeichnung „Kabylen“ in der eingegrenzten Bedeutung für die Bewohner des Landstrichs nördlich des Djurdjura 1844 vom Marschall Bugeaud eingeführt. Sie sieht einen Zusammenhang mit militärischen Zusammenstößen zwischen französischen Truppen und kabyllischen Konföderationen; diese Erfahrungen sollen dann mit linguistischen Merkmalen verbunden worden sein (Lacoste-Dujardin, 1986, 111–14). Nun ist der Name nicht das einzige und durchaus ein wandelbares Kennzeichen einer Region. Entgegen den Protagonisten des *mythe kabyle* halte ich die Auffassung für vertretbar, dass die Kolonialmacht kein ideologisches Substrat aus dem Nichts erschuf, sondern einen schon länger währenden Prozess der regionalen Differenzierung aufgriff und transformierte.

Ein theoretisch fundiertes Konzept zur Beschreibung der Emergenz von Regionen stammt von dem finnischen Sozialgeografen Paasi, dessen Arbeiten ein wieder erwachendes Interesse der Sozialwissenschaften an Fragen der räumlichen Strukturierung im Zusammenhang mit sich wandelnden Ordnungsmustern in globalen und nationalen Kontexten repräsentieren. Zentrales Konzept Paasis ist die Institutionalisierung territorialer Einheiten als Regionen in Anlehnung an Giddens' Institutionsbegriff.

---

<sup>1</sup>Vgl. Milliot (1922, 206). Bei ihren ersten Befragungen in der Kabylei benutzten französische Offiziere diese Unterscheidung für eine grundlegende Kategorisierung der Stämme (vgl. Aucapitaine, 1858–59). Sie war militärisch relevant, wie auch einer Feldkarte vom Gebiet der Ait Iraten aus dem Besitz des Marschall Randon entnommen werden kann. Neben Informationen über Wege, Quellen und Anzahl der Gewehre pro Dorf sind Dörfer, die von *imrabden* bewohnt waren, auf der Karte gesondert gekennzeichnet (AN 249 AP 1).

Laut Giddens weisen „reproduzierte soziale Praktiken“ „Strukturmomente“ auf, die sich bei größerer Ausdehnung in Raum und Zeit zu „Strukturprinzipien“ verfestigen, die wiederum bei ausgedehnter Verbreitung in „gesellschaftlichen Totalitäten“ Institutionen genannt werden können (Giddens, 1997, 69). Raum und Zeit definiert Giddens als den „Kontext“ für Interaktionen zwischen den Akteuren (ebd., 123), die in kleinräumigen, „kopräsenten“ Situationen „Sozialintegration“ erzeugen (ebd., 81). Bei der Institutionalisierung dieser Interaktionen erweitert sich der Kontext derart, dass nicht mehr nur Einzelakteure, sondern auch Kollektive involviert sind, und die Sozialintegration durch eine übergeordnete „Systemintegration“ ergänzt wird (ebd.).

Mit der Übersetzung dieses methodischen Ansatzes in die sozialgeografische Perspektive erscheint eine territoriale Einheit – ganz gleich, ob wir sie Raum, Region, Platz oder Ort nennen – zunächst als ein Kontext für ein Netzwerk von Interaktionen (Paasi, 1996, 11). Der Kontext „Dorfgemeinschaft“ wird von Giddens ausdrücklich genannt und steht paradigmatisch für die „Stammesgesellschaft“ (Giddens, 1997, 196f).<sup>2</sup> In deren Interaktionen identifiziert Giddens die Strukturprinzipien Tradition (gemeinschaftliche Praktiken), Verwandtschaft und Gruppensanktionen (ebd., 236f). Diese Feststellungen können am jetzigen Punkt unserer Theoriesichtung eher als methodisch ungenau qualifiziert werden. Unser Interesse richtet sich aber nicht so sehr auf den Inhalt, als auf die reflexiven Eigenschaften von regulierten Interaktionen.

„Menschliche Akteure sind nicht nur fähig, ihre Aktivität und jene von anderen in der Regelmäßigkeit des Alltagsverhaltens zu steuern, sie sind auf der Ebene diskursiven Wissens auch fähig, ‚diese Steuerung zu steuern‘. ‚Interpretationsschemata‘ sind die Typisierungsweisen, die in den Wissensbeständen der Akteure enthalten sind und zur Aufrechterhaltung der Kommunikation reflexiv angewandt werden. Die Wissensvorräte, auf die sich die Akteure in der Produktion und Reproduktion der Interaktion beziehen, sind mit denen identisch, durch die sie fähig sind, über etwas Rechenschaft zu geben, Gründe zu liefern usw.“ (Giddens, 1997, 82)

Solche kommunikationssteuernden Wissensvorräte sind insbesondere dann relevant, wenn sich der Diskurs über den lokalen, kopräsenten Kontext hinaus in den Bereich der Systemintegration ausdehnt. An diesem Punkt erscheint die Idee von „Demarkation, Abgrenzung und Verräumlichung“ (Paasi, 1996, 11). Diskurse stellen Gemeinschaften als kohärente sozialräumliche Einheiten dar. Bei der Konstruktion sozialer Welten spielen z. B. linguistische Elemente oder machtpolitische Steuerungen des Staates eine

---

<sup>2</sup>Einmal mehr erscheinen die dörflichen Universen Bourdieus in einer sozialwissenschaftlichen Theorie und verleiten Giddens zu der Aussage, in solchen Stammesgesellschaften fusionierten Sozial- und Systemintegration (Giddens, 1997, 236). Der Bezug zu Bourdieu findet sich an anderer Stelle (ebd., 186).

entscheidende Rolle (ebd.). Sie gehen als „Interpretationsschemata“ in die diskursiven Wissensbestände der Akteure ein und regulieren über „strukturierte Erwartungshaltungen“ (ebd., 35) den weiteren Verlauf der Interaktionen.

Die Emergenz einer Region über solch einen diskursiven Prozess wird von Paasi in vier historisch verbundene, aber sich auch überschneidende Phasen eingeteilt (Paasi, 1996, 33). Wir haben es mit einer Abstraktion zu tun, die „bestimmte Grunddimensionen der regionalen Transformation sichtbar machen“ soll (ebd., 31). Eine Region lässt sich aus mehreren Blickwinkeln identifizieren. Zum einen ist da die „territoriale Gestalt“, eine auch für Geografen identifizierbare territoriale Einheit, die sich über die Landschaft und ihre Transformation äußert (ebd., 22). Mit der diskursiven Etablierung von Grenzen erscheint auch die „symbolische Gestalt“; über Zuschreibungen wie Namensgebungen, Mentalitäten und Hegemonien werden symbolische Formen kontinuierlich und kreativ in die Bildung sozialer Beziehungen und der Sozialwelt eingefügt (ebd., 29). Erstreckt sich dieser Vorgang über eine längere Zeitspanne, dann gewinnt die Region eine „institutionelle Gestalt“, die sich dann in der letzten Phase durch eine „etablierte Rolle im regionalen Gesamtsystem“ ausdrückt (ebd., 33).

#### 3.1.2 Die Gestalten der Kabylei

Wenn wir diesen Zugang auf unsere bisherigen Informationen über die Kabylei anwenden, dann erweist sich die „Fusion von Sozial- und Systemintegration“ in der tribalen Dorfgemeinschaft nur als eine Seite der Medaille. Sie repräsentiert einen lokalen Diskurs der alltäglichen Aktivitäten und Begegnungen, der in einem größeren Rahmen eingebettet war. Bei zwei Gelegenheiten konnten wir soziale Netzwerke benennen, die weit über den dörflichen Kontext bis in das regionale Gesamtsystem hinausreichten: Zum einen im Zusammenhang der Beistandsgruppen oder *şoffs*, zum anderen anhand der Vermittlerfunktionen der islamischen Heiligen oder *imrabden*. Doch bevor gewissermaßen das Pferd von hinten aufgezäumt wird, sollte genauer untersucht werden, welche regionalen Gestalten der vorkolonialen Kabylei sich zuverlässig identifizieren lassen.

Einleitend wurde schon der Gestaltkomplex der „Landschaft“ beschrieben. Hervorstechendstes Merkmal im landschaftlichen Großraum zwischen der Mitidja-Ebene um Algier und dem städtischen Zentrum Beğāya ist das Hochgebirge des Djurdjura. Wird dieses Gebirge von Süden her aus dem Oued Sahel erstiegen und überquert, so erstrecken sich bis zum nördlichen Horizont die etwa 1 000 m niedrigeren Bergketten der Kabylei und bilden, klimatisch besser geschützt vor den Südwinden aus der Wüste, einen auffälligen Kontrast zur fahlen, von der Steppe geprägten Südseite. Von Norden

aus besehen erweckt die Kalksteinfront des Djurdjura noch stärker den Eindruck einer gigantischen Barriere, die das Bergmassiv der Oberen Kabylei gegen die Umgebung abschirmt. Der Aspekt des Schutzes spiegelt sich in einer vielzitierten und bis heute in Anspruch genommenen Erinnerungsfigur, der Erwidern der Ait Yenni auf eine nicht ohne Hintergedanken vorgebrachte Offerte des Dey von Algier<sup>3</sup>. Dieser bot dem gesamten Stamm, dessen Falschgeldproduktion die Märkte von Fes bis Tunis überschwemmte, Land im Oued Sebaou an, das sie unter dem Schutze des Beylik bewirtschaften könnten, um so auf ehrliche Weise ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

„Les rudes Kabyles répondirent à l’envoyé du dey, en lui montrant la cime neigeuse de la montagne: „Nous sommes les fils du Jurjura, nous sommes habitués à le saluer chaque matin; que le dey lui dise de nous suivre dans la plaine.““ (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 120f)

Natürliche Grenzen wie der Djurdjura sind jedoch zugleich „Räume der Interaktion, in denen soziale Identitäten aus materiellen und symbolischen Ressourcen konstruiert werden“ (Paasi, 1996, 5). Und so bildet der Djurdjura auch einen Fokus für die symbolische Gestalt der Kabylei. Diese drückt sich auf komplexe Weise über das Wechselspiel einer Selbst- und einer Fremdbenennung aus, deren Gebrauch und Bedeutung den jeweiligen Kontexten angepasst war. Als ein obsoleter „Name arabischer Form“ für die Bewohner der Umgebung des Djurdjura ist der Ausdruck „Zwāwa“ (Koll., auch „Zawāwa“ oder „Zuwāwa“, Sing. Zwāwī) seit Ibn Khaldūn belegt (Lanfry, 1980, 76f, 89).<sup>4</sup> Die identifizierbaren Konföderationen seiner Liste umfassen das Gebiet der Oberen Kabylei; auch einige Stämme von der Südseite des Djurdjura wie die Mašaddala oder, mit Vorbehalt, die Ait Malikiš sind hier vertreten<sup>5</sup>. Obwohl als räumliche Orientierungspunkte von Ibn Khaldūn die beiden Hafenstädte Dellys und Beğāya genannt wurden, finden sich die großen Konföderationen der nördlichen Küstengebiete wie etwa die Iflissen al-Bḥār oder die Ait Ğennad nicht in der Aufzählung.

Dieser letzte Aspekt spielt auch bei der ähnlich lautenden Selbstbenennung „Iga-wawen“ (Sing. Agawaw) eine Rolle. Hanoteau und Letourneux haben versucht, den

<sup>3</sup>Zur Bedeutung von solchen Erinnerungsfiguren, „Kristallisationspunkten“ in tradierten Erzählungen, die konstituierende Elemente für eine Gruppe bereitstellen, vgl. Assmann (1992, 38). Kopien der unten zitierten Textpassage hingen 1992 in Geschäften der Ait Yenni aus.

<sup>4</sup>In seinem *Kitāb al-ʿIbār*. Die wenigen Passagen in dem Werk, die sich auf die Kabylei beziehen, sind so häufig in der einschlägigen Literatur zitiert worden, dass mir in diesem Punkt eine Hinzuziehung der Quelle nicht notwendig erschien.

<sup>5</sup>Der Vorbehalt bezieht sich auf die genealogische Definition der Zwāwa durch Ibn Khaldūn, der sie der umfassenderen Gruppe der Kutāma-Berber zuordnete; einige Autoren hielten die Ait Malikiš für Ṣanhāğa (Lanfry, 1980, 77). Einen Überblick der Ausführungen arabischer Autoren wie Ibn Ḥazm und Ibn Khaldūn über Ursprünge und Genealogien der Berber und ein Beispiel einer matrilinearen Genealogie aus dem Niger bietet Norris (1982, 32–43).



Ausdruck in das segmentäre Schema der Stämme und Konföderationen einzupassen, indem sie ihn den Ait Betrun und den Ait Mangellat, zwei aus jeweils vier Stämmen bestehenden Konföderationen am Nordhang des Djurdjura zuordneten (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 305–09).<sup>6</sup> Es ist jedoch nicht bekannt, dass diese Gruppe gegenüber ihren Nachbarn jemals als eine politische Handlungseinheit aufgetreten wäre. Die im Norden der Oberen Kabylei lebenden Ait Iraten bezeichneten sämtliche Stämme zwischen ihnen und dem Djurdjura als Igawawen (Boulifa, 1990, 199, Fn 270). Für die Bewohner der nördlichen Küstenregion waren die Igawawen ihre südlichen Nachbarn auf der gegenüberliegenden Seite des Oued Sebaou, also auch die Ait Iraten. Diese Scheidelinie zwischen der Oberen Kabylei und der Küstenregion bestand vermutlich schon seit der Antike (Lanfry, 1980, 84, Fn 33). Auf einem unbestimmten Punkt dieser Skala begannen schließlich Selbst- und Fremdbenennung zu verschwimmen und „Zwāwa“ ersetzte „Igawawen“. In diesem Sinne muss die folgende Beschreibung gelesen werden, in der die markante landschaftliche Gestalt des Djurdjura als Referenzpunkt einer ebenfalls fließenden, kontextgebundenen Namensgebung dient:

„À mesure qu’on s’éloigne du Jurjura, les Kabyles donnent le nom de Zouaoua aux tribus qui les séparent de la confédération que nous venons d’indiquer [also den Ait Betrun und Ait Mangellat]. C’est ainsi pour les Guechtoula [Igušdalen], les Beni Sedk’a sont des Zouaoua, et que les Guechtoula à leur tour reçoivent le même nom des Flissa [Iflissen u Mellil] et des Beni Khalfoun. Un Kabyle de Mouzaia ou des Beni Mnaçer comprendra sous la dénomination de Zouaoua toutes les tribus à l’Est de l’Isser. Il est bon d’être fixé sur la valeur véritable du nom.“ (Hanoteau, 1858a, xxii)<sup>7</sup>

Die „tatsächliche Bedeutung des Namens“ entgleitet aber nicht nur in der Sphäre des Raumes leicht dem kategorisierenden Zugriff. Die Igawawen besitzen weder einen gemeinsamen Ahnen, noch konstituieren sie einen *şoff*, es gibt keine Hinweise auf besondere Heiratspräferenzen und nur äußerst schwache Belege für linguistische Gemeinsamkeiten, die sie gegenüber ihren Nachbarn auszeichnen würden (Lanfry, 1980, 86f). Lanfry nimmt deshalb an, dass eine solche institutionelle Gestalt – denn nach der suchen wir hier – „im Laufe der Jahrhunderte verschwunden“ und nur die symbolische Gestalt als eine Art Reminiszenz verblieben sei: „Die Igawawen-Kabylen (...) können nicht sagen, was ihre Originalität ausmacht, abgesehen vom Namen. ...“ (ebd., 87). Das

---

<sup>6</sup>Den Ait Betrun zugeordnet waren die Ait Yenni, Ait Wasif, Ait bu Akkaş, Ait Boudrar. Die Ait Mangellat waren zugleich ein Stamm in ihrer Konföderation, hinzu kamen die Iţţafen, Akbil, Ait bu Yussef.

<sup>7</sup>Die von Hanoteau angegebene Bewegung entspricht ungefähr einer Achse, die vom Zentrum der Oberen Kabylei in SO-NW-Richtung den Djurdjura entlang in die vor der Mitidja-Ebene gelegene Küstenregion verläuft.

ist allerdings ein etwas pessimistischer Schlussakkord angesichts zweier repräsentativer Aussagen aus dem 20. Jahrhundert, die er wenige Zeilen später präsentiert. Eine Studentin der Ait Frawsen (östliche Nachbarn der Ait Iraten) beschrieb einen „Agawaw“ als „Mann der Ehre und des Mutes, vor allem im Kampf“. Und für einen Kabylen aus der Nähe von Beğāya rief das Wort „Agawaw“ das Bild eines „fahrenden Händlers, *aḥḥār*, der von der anderen Seite des Djurdjura kommt“, hervor (Lanfry, 1980, 88).

Fassen wir die beiden Dimensionen „ehrenhafter Kämpfer“ und „Händler“ näher ins Auge. Die erstere bezieht sich auf die Kunst der Herausforderungen und ihrer Erwidierungen im tribalen Kontext des *nif*, die anscheinend in der Umgebung des Djurdjura hoch entwickelt war. Auf das Bild des Kämpfers wird aber nicht nur durch die Selbstbenennung „Iḡawawen“ Bezug genommen, auch die Fremdbenennung „Zwāwa“ verweist auf Kabylen, die in Algier oder vor allem Tunis unter Sold standen und später als „Zouaven“ in das französische Militär integriert wurden (Lanfry, 1980, 79). „Azawaw“ war als männlicher Vorname trotz seiner arabischen Etymologie in der Kabylei „ein symbolischer Name (...), der an die Ursprünge erinnert, an die respektvolle Vergangenheit, die Zeit der Vorfahren“ (ebd., 92).

Lanfry entwickelt die damit verknüpften sozialen Werte über ein eher rezentes Konzept ethnischer Identität, die „kabyilité“ oder *taqbaylit* (vgl. Mammeri, 1978): Diese umfasse „Ehre, Würde, Aufrichtigkeit, gesunden Menschenverstand und direktes Auftreten, gepaart mit Mut und Kaltblütigkeit“ (Lanfry, 1980, 88). Sobald er aber solche allzu menschlichen Vorzüge auch noch mit einem Islam „vom Typ des Humanismus der Bergbewohner und Berber“ versieht und sein Resümee mit einem Zitat Bousquets über die „mikroskopischen Republiken“ der kabylyischen Dörfer krönt (ebd. 88f), lösen sich alle Kategorien einer möglichen institutionellen Gestalt vollends in der semantischen Totalität einer ethnologischen Tradition auf, die sich der Produktion von Bildern verpflichtet hatte. Das Problem, warum gerade die tribale Konzeption der Ehre, die keinesfalls „den Iḡawawen allein vorbehalten war“ (ebd. 88), ihre besondere Auszeichnung darstellte, wird auf diese Weise nicht erhellt. Es beruht m. E. auf diskursiv generierten Interpretationsschemata, auf die wir gleich noch kurz eingehen werden und die sich mit einem fortgeschritteneren Stand der Untersuchung inhaltlich genauer rekonstruieren lassen (vgl. unten 7.2.1).

An dieser Stelle erlaubt uns das Material zunächst eine vorläufige Skizze der Diskurse, mit denen die Einbindung der Kabylei in das regionale Gesamtsystem erfolgte. Zum einen gab es einen Diskurs „von unten“, über den nur wenig bekannt ist. Hier ist die Dimension des „Händlers“ relevant. Der Nordhang des Djurdjura bildete ein landwirtschaftlich wenig ertragreiches und zugleich dicht besiedeltes Gebiet, dessen

Bewohner für ihren Lebensunterhalt als Händler durch das Land ziehen oder sich als Saisonarbeiter in fruchtbareren Gegenden verdingen mussten (vgl. unten 7.1.1). Auch hier finden wir wieder eine Überschneidung der Bedeutung von „Igawawen“ und „Zwāwa“; beide waren in der näheren Umgebung der Oberen Kabylei bzw. im restlichen Algerien Synonyme für die wandernden Händler, die in kleinen Gruppen das Land durchstreiften. Der Djurdjura erschien nur aus der Ferne wie eine geografische Barriere, von nahem besehen führte ein dichtes Netz kleiner, teilweise aufwändig mit Trittsicherungen versehener Bergpfade über den Nordhang ins Hochgebirge auf die andere Seite: Die Makro-Grenze verwandelt sich in der Mikro-Perspektive in einen regelrechten *space of flows*. Lanfry sieht diesen Umstand als eine Ursache für den Verlust ethnischer Identität: „Alles, was eine ursprüngliche, tribale, linguistische Besonderheit hätte anzeigen können, wird sich beim Kontakt mit dem Rest der Welt abgeschliffen und aufgelöst haben“ (Lanfry, 1980, 87). Eine Region mit ihren Besonderheiten emergiert aber eben nicht in einer abgeschlossenen *black box*, sondern in der Interaktion mit ihrer Umgebung.

Die beiden semantischen Dimensionen „ehrenhafter Kämpfer“ und „Händler“ verweisen auf zwei geografische und symbolische Räume, in denen die Bewohner der Umgebung des Djurdjura wahrgenommen und definiert wurden, eine Innen- und eine Außenseite. Die Innenseite war das schwer zugängliche Terrain der Oberen Kabylei, deren tribale Gruppen in einem äußerst dichten Wechselverhältnis der Abgrenzungen und Provokationen ihre Bereiche der Ehre, die *ḥurma*, untereinander festlegten. Die Außenseite waren die Städte und Handelswege im regionalen Gesamtsystem des Maghreb, wo die ehrenhaften Kämpfer aus ihrem tribalen Kontext heraustraten und einzeln oder in kleinen Gruppen ihre Region repräsentierten.

Die Bedeutungen der Selbst- und Fremdbenennung waren nahezu austauschbar und wurden dennoch sprachlich strikt voneinander abgegrenzt: „Igawawen“ bedeutet *nicht* „Zwāwa“. Dieser Umstand deutet auf einen weiteren Diskurs hin, der auf einer anderen Ebene im regionalen Gesamtsystem stattfand. Wer führte diesen Diskurs? Abgesehen von den Händlern beruhte der Kontakt mit der Umgebung auf den *imrabden* und auf den Allianzen der *ṣoffs*. Lanfry liefert für beide Bereiche einige Beispiele und weist auf ihre Verflechtung untereinander hin. So stammten die Ben al-Qāḍī, die von Koukou aus einen größeren *ṣoff* im 16. Jahrhundert anführten (vgl. Hanoteau und Létourneux, 1893, II, 18), ursprünglich von den etwas weiter ostwärts wohnenden Ait Gūbrī. Sie sollen mit dem berühmten *qāḍī* Abū l-ʿAbbās al-Ġūbrīnī aus Beḡāya, Autor eines Biografienwerkes maghrebischer Gelehrter, verwandt gewesen sein. Lanfry führt noch weitere Belege für einzelne Personen aus den Dörfern der Igawawen an, die ihre Berge verließen und berühmte Gelehrte in der näheren Umgebung oder im

fernen Damaskus wurden (Lanfry, 1980, 78f). Die führenden *fuqahā* oder Rechtsgelehrten Beğāyas im 8./14. Jahrhundert rekrutierten sich aus den Reihen der Ait Mangellat, der Ait Wāglis im Oued Soummam oder der Mašaddala<sup>8</sup>.

Wir müssen also das Schlichter-Vermittler-Modell Gellners im regionalen Kontext der Kabylei noch weiter differenzieren und um einen schriftislamischen Diskurs erweitern. Die *imrabden* zwischen den tribalen Segmenten waren keine Größe, die sich nur über ihre soziale Funktion bestimmen ließe; zwischen ihren ländlichen Niederlassungen und den städtischen Zentren – zunächst Beğāya, später Constantine und Algier – fand ein nicht unbedeutender intellektueller Austausch statt. Auf diese Aspekte wird an verschiedenen Stellen weiter unten eingegangen. Im Zusammenhang mit dem Namenskomplex Zwāwa/Igawawen kann hier vorweggreifend auf das Problem der Sprache hingewiesen werden. Ein Rechtsgutachten (*fatwa*) aus Beğāya benannte im 8./14. Jahrhundert die Unkenntnis der arabischen Sprache als Merkmal für einen problematischen religiösen Status (s. u. S. 223). Dieses Interpretationsschema verweist auf die etablierte Ansicht in schriftgelehrten Kreisen, in einer Umgebung der Unwissenheit (*ğāhiliyya*) zu leben; eine Haltung, die in der Betonung der Sprache einen besonders markanten symbolischen Ausdruck fand, die sich aber auch – wie im Kapitel über regionale Dynamiken gezeigt werden soll – in Bewertungen sozialer Praktiken äußerte, deren Schwerpunkte im langfristigen Verlauf des Diskurses unterschiedlich gesetzt wurden. Vor allem die Versuche staatlicher Expansion, aber auch wirtschaftliche Entwicklungen gingen mit inhaltlichen Verschiebungen in diesem Diskurs einher. Ebenfalls eine Vorwegnahme ist der Umstand, dass zwei wesentliche Schwerpunkte im Ehe- und Erbrecht gesehen wurden. Dies ist im Zusammenhang mit dem Aspekt überregionaler Allianzbildungen kein unwesentlicher Faktor. Ferner wurden auch die „ehrendhaften Kämpfer“ vor allem unter dem Gesichtspunkt der Vendetta problematisiert.

So wie „Zwāwa“ eine symbolische Außengestalt der Kabylei umschrieb, so waren auch diese Bewertungen eine Außenreferenz, eine Rolle, die der Region zugewiesen wurde. Es wäre ein gravierender methodischer Fehler, diese Rolle mit der institutionellen Gestalt gleichzusetzen. Damit stellt sich aber ein wichtiges Problem: Die territoriale und die symbolische Gestalt der Kabylei sowie eine Rolle im regionalen Gesamtsystem lassen sich identifizieren. Können wir dieser Region auch eine institutionelle Gestalt zuordnen, die sich nicht im Nebel der mündlichen Überlieferung oder der Kolonialethnologie verliert? In einem ersten Schritt soll im folgenden Kapitel am Ursprung

---

<sup>8</sup>Diese Aussage beruht auf einer Auswertung des Namensregister einer Rechtsgutachtensammlung aus dieser Zeit (Wanšarisī, 1981–83), die mit den entsprechenden Einträgen zu den Personen bei dem Biografen al-Hafnāwī (1907) verglichen wurde.

der Kolonialethnologie rekonstruiert werden, in welchen Kontexten deren dominante Konzeptionen des kabyliischen Gewohnheitsrechts generiert wurden. Anders als Lanfry gehe ich nicht von der Annahme aus, spezifische soziale Praktiken hätten sich in einer vagen symbolischen Gestalt aufgelöst. Sie müssen jedoch hinter dem diskursiven Wechselspiel der Selbstäußerungen und Rollenzuweisungen gesucht werden. Auch wird sich analog zur abgestuften Verwendung der Selbstbenennung „Igawawen“ diese Spezifität nicht auf zwei Konföderationen in der Oberen Kabylei beschränken. Hier lassen sich allenfalls graduelle Unterschiede erwarten. Wir werden außerdem dörfliche Interaktionen und regionale Diskurse analytisch voneinander unterscheiden müssen. Die Regulation der ersteren erfolgte auf der Grundlage der Logiken segmentärer Allianzen und Abgrenzungen, letztere betrachte ich eher unter der distributiven Perspektive sozialer Netzwerke.

Die Netzwerkperspektive<sup>9</sup> wird von mir im wesentlichen als ein pragmatischer Ansatz verwendet, um zum einen „kleinräumige Mikrostrukturen „individuellen Handelns“ im Zusammenhang mit „makropolitischen Veränderungen“ und zum anderen „informelle und diffuse Strukturen (...) im Zusammenspiel mit formalen Organisationen“ erfassen zu können (Harders, 2000, 18). Die in diesem Ansatz erfolgte Problematisierung des „Zusammenhangs von Netzwerkstruktur, Kultur und Handlungsspielräumen der AkteurInnen“ (ebd., 22) lässt sich dagegen m. E. angemessener mit der Begrifflichkeit des „semi-autonomen sozialen Feldes“ beschreiben (s. u. S. 49). Netzwerkartige Beziehungen von „interdependenten Akteurinnen und Akteuren“ (ebd., 21) in solchen Feldern sind für mich vor allem unter dem Aspekt der „Heterogenität und Grenzüberschreitung“ (ebd., 24) relevant, mit denen die strukturelle Komponente der segmentären Einheiten in globale Dynamiken einbezogen werden. Netzwerke stehen für die Distribution von symbolischen und materiellen Ressourcen. Sie bilden Informationskanäle, in denen Interpretationsschemata und Erwartungshaltungen ausformuliert wurden. Sie erstreckten sich im regionalen Gesamtsystem über die Mobilisierungspotenziale der *soffs*, die politisch-religiösen Diskurse der gelehrten *imrabden* und die wirtschaftlichen Kontakte der Händler. Es kann trotz einer mangelhaften Quellenlage davon ausgegangen werden, dass nicht nur die ersten beiden dieser drei Ebenen ineinander verflochten waren, sondern dass sich auch Wirtschaftsbeziehungen auf den religiösen Diskurs und auf politische Allianzen auswirkten. Entsprechenden Hinwei-

---

<sup>9</sup>Für eine allgemeine Einführung zur Anwendung von Netzwerktheorien in islamwissenschaftlichen Studien vgl. Loimeier und Reichmuth (1996). In der Unterscheidung der beiden Autoren zwischen „holistischen“ und „ego-zentrierten“ Ansätzen entspricht meine Darstellung einer eingeschränkten Fassung der ersteren Variante. Eine umfassende Anwendung des holistischen Ansatzes auf Material aus der Kabylei wäre jedoch nur für die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts denkbar und ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

sen werden wir im einzelnen nachgehen.

## 3.2 Soziale und rechtliche Felder in der Rechtsethnologie

### 3.2.1 Rechtsnormen und soziale Normen im islamischen Recht und Gewohnheitsrecht

#### Der islamwissenschaftliche Zugang: Gewohnheitsrecht als soziale Praxis

In groben Zügen kann die rechtliche Konfiguration im vorkolonialen Maghreb als ein pluralistisches Zusammenwirken von Konzeptionen und Praktiken des islamischen Rechts und des tribalen Gewohnheitsrechts – *urf* bzw. *āda* – beschrieben werden<sup>10</sup>. Diese historische Situation war keinesfalls ungewöhnlich; vergleichbare Zustände entstanden mit der Expansion des islamischen Einflussgebiets etwa in Indonesien, im Sudan oder im Kaukasus. Trotzdem ist in der Islamwissenschaft die zwischen spannungsgeladener Konfrontation und wechselseitiger Beeinflussung schwankende Koexistenz der beiden Rechtssphären bisher nur ansatzweise thematisiert worden. Ein klassischer und zugleich etwas kursorischer Überblick zum Forschungsstand in der Mitte des 20. Jahrhundert stammt von Coulson (1959–61). Seine Diskussion erstreckte sich zum einen auf die offizielle Gültigkeit des Gewohnheitsrechts im Rahmen kolonialer Rechtsprechung und zum anderen historisch auf jene Bereiche, „in denen die *šarīʿa* gezwungen war, dem Gewohnheitsrecht und seinen Praktiken Raum zu gewähren“ (ebd., 16). Neuere Untersuchungen verfeinern den letzteren Ansatz und widmen sich vordringlich der Frage, ob und in welchem Ausmaß das Gewohnheitsrecht als Rechtsquelle für die islamische Rechtswissenschaft – den *fiqh* – in Frage kam. Der Rechtscharakter des Gewohnheitsrechts hängt in dieser Fragestellung von seiner Anerkennung durch die *fuqahā* ab, andernfalls handele es sich lediglich um soziale Praktiken:

---

<sup>10</sup>Ich benutze den Begriff „Gewohnheitsrecht“ nur als einen vorläufigen behelfsmäßigen Term ohne weitergehende theoretische Implikationen für die Umschreibung von Rechtskonzeptionen und – praktiken, die nicht aus den klassischen vier Rechtsquellen der *šarīʿa* – *qurʾān*, *sunna* (Profetenüberlieferung), *iğmāʿ* (Konsens der Rechtsgelehrten) und *qiyās* (Analogieschluss) – abgeleitet sind. Im weiteren Verlauf werde ich weitgehend auf *āda* (wörtl. „das, was wiederkehrt“) zurückgreifen. Johansen hat eine begriffliche Unterscheidung von *āda* und *urf* (wörtl. „das, was bekannt ist“) versucht, nach der *āda* „normative custom“ und *urf* „social practice“ sei (vgl. Libson, 1997, 133, Fn 4, mit weiterer Literatur). Wenn allerdings konzeptuelle Unterschiede zwischen den beiden Begriffen existierten, so dürften sie sowohl unter den einzelnen Rechtsgelehrten als auch in den verschiedenen islamischen Regionen voneinander abgewichen sein. So soll al-Ġazālī *urf* als „das normative Verhalten und die Praxis der Muslime“ definiert haben, die Teil der *āda* oder Gottes „Gewohnheit“, die Welt am Laufen zu halten, gewesen seien (ebd.). Ich werde unten auf eine koloniale Definition der beiden Begriffe eingehen (4.3.3) und desweiteren *en passant* eine aus dem kabyliischen Quellenmaterial abgeleitete Übersetzung einführen (7.2.3).



„Parmi les sources non-juridiques et non-religieuses des matériaux et des règles du *fiqh*, la pratique sociale a toujours été acceptée et reconnue par les juristes musulmans à condition que les normes qui en résultent soient sélectionnées par les juristes, subordonnées à leur examen critique, soumises à leur techniques de raisonnement et à leurs règles de preuve. C'est-à-dire que les dimensions normatives de la pratique sociale n'ont pas automatiquement de valeur juridique. Elles acquièrent cette valeur seulement si elles s'avèrent compatibles avec d'un côté, le système du *fiqh* et, de l'autre, la justice des *qadis*.“ (Johansen, 1999b, 163)

Die wechselseitige Beziehung der beiden Rechtssphären wird aus dieser Perspektive also unter dem Gesichtspunkt der *Integration* (vgl. Woodman, 1999, 17) gewohnheitsrechtlicher Normen und Praktiken in das kohärente System des islamischen *fiqh* beschrieben. Zwei Fragestellungen sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Wird eine gewohnheitsrechtliche Norm als Ausdruck einer zeitlich und lokal beschränkten Praxis anerkannt, oder kann sie im nachhinein sogar als universelle Norm dem *fiqh* hinzugefügt werden? Johansen verdeutlicht den letzteren Vorgang anhand von vertraglich festgelegten Praktiken der landwirtschaftlichen Kooperation – *muzarara* – in der hanefitischen Rechtsschule<sup>11</sup>. Die Modi der Anerkennung einer zeitlich begrenzten Praxis werden wir ausführlich anhand des malikitischen *amal* behandeln (7.2.4). Hier überschneidet sich der Gegenstand mit der zweiten Fragestellung, nämlich mit welchen Argumenten und Mitteln die Integration nicht-religiös begründeter Praktiken im *fiqh* bewerkstelligt wurde. So kann allgemein die Tendenz ausgemacht werden, diese zum Bestandteil der *sunna* oder des *iğmā'* zu erklären, ihre Anerkennung vom richterlichen Gutdünken (*istiḥsān*) abhängig zu machen oder sie über Einzelfallentscheidungen, besonders in Rechtsgutachten (*fatāwā*), gewissermaßen durch die Hintertür in den *fiqh* einzuführen (Libson, 1997, 141f).<sup>12</sup>

So wichtig diese Fragestellungen für die Konzeptualisierung der Beziehungen zwischen den beiden Rechtssphären sind, so werden sie dennoch den vielfachen „*loci* der

---

<sup>11</sup>Leider war mir die einzige ausführliche Untersuchung über die *muzarara* im Rahmen der in Nordafrika dominierenden malikitischen Rechtsschule von Jacques Berque (1940) nicht zugänglich. Es ist jedoch allgemein bekannt, dass der Gründer dieser Rechtsschule, Mālik ibn Anas (90/709–179/796), die *muzarara* ablehnte (Johansen, 1999b, 166). Fast 600 Jahre später finden sich ihre Regelungen im maßgeblichen malikitischen Rechtskompodium, dem *Muḥtaṣar* von Ḥalīl ben Iṣḥāq, der wiederum landwirtschaftliche Verträge im kabyllischen Gewohnheitsrecht beeinflusste (s. u. Fn 3 auf Seite 197). In diesem Fall kann das islamische Recht also auch als ein „Transporteur“ gewohnheitsrechtlicher Praktiken über weite geografische Räume hinweg angesehen werden.

<sup>12</sup>Solche *fatāwā* (Sing. *fatwa*) konstituierten neben den Urteilen eines *qāḍī* „die Beziehung der *ṣarḥa* (...) zur konkreten Welt der menschlichen Angelegenheiten“ (Masud, Messick und Powers, 1996, 3). Rechtsgutachter (*muftīs*) agierten oft, aber nicht immer, unabhängig vom Staat. Ihre Rechtsmeinung konnte sowohl von *qāḍīs* wie auch von einfachen Muslimen eingeholt werden. Für ein konkretes Beispiel der Begutachtung und Billigung eines umstrittenen gewohnheitsrechtlichen Tatbestands mit einer sehr formalistischen Argumentation vgl. Powers (1996).



Normgenerierung“ (Dupret, 1999, 39) nicht gerecht, gerade weil sie dem normativen Status sozialer Praktiken jeden rechtlichen Charakter absprechen. Damit überflügelt die Islamwissenschaft sogar die Aussagen einzelner malikitischer Rechtsgelehrter (vgl. Coulson, 1959–61, 17, Fn 4). Die Konzentration auf das Recht der Juristen bzw. des Staates weist dem Gewohnheitsrecht die Rolle einer passiven, der Transformation durch Rechtsspezialisten ausgesetzten sozialen Praxis zu. Die Frage ließe sich mit einer Erweiterung der Rechtsdefinition auch anders stellen, selbst unter der die Akteure nicht berücksichtigenden systemischen Betrachtungsweise: Unter welchen Bedingungen erfolgt eigentlich in gewohnheitsrechtlichen Kontexten die Integration von Normen der *šarī'a* ?

Die Problematik der Rekonstruktion und umfassenden Darstellung der regionalen rechtspluralistischen Situation führt offenbar dazu, dass meistens schweigend über den Gegenstand hinweggegangen wird. Er war zuletzt in der kolonialen Rechtswissenschaft theoretisch als Zusammenspiel „diverser Denominationen“ der Rechtssysteme behandelt worden, vgl. Milliot (1932, 132–36); Marcy (1939). Colonna (1995) geht auf das Problem eher in Form von Randbemerkungen ein. Vor allem Touatis Beiträge (Touati, 1993a; Touati, 1994) zielen nicht nur auf eine neue Lesart des Materials, sondern auch auf dessen theoretische Aussagefähigkeit.

#### **Institutionalisierte Rechtsdiskurse und regulierte Interaktionen**

Wie lässt sich ein etwas differenzierteres Bild über die Normgenerierung in sozialen Kontexten gewinnen? Im vorangegangenen Abschnitt haben wir begonnen, Diskurs- und Interaktionsfelder im regionalen Kontext der Kabylei zu identifizieren. In einem ersten Schritt soll diese Vorgehensweise auf den Komplex „Islamisches Recht / Gewohnheitsrecht“ projiziert werden. Dann werden wir einige genauere Überlegungen zum potenziellen rechtlichen Charakter sozialer Normen anstellen und schließlich die Interaktionsmodi der normativen Bereiche zu klären versuchen.

In der islamischen Rechtssphäre können zwei dauerhaft verankerte Rechtsinstitutionen unterschieden werden: Der *fiqh*, also das spezialisierte Juristenrecht der *fuqahā* mit spezifischen Formen der Wissensvermittlung und einer intensiven Produktion dogmatischer und kommentierender Literatur (s. u. 6.1.4), sowie die Emanationen staatlicher Rechtsherrschaft in Gestalt der Rechtsprechung des Souveräns und der von ihm eingesetzten *qāḍīs*. Während der Rechtscharakter des *fiqh* inzwischen verhältnismäßig unstrittig ist, gilt die „Kadijustiz“ häufig noch im Sinne Max Webers als ein Sinnbild für die Willkür des an keine Regeln gebundenen richterlichen Ermessens (vgl. Weber, 1976, 477). Es gibt ein wesentliches Argument gegen diese Sichtweise, nämlich dass auch die

Vertreter der staatlichen Rechtssouveränität – umso mehr noch der Dey als Rechtssouverän – in ihren Urteilen soziale Beziehungsgeflechte und informelle Konzeptionen von Gerechtigkeit zu berücksichtigen hatten (Dakhliya, 1993, 178). Diese Feststellung gilt nicht nur für die historische Rechtsprechung des Deys von Algier, sondern auch für die rezente Praxis marokkanischer Gerichte (Rosen, 1989a, 18). In Untersuchungen zu verschiedenen Teilen der islamischen Welt wird die Gerichtsbarkeit des *qāḍī* inzwischen zusammenfassend als eine „öffentliche Sphäre“ und ein „Ort der Verhandlungen“ gesehen, an dem „die Aufnahme der islamischen Rechtstheorie in lokale Praktiken von statten geht“ und in denen der *qāḍī* „von kulturellen und von Rechtsnormen“ geleitet wird (Masud, 2002, 5a).

Beide Diskurse der *ṣarīʿa*, die Rechtstheorie des *fiqh* wie auch die Rechtsprechung der *qāḍīs*, lassen sich im regionalen Kontext der Kabylei eindeutig lokalisieren. Ausführlichere Belege werden wir unten heranziehen; an dieser Stelle sollen die Hinweise genügen, dass im Zentrum der Oberen Kabylei gleich mehrere Zentren der juristischen Gelehrsamkeit angesiedelt waren, und dass die Rechtsprechung der *qāḍīs* dagegen ein Phänomen der Grenzen darstellte. Die formellen Vertreter des osmanischen Staates, die *qāḍīs* in den Tälern von Sebaou und Boghni, übernahmen auch richterliche Funktionen. An den intertribalen Grenzen, nämlich auf den zwischen den Stämmen gelegenen Märkten, hielten *imrabḍen* die Rechtsprechung und wurden dort auch als *qāḍīs* bezeichnet (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 82). Bei Konflikten zwischen einzelnen Dörfern und Stämmen traten *imrabḍen* häufig als Schlichter auf.

Solche Schlichtungen befinden sich in einem fließenden Kontinuum zwischen den Sphären der *ṣarīʿa* und des tribalen Gewohnheitsrechts. Letzteres kann auf der dörflichen Ebene *ebenfalls* in zwei diskursiv verankerte Bereiche formaler, spezifischer und interpretativer, unspezifischer Rechtskonzeptionen aufgeteilt werden: Der Rahmen der Dorfversammlung oder *taḡmaat* wird von einem bestimmten Stil der öffentlich effektiven Rede, verbunden mit einer äußerst strikten Anwendung klar formulierter Rechtsregeln bestimmt, während alltägliche Evaluationen von Tatbeständen immer Begleitumstände und soziale Positionen der Beteiligten berücksichtigten (vgl. Mahé, 2001, 126; s. u. 5.3.1). In diesem Sinne sollte von vielen dörflichen Makrodiskursen gesprochen werden, deren Hauptthema der interne Zusammenhalt der Dorfgemeinschaft war, und die – mit Ibn Khaldūns Worten – soziale Zustände und normative Bestimmungen (*aḥwāl* und *aḥkām*) generierten, während regulierte Interaktionen auf den diffusen Ebenen der *ṣoff*s die konkreten Bedingungen dieses Zusammenhalts von Fall zu Fall verhandelten.

An den Ursprüngen solcher Aushandlungen stehen konkrete Konfliktfälle. Für die Evaluation solcher Fälle sind unspezifische normative Aggregatzustände relevant, die

sich aber nicht, wie Ferrié treffend bemerkt, auf den sozialen Kontext des jeweiligen Einzelfalls beschränken.

„[A] case requires one to draw on conceptions of mutual obligation (or contract), trust, responsibility to determine where the fault lies, fault itself, redress (i. e. the idea that someone who has suffered a loss as the result of another’s action ought to be compensated), etc. If they are to be operable, these conceptions have to be shared, and if they are to be shared, they cannot be solely linked to the context of the conflict. Local actions cannot simply be seen as local idioms. In reality they are embedded in general evaluation systems (...).“ (Ferrié, 1999, 25)

Die „allgemeinen Evaluationssysteme“ der Rechtsprechung und Schlichtung beziehen normative Referenzen aus den beiden Feldern des *fiqh* und der jeweiligen dörflichen Gewohnheitsrechte gleichermaßen ein wie aus sozialen Konzeptionen der Verwandtschaft und der Ehre. Rechtsprechung und Schlichtung tragen über Rechtsentscheide wiederum zur Entwicklung der formalen Rechte bei. Insgesamt ergeben sich vier untereinander interagierende diskursive Rechtssphären, zwei auf den institutionalisierten Ebenen regionaler und dörflicher Makrodiskurse, zwei in den regulierten Interaktionen fallgenerierter sozialer Kontexte. Die Frage lautet nun: Wie lässt sich diese tetradische Beziehung konzeptuell formulieren? Hier stellt sich die methodische Herausforderung des Pluralismus im Sinne der „Koexistenz zweier oder mehrerer Anordnungen normativer Konzeptionen innerhalb desselben Prozesses, oder in Prozessanhäufungen“ (Benda-Beckmann, 1988, 899). Die Behandlung dieses Problems erfordert allerdings zunächst eine Klärung der bislang allzu unscharfen Definition sozialer Praktiken, sozialer Normen und rechtlicher Normen.

#### 3.2.2 Rechtspluralistische Ebenen

##### Von der sozialen Praxis zur Rechtsnorm

Angesichts der Bewertung des Gewohnheitsrechts als soziale Praxis ohne Rechtscharakter durch die Islamwissenschaft ist es eine verständliche Reaktion Ferriés, wenn er das Argument gewissermaßen umkehrt und eine machtpolitische „Bewegung weg vom normativen Pluralismus und hin zum Rechtsmonismus“ (Ferrié, 1999, 27) an den Ursprung des Rechts setzt, das von keinen anderen als den professionellen Rechtsspezialisten selbst erarbeitet wurde (ebd., 24)<sup>13</sup>. Wir müssen aber nochmals betonen, dass

---

<sup>13</sup>Mit dieser Argumentation betritt Ferrié kein Neuland, sondern verfeinert lediglich die ursprünglich marxistisch geprägte Erklärung des Rechts als Ausdruck der Interessen von Eliten (vgl. Moore, 2001, 96).

soziale Normen und Praktiken mit guten Gründen auch als unspezifische Aggregatzustände allgemeiner Rechtsnormen gelten können, die in der evaluativen Aushandlung des Einzelfalls zu konkretisieren sind. In diesem Sinne äußert sich etwa Benda-Beckmann (1981), der „in jeder Gesellschaft“ einen „von Problembereich zu Problembereich unterschiedlichen Grad“ der Institutionalisierung des „allgemeinen Rechts“ konstatiert (ebd., 319). Damit erstreckte sich das Recht eben auch auf die unspezifischen, auszuhandelnden Bereiche – in Ferriés Worten die „Unentschiedenheit“, zu der die Pluralität [die Norm] verdammt“ (Ferrié, 1999, 27) –, durch die sich „traditionelles Recht“ auszeichnet (Benda-Beckmann, 1981, 323f). Das wechselseitige Verhältnis von institutionalisierten Rechtsregeln und –prozeduren mit sozialen Praktiken und Interessen stellt jedoch nicht nur ein konzeptuelles, sondern auch ein zentrales rechtstheoretisches Problem dar, das nicht mit einer allumfassenden Ausdehnung der Rechtssphäre aufzulösen ist.

Ferrié beschreibt den Vorgang der Institutionalisierung in Anlehnung an Bourdieu als die „Ausführung bzw. Inkraftsetzung [operation] der Kodifikation“ die einer Norm den „Status einer Obligation“ verleiht (Ferrié, 1999, 26f). Damit werde sie zum Bestandteil des „Rechtssystems“ (ebd., 26). Diesen Vorgang würde ich jedoch erst im Endstadium eines allmählichen Transitionsprozesses ansiedeln, der schon vorher bei den Einzelfallentscheidungen im informellen Kontext beginnt.

Dieser Prozess kann beispielhaft am ambivalenten Status des „Eherechts“ in der Kabylei verdeutlicht werden. Hier handelt es sich um einen sozialen Bereich, dessen Praxis von einer Vielzahl ausdifferenzierter Normen und Regeln sowohl inhaltlich (gegenseitige Verpflichtungen) wie auch prozedural (Heiratspraxis, Scheidungsabläufe) gestaltet wird. Ein Teil dieser Normen ist von Hanoteau und Letourneux 1873 zum „Eherecht“ der Kabylei kodifiziert worden, von dem in erster Linie französische Friedensrichter Notiz nahmen (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 148–182). Tatsächlich lassen sich in vorkolonialer wie in kolonialer Zeit vier verschiedene normative Aggregatzustände unterscheiden.

1. Der Gültigkeitsbereich der jeweiligen Normenkomplexe erstreckte sich auf einzelne Familiengruppen (*adrūm* oder *harūba*). Diese Familienbräuche wurden im Sprachgebrauch *urf* genannt; man sagte z. B. *urf mtā Sidi fulān* (der *urf* der Sidi N.N.). Sie bestanden aus Regeln über die Höhe des Brautpreises, den Ablauf der Heiratszeremonie, der Hochzeitsnacht usw. Bei Nichtbeachtung erfolgte die Sanktion mit einem Fluch, etwa einem Kalb im Mutterleib (an Stelle des Babys). Die Mitgliedschaft zum *urf* konnte sich durch Abstammung, Allianz oder Willenserklärung ergeben (Servier, 1987, 378–380).

2. Konflikte bei Ehen und Scheidungen zwischen verschiedenen Gruppen waren Gegenstand von Schlichtungen und damit Einzelfallentscheidungen, die aber allgemeine Konzeptionen von Gerechtigkeit zur Grundlage hatten (s. u. 5.3.1). Die Wahl der Schlichtung als Prozedur der Konfliktbearbeitung kann nicht genug betont werden: „Alle Angelegenheiten in der Kabylei werden in eine Abfolge von Vergleichen und Schlichtungen geregelt“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 22). Einflüsse des islamischen *fiqh* dürfen dabei nicht vernachlässigt werden: So wurden z. B. in Zweifelsfragen hinsichtlich der Bestimmung der Heiratsfähigkeit bei naher Verwandtschaft auch Entscheidungen aus malikitischen Rechtskommentaren herangezogen (ebd. II, 163).
3. Bestimmte eherechtliche Normen konnten in einem dörflichen *qānūn* kodifiziert und damit auf dörflicher Ebene institutionalisiert werden. Ein durchschnittlicher dörflicher *qānūn* enthielt etwa zwei bis drei Artikel zu den Abläufen von Heirat und Scheidung. Die beiden am häufigsten genannten Regeln, nämlich das zeitweilige Heiratsverbot nach dem Tod des Ehemannes oder *idda* und die Unstatthaftigkeit einer Wiederaufnahme der Beziehung nach einer Verstoßung der Frau, können nicht als ein spezifisches kabylisches Recht gelten.
4. Ein weiterer kleiner Ausschnitt der umfangreichen sozialen Praxis der Ehe, nämlich jene Normen, die explizit von der *šarī'a* abweichen und sich nicht mit den methodischen Werkzeugen des *fiqh* integrieren lassen, wurden im regionalen Gesamtsystem als die *āda* der Zwāwa wahrgenommen.

Sämtliche vier Bereiche könnten – das kodifizierte Kolonialrecht selbstverständlich eingeschlossen – im Rahmen der Rechtsethnologie als „Recht“ bezeichnet werden. Es lassen sich jedoch durchaus qualitative Unterschiede identifizieren, etwa in der Form der Sanktionen und dem Geltungsbereich oder der Spezifität der Regeln. Um diese analytisch klarer herauszuarbeiten, ist es sinnvoll, an dieser Stelle das von Sally Falk Moore erarbeitete Konzept des „semi-autonomen sozialen Feldes“ einzuführen. Moores Konzept hat sich in der Rechtsethnologie für die Beschreibung rechtspluralistischer Situationen eindeutig – und mit guten Gründen – durchgesetzt (vgl. Griffiths, 1986, 29–37; Merry, 1988, 878; Woodman, 1999, 7f). Wir werden weiter unten noch einmal auf die vier normativen Zustände zurückkommen.

#### **Soziale und normative Semi-Autonomie**

Semi-autonome soziale Felder können verwandtschaftlich definierte wie auch korporative Gruppen umfassen (Moore, 1973, 741). Die Grenzen eines Feldes werden „nicht

durch seine Organisation identifiziert (...), sondern durch eine prozessuale Eigenschaft: Die Tatsache, dass es Regeln generieren und ihre Befolgung bewirken oder erzwingen kann“ (ebd., 722). Regelgenerierende Teile der sozialen Felder entsprechen ihren „Handlungsfeldern“ (ebd., 728), d. h. im Akt der Regelsetzung und der Durchsetzung ihrer Befolgung konstituiert sich ein soziales Feld.

Diese offene, handlungsorientierte Definition zeigt ihre Stärken, wenn wir sie mit Gellners und Montagnes' Modell der segmentären Gesellschaft vergleichen. Wir können die Kabylei auch als ein komplexes Gebilde verschachtelter semi-autonomer sozialer Felder konzipieren<sup>14</sup>. „Soziale Felder“ bezeichnen nicht nur die tribalen Segmente und deren Zusammenschlüsse, sondern auch die mobilisierungsabhängige Größe der *şoffs* und die in einem Schlichtungsprozess involvierten Parteien. Auch der Staat ist ein semi-autonomes soziales Feld, in das weitere Felder auf mehreren Ebenen zwischengeschaltet sind. Der handlungstheoretische Ansatz ist zudem äußerst hilfreich für ein Verständnis der segmentären Anordnungen auf höherer Ebene – i. e. größere Stämme und Konföderationen –, die sich erst an der Schwelle bestimmter Situationen wie im Falle einer kriegerischen Auseinandersetzung konstituieren und rekonfigurieren.

Soziale Felder sind semi-autonom, weil sie zwar interne regelgenerierende Kapazitäten besitzen, doch zugleich in einer „größeren sozialen Matrix“ eingebettet sind, von der aus sie „beeinflusst und eingenommen“ werden können (Moore, 1973, 722). In diesem Zusammenhang ist nicht nur der Druck von außen relevant, sondern auch interne Auseinandersetzungen gestalten die Natur rechtlicher Obligationen im sozialen Feld durch die Fähigkeit einzelner Personen, mit dem Eingriff äußerer Kräfte drohen zu können (ebd., 728).

Soziale Felder werden für gewöhnlich von einem „enormen Korpus an Regeln eingehüllt“, von denen jedoch nur einige wenige in den Interaktionen der Akteure zutage treten; „der Rest verbleibt sozusagen im Hintergrund“ (Moore, 1973, 728). Über den Rechtscharakter sowohl aktiver wie auch inaktiver Regeln trifft Moore jedoch nur verhaltene Aussagen: Sie stellt einerseits Pospíšils berühmtes Kriterium infrage, nach dem sich rechtliche Normen durch die „Absicht universaler Anwendung“ auszeichnen, denn „Anrechte und Verpflichtungen sind Aspekte [begrenzter] sozialer Beziehungen“ (ebd., 734; vgl. Pospíšil, 1967, 32f). Auf eine derartige Ausweitung der Rechtsdefinition folgt jedoch leicht die „Verrechtlichung“ der sozialen Sphäre, die den Arbeiten zum Rechtspluralismus häufig vorgeworfen wird (vgl. u. a. Benda-Beckmann, 1994; Roberts, 1998; die Position wird verteidigt von Woodman, 1998, 43–45). Andererseits distanziert sich Moore von der Versuchung, „dies alles als ‚Recht‘ zusammen zu

---

<sup>14</sup>In diesem Sinne äußerte sich schon, wenn auch stark vereinfacht, Julia Clancy-Smith, die von den „semi-autonomen Dorfrepubliken“ der Kabylei spricht (Clancy-Smith, 1990, 202).



mischen“ und betont, dass es vom jeweiligen analytischen Fokus abhängt, ob gemeinsame Eigenschaften „aller verbindlichen Regeln“ oder die jeweiligen „Quellen der Regeln“ für eine Definition herangezogen werden (Moore, 1973, 745). In der einen Sichtweise würde ein bestimmter Grad der Ausdifferenzierung oder Spezifität der Normen, in der anderen die normsetzende Instanz für die Rechtsdefinition maßgeblich sein.

Damit ist die zentrale Fragestellung bei unserer Suche nach dem Recht benannt. Die Unterscheidung von geregelten sozialen Praktiken und Rechtsnormen kann anhand des Normcharakters erfolgen, wie etwa bei Galanter, der „Normen über die Anwendung von Normen“ als „Scheidepunkt“ ansieht (Galanter, 1981, 18f, Fn 26). Sie kann aber auch an einer bestimmten sozialen Ebene und identifizierbaren kommunikativen Prozessen ansetzen, was als Arbeitsdefinition in unserem segmentär/staatlichen Kontext durchaus sinnvoll erscheint.

Kommen wir auf die o. a. vier Aggregatzustände eherechtlicher Normen zurück, die weniger an einen bestimmten Normcharakter als vielmehr an soziale Kontexte geknüpft waren. Die Frage lautet jetzt, wieviele soziale Gruppen in den Prozess der Normgenerierung und der Normanwendung involviert sind, und welche Beziehungen sie untereinander aufweisen.

1. Die zahlreichen und detaillierten Regeln, die der Ethnologe Servier auf der Ebene der Familiengruppe, der kleinsten im eigentlichen Sinne segmentären Einheit, benannte, befinden sich mit Moores Worten im „Hintergrund“. Sie fallen in meiner Arbeitsdefinition zumeist in die Sphäre der sozialen Praxis. Dies gilt solange, wie diese Regeln nicht im Rahmen von korporativen Allianzbildungen zum Gegenstand eines Konfliktes und in dessen Verlauf explizit ausgedrückt, verhandelt und durchgesetzt werden. Im Hintergrund solcher expliziten Stellungnahmen stehen zusätzlich implizite Konzeptionen der Gerechtigkeit, die genauso wie die alltäglichen Regelungen der sozialen Praxis einen *potenziellen* Rechtscharakter besitzen. Wir müssen in diesem Zusammenhang betonen, dass erst die Bedeutung, die einer Norm in einem Konflikt zugesprochen wird, ihr schließlich den Rechtscharakter verleiht (s. u. 5.3.2). Wir können keine normtypologische Unterscheidung zwischen sozialer Praxis und Recht vornehmen. Je nach Formalisierungsgrad weisen Rechtsnormen auf dieser Ebene Analogien zu den Zuständen (2) und (3) auf.
2. Der potenzielle Rechtscharakter der sozialen Praxis und der Gerechtigkeitskonzeptionen tritt in Schlichtungssituationen deutlich zutage. Obwohl wir über diese Vorgänge nur wenig Material vorweisen können, lässt sich aus dem allgemeinen Forschungsstand zur Schlichtung ableiten, dass diese in einem eher frühen Sta-



dium eines Konflikts greift, in dem beide Seiten auf einen Interessenausgleich bedacht sind bzw. von stärkeren Gruppen dazu gedrängt werden (vgl. Nothdurft und Spranz-Fogasy, 1986). Zwei Umstände sind am Schlichtungsverfahren hervorzuheben: Eine besondere Stellung nimmt die Evaluation des Tatbestandes ein (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 14f). Die Abbildung der Situation im Schlichtungsurteil entspricht in diesem Vorgang einer Kategorisierung der sozialen Praxis. Der zweite wichtige Bestandteil der Prozedur ist die Bedeutung der Verifikation einer solchen Abbildung. Oft stand hinter dem eigentlichen Schlichter noch eine weitere Instanz, von der die formale Korrektheit des Urteils im Sinne des *fiqh* bestätigt wurde (vgl. Fn 45 auf Seite 148). Gerade dieser Umstand des mehrfach legitimierten Interessenausgleichs spielt m. E. für den Rechtscharakter solcher Urteile eine große Rolle.

3. In den Dörfern der Kabylei, die sich grundsätzlich in zwei Beistandsgruppen oder *soffs* und noch mehr Familiengruppen aufteilten, ist das Problem von Konflikt und Interessenausgleich aufgrund der notwendigen Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen *per se* gegeben. Recht setzt sich in diesem Kontext aus dem alltäglichen Normbestand zusammen, der aus konkreten Anlässen heraus verhandelt und auf den bei analogen Anlässen – anders als bei Schlichtungen – ausdrücklich zurückgegriffen wird. Im Gegensatz zu den beiden vorherigen Stadien beruft sich das Recht auf dieser Ebene also auf einen rekursiven Konsens, eine momentane Aufhebung der Interessensgegensätze, die derart formalisiert wird, dass sie sich unter Rückgriff auf sich selbst wiederherstellen kann und soll. Die Formalisierung beinhaltet zugleich eine Ausdehnung der Rechtssphäre auf die korporative Dorfgemeinschaft. In diesem Sinne zeichnet sich der dörfliche Normbestand sowohl durch Institutionalisierung wie auch durch Kodifikation und Obligation aus. Auf Inhalte, Modalitäten und Entstehungsbedingungen dieses Konsens über das dörfliche Recht werden wir im Kapitel über Interaktion und Kodifikation im kabyliischen Dorf ausführlich eingehen.
4. Eine qualitativ andere Ebene des Rechtscharakters besitzt die Rolle der kabyliischen *āda* im regionalen Gesamtsystem. Sie entspricht dem unter (1) beschriebenen Zustand einzelner aus einem Hintergrund hervortretender Rechtsregeln, die dann jedoch wie in (3) längerfristig institutionalisiert wurden. Obwohl die *āda* noch heute im Diskurs über kabylisches „Recht“ herangezogen wird (vgl. Aït-Zaï, 1995), handelte es sich hier im wesentlichen um Makrodiskurse aus dem *fiqh* und um regionale politische Dynamiken, die signifikant in die semi-autonomen Felder der Kabylei eingriffen. Diese Eingriffe manifestieren sich vor allem auf

den dem staatlichen Feld am nächsten gelegenen Ebenen der konföderativen Beschlüsse, wohingegen die dörflichen Felder einen sehr viel höheren Differenzierungsgrad aufweisen. Wir werden im Kapitel über regionale Dynamiken untersuchen, welche Besonderheiten das regionale Recht der Kabylei aufwies. Diese Frage bleibt aufgrund der Quellenlage sehr diffizil und lässt sich nur hypothetisch beantworten.

Die staatliche Einflussnahme ist jedoch nicht ohne Relevanz für Transitionsprozesse rechtlicher Normen auch in den niedriger gelagerten semi-autonomen sozialen Feldern. Diese Relevanz wird allerdings erst in langfristigen Prozessen sichtbar, die sich den Feldforschungsmethoden der Rechtsethnologie nur eingeschränkt erschließen. Die rechtskulturelle Bedeutung der staatlichen Expansion in tribalen Kontexten lässt sich abschließend ohne allzu leichtfertige Verallgemeinerungen anhand von vergleichbaren Aspekten der europäischen Staatsgeschichte im Mittelalter herausstellen.

#### 3.2.3 Abschließende Bemerkungen zum staatlichen Recht

Die folgenden Kapitel werden nur in geringem Maße rechtsvergleichende Materialien heranziehen. Schon bei Hanoteau und Letourneux wurden Inhalte des kabyliischen Gewohnheitsrechts in Fußnoten dem germanischen oder römischen Recht gegenübergestellt. Die Beschlüsse der Ait Iraten und der Ait Betrún wurden in Anspielung auf das fränkische Recht häufig „Loi salique“ genannt. Solche inhaltlichen Entsprechungen bilden aber keine hinreichende Grundlage für Rechtsvergleiche. Wenn nun ein kurzer Exkurs in die europäische Rechtsgeschichte erfolgt, so geschieht dies vor allem, um unseren Gegenstand nicht in einem Konglomerat semi-autonomer Felder aufzulösen und statt dessen anhand relativ bekannter historischer Entwicklungen ein Gespür für die wesentlichen Unterschiede tribaler und staatlicher Rechtskonzeptionen zu wecken. Die Wandlungsprozesse im tribalen Recht der Kabylei müssen vor dem Hintergrund globaler Entwicklungen betrachtet werden.

Im 11. Jahrhundert dominierten in Europa eine Vielzahl lokaler Rechtsgebiete, die „eine gemeinsame formale Grundstruktur“ aufwiesen und dabei zugleich „dezentral“ und „extrem variantenreich“ waren (Reinhard, 2000, 284). Dieses sogenannte „archaische Recht“ besitzt auch inhaltliche Gemeinsamkeiten mit dem tribalen Recht, so in den Institutionen der Blutrache oder des „Reinigungseids“, sowie in „religiösen Vorstellungen von der erforderlichen Wiederherstellung einer gestörten Ordnung“ (ebd., 282f).

Mit der Expansion staatlicher Zentren erfolgte im 11. Jahrhundert ein „revolutionärer“ Wandel in der Rechtskultur. Die „neuen anspruchsvollen Zentralgewalten“ för-

derten die „Entstehung eines professionellen Juristenstands“ und dessen Vertreter begannen in „Rechtsschulen (...) Recht als selbstständiges System zu denken“. Manifest wird diese Umkonzeptualisierung des Rechts in der Arbeit der Glossatoren der Universität Bologna am *Corpus iuris canonici* im 12./13. Jahrhundert (Reinhard, 2000, 286; vgl. TRE, XIX, Art. *Kirchenrechtsquellen I*, 23). Der europäische Juristenstand begann seine Arbeit mit der Kommentierung religiösen Rechts. Ebenfalls im 13. Jahrhundert wurde mit der Inquisition die „Pflicht zur Verfolgung von Straftaten von Amts wegen“ eingeführt (Reinhard, 2000, 288). Weitere Marksteine der Rechtsentwicklung waren die Einführung der „Rechtssicherheit für Privateigentum“, begleitet von einem „Widerstandsdiskurs“ gegen die staatliche Herrschaft, der sich auf „die alten ‚Freiheiten‘ der Gemeinde“ berief, sowie die „Ausweitung der staatlichen Kompetenz“ mit einem „Aufschwung der Gesetzgebung“ um 1500 (ebd., 290).

Auch wenn der *šarī'a* als religiös fundiertem Recht gemeinhin die Erschließung einer unabhängigen Rechtssphäre abgesprochen wird, so bestehen doch deutliche Parallelen der Rechtsentwicklung, auf die wir im Kapitel über den islamischen Referenzrahmen im maghrebinischen Umfeld eingehen werden. Auch der Hinweis auf rechtliche Strategien der Eigentumssicherung in Zeiten der staatlichen Expansion darf hier nicht fehlen (s. u. 7.1.3 und 7.1.4). Dass die Einsetzung eines offiziellen *qāḍī* neben Tributzahlungen eines unterworfenen Stammes geradezu als symbolischer Akt die „Ausweitung der staatlichen Kompetenz“ bekräftigen konnte, sei schließlich nur noch am Rande bemerkt.

Nach der Würdigung der Makroperspektive ist es nun an der Zeit, in die konkreten interaktionellen Prozesse des Rechts in der Kabylei einzutreten. Den ersten Schritt werden wir in einer Phase der historischen Umwälzung beginnen, der erstmaligen Implantation einer staatlichen Zentralmacht im Bergmassiv der Oberen Kabylei. Die Phase ist gut dokumentiert, da es sich bei dieser Zentralmacht um die französische Kolonialarmee handelte, doch wichtiger als die – nicht zu vernachlässigenden – kolonialen Ideologien werden in unserem Zusammenhang zunächst die Versuche der Umstrukturierung rechtlicher Institutionen sein. Wie reagierten die mutiplen semi-autonomen sozialen Felder der Kabylei auf die Einführung administrativer Kontrolle und Effizienz?

## 4 Die koloniale Etablierung des kabyliischen Rechts (1857–1868)

Wohin Napoleons Gesetzbuch kommt, da entsteht eine neue Zeit, eine neue Welt, ein neuer Staat.

---

*Paul Johann Anselm Feuerbach, Jurist  
(1775–1833) (Feuerbach, 1812, 61)*

### 4.1 Einleitung

Auch eine Untersuchung der vorkolonialen Rechtsgeschichte in der Kabylei wird die kolonialen Konzeptionen kabyliischen Rechts berücksichtigen müssen.<sup>1</sup> Der größte Teil der vorhandenen Quellen stammt aus der Kolonialzeit und ist von französischen Militärs oder Juristen zusammengestellt oder übersetzt worden. Hier soll aber weder eine Aufarbeitung der Kolonialgeschichte<sup>2</sup> noch ein Überblick der kolonialjuristischen Fachliteratur zum kabyliischen Gewohnheitsrecht erfolgen<sup>3</sup>. Statt dessen werde ich die

---

<sup>1</sup>Eine überarbeitete Fassung dieses Kapitels ist inzwischen in französischer Übersetzung erschienen, s. Hannemann (2003).

<sup>2</sup>Diese geschah schon umfassend an anderen Stellen. Dazu gehören die kurz nach der Unabhängigkeit Algeriens erfolgten umfassenden kolonialismuskritischen Arbeiten der beiden Historiker Robert Ageron und Charles-André Julien (s. Literaturliste). Die o. a. Literatur zum *mythe kabyle* steht unmittelbar im Kontext dieser Kolonialismuskritik. Aktuelle Debatten um die Folter des französischen Militärs im Algerienkrieg zeigen, dass die Beschäftigung mit dem Thema in Frankreich noch lange nicht abgeschlossen ist. In letzter Zeit gibt es vermehrt Stimmen aus nordafrikanischen Kreisen (vgl. u. a. Hadadab, 1997). Gegenwärtige Trends umfassen die Dekolonialisierung nordafrikanischer Geschichte mit neuen methodischen Ansätzen bei der Quellenanalyse, Analysen des Einflusses impliziter und expliziter kultureller Vorannahmen in der kolonialen Forschung und Studien über das allgemeine Bild des Maghreb in der europäischen Literatur (Rollman, 1997, 70f, mit weiterführender Literatur).

<sup>3</sup>Auf einige Grundzüge in dieser Literatur sei jedoch an dieser Stelle hingewiesen. Das grundlegende und prägende Werk war von 1872 bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts *La Kabylie et les coutumes kabyles* (Hanoteau und Letourneux, 1893), auf das wir unten eingehen werden. Rechtspraktische Problemstellungen und ethische Fragen, die aus der Rechtsprechung auf der Grundlage dieses Werkes hervor-

Anfänge der Konzeptualisierung dieses Gewohnheitsrechts durch die Kolonialethnologie nachzeichnen. Diese formative Periode umfasst einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum, den ich von der endgültigen Unterwerfung des kabyllischen Widerstandes 1857 bis zur Fertigstellung des grundlegenden Werkes zum Gewohnheitsrecht von Hanoteau und Letourneux 1868 ansiedele. Zwar existierten schon vorher die berühmten ideologischen Prämissen des sogenannten *mythe kabyle*, doch diese bezogen sich nicht primär auf rechtliche Merkmale. Dies änderte sich grundlegend, als es notwendig war, die Akzeptanz der Eroberten für ein staatliches Herrschaftssystem zu gewinnen. In diesem Kontext entdeckte die koloniale Administration das Gewohnheitsrecht und errichtete in der Kabylei ein Verfahren der teilweisen indirekten Herrschaft, das im wesentlichen auf den Dorfversammlungen, kab. *tağmaat*, beruhte.

Der erste Abschnitt dieses Kapitels handelt im wesentlichen von den kommunikativen Dynamiken, die ihren Ursprung im Zusammentreffen tribaler und dörflicher Rechtsprozeduren mit den Anforderungen staatlicher administrativer Kontrolle haben. Die Archive der *Bureaux arabes*, die unter dieser Perspektive ausgewertet wurden, erlauben eine detaillierte Ansicht exemplarischer Vorgänge. Wir können gewissermaßen unter der Lupe verfolgen, wie ein Rechtsgebäude aus den alltäglichen Interaktionen der Offiziere mit Dorfnotabeln oder Beschwerdeführern entsteht. Die Einrichtung oder Modifikation politisch-rechtlicher Institutionen und die Reaktionen auf die Neuerungen der staatlichen Macht liefern außerdem diverse Hinweise auf innere Logiken der Rechtsprozedur in der vorkolonialen Kabylei, die sich an dieser Stelle jedoch nur andeuten lassen, da es keine Zeugnisse von Kabylen selbst in den Archiven gibt.

Die Tätigkeiten der 1844 gegründeten *Bureaux arabes* sind im Gegensatz zur zivilen Administration nach 1874 verhältnismäßig gut dokumentiert und im Archiv zugänglich. Als militärische Verwaltung der Kolonie beruhte ihre Organisation auf einer Gebietshierarchie mit einer Divisionskommandantur in Algier, die in einzelne Subdivisionen – für die Kabylei in der schon 1844 eingenommenen Hafenstadt Dellys – und diese wiederum in militärische Kreise aufgeteilt waren. Die einzelnen Posten der Kreise

---

gingen, wurden vereinzelt in der *Revue Algérienne et Tunisienne de Législation, Doctrine et Jurisprudence* (R. Alg.) diskutiert (vgl. Estoublon, 1892; Déroulède, 1899). In dieser Zeitschrift wurden außerdem in der von mir ausgewerteten Periode von 1886 bis 1914 sechsundvierzig Urteile zum kabyllischen Gewohnheitsrecht, zum Teil mit ausführlichen Kommentaren publiziert, die entweder besonderes Aufsehen erregten oder als Präzedenzurteile für spätere Fälle angesehen wurden. Ab den Zwanziger Jahren kann eine neue Tendenz der Rückkehr zu den Quellen konstatiert werden, die sich vor allem in den Veröffentlichungen Louis Milliots niederschlug. In diesem Zusammenhang erfolgten sowohl Recherchen nach zeitgenössischen „klandestinen“ *qawānīn* als auch die Aufarbeitung von Quellenmaterial aus der Epoche der *Bureaux arabes*. Schließlich veröffentlichte Bousquet (1950) eine grundlegende Kritik an *La Kabylie et les coutumes kabyles*, verbunden mit einer ausführlichen Darstellung der kolonialen Rechtssituation. Weitere Literatur kann der Bibliografie von Camille Lacoste entnommen werden (Lacoste, 1962, 72–76).

besaßen seit 1848 eigene Archive, in denen laufende Angelegenheiten, u. a. Korrespondenz, Dekrete, Berichte zur Verwaltung und zu rechtlichen Angelegenheiten, Dossiers zu führenden Persönlichkeiten und natürlich auch Informationen über den Reichtum der Stämme abgelegt wurden (Frémeaux, 1993, 51). Obwohl nur ein Teil der Archive, in erster Linie die Berichte, erhalten ist, stellen sie immer noch ein äußerst reichhaltiges Quellenmaterial dar. Dieser Umstand ist kein historischer Zufall, sondern steht im Zusammenhang mit einer Politik der Wissensakkumulation. In den Bibliotheken der *Bureaux arabes* fanden sich Wörterbücher für Arabisch und Berbersprachen, Ibn Khaldūns *Muqaddima* und *Kitāb al-ʿIbār*, lateinische Klassiker, die Bände der *Exploration Scientifique de l'Algérie* und Reiseberichte von Marmol und Shaw. Diese Werke wurden auch gelesen: Prüfungen waren ein fester Bestandteil der militärischen Karriere und wenigstens ein Fünftel des Personals der *Bureaux arabes* veröffentlichte archäologische, philologische, ethnografische oder naturwissenschaftliche Beiträge, u. a. in der 1856 gegründeten Zeitschrift der Historischen Gesellschaft von Algier, der *Revue Africaine* (Frémeaux, 1993, 52f). Die Motive für derartige Tätigkeiten bestanden nicht etwa in der Leidenschaft für die Wissenschaften oder der Absicht, eine Sammlung für die Nachwelt anzulegen. Vielmehr galt es, neben der militärischen auch eine intellektuelle Herrschaft zu etablieren: Auf diese Weise sollte laut dem Gouverneur Randon „den Eingeborenen gezeigt [werden] – vor allem jenen, bei denen die unvollständige Ausbildung der *zawaya* diese Überheblichkeit hervorgebracht hat, die für gewöhnlich mit der Unwissenheit einhergeht – dass wir die Sitten, die Religion, die Eroberungen und die Niederlagen ihrer Vorfahren besser kennen als sie selbst (...).“<sup>4</sup>

Vor diesem kommunikativen Hintergrund entstand eine offizielle Repräsentation des kabyliischen Gewohnheitsrechts, die dreibändige Monografie *La Kabylie et les coutumes kabyles* von Adolphe Hanoteau und Aristide Letourneux. Der General Hanoteau (1814–1897) war wie viele andere hohe Militärs ein Absolvent der *École Polytechnique*, einer berühmten französischen Eliteuniversität. Seine Karriere war eng mit den *Bureaux arabes* verknüpft. Im *Bureau politique*, der ideologischen Zentrale der *Bureaux arabes* in Algier, war er als Untergebener William de Slanes, dem Übersetzer von Ibn Khaldūn, tätig. Ferner sei an dieser Stelle auf seine Position als Kreis- bzw. Divisionskommandant in Dra el-Mizan (1859–60) und Fort-Napoléon (1860–62; 1866–70) hingewiesen<sup>5</sup>. Die beiden Autoren vollendeten 1868 die Arbeit am Manuskript. Nachdem es

<sup>4</sup>Der Gouverneur Maréchal Randon in einem Rundschreiben an die *Bureaux arabes* vom 04.05.1853; zit. nach Frémeaux (1993, 52); vgl. auch Perkins (1981, 61f).

<sup>5</sup>Für eine ausführlichere Biografie vgl. Bernard und Milliot (1933, 2f) und das *Dictionnaire de biographie française* XVII (1989, 592f). Sein Mitarbeiter Letourneux war Justizrat am Appellationsgericht von Algier und von 1873–76 Präsident der *Société Historique Algérienne* (Leimdorfer, 1992, 54). Für nähere Informationen über Letourneux vgl. Maurice Hanoteau (1923, 144–46).



aus politischen Gründen einige Zeit in den Pariser Ministerien überwinterte, erschien 1872/73 die erste Auflage; aufgrund der großen Nachfrage wurde 1893 eine zweite, nur leicht veränderte Auflage ausgeliefert. Dieses Handbuch sollte mit seinem Anspruch auf Vollständigkeit weitere Forschungen zum kabyllischen Gewohnheitsrecht auf lange Sicht überflüssig machen. Dennoch ist das auch als *Coran berbère* titulierte Werk mit einer gewissen Zurückhaltung zu beurteilen: Obwohl in ihm die Vielfalt der voneinander abweichenden dörflichen Rechtsregeln mehr als ausführlich abgehandelt wird, erschöpft sich die Beschreibung bei wichtigen Fragestellungen – wie etwa der Schlichtungsprozedur – in Allgemeinplätzen. Nicht nur dieser Umstand veranlasste mich zu einer kritischen Revision des schriftlichen Materials, das den Autoren zur Verfügung stand. Diese Arbeit wurde schon 1933 von Bernard und Milliot begonnen. Sie wird von mir vertieft und um eine genauere Untersuchung der von ihnen veröffentlichten Korrespondenz zwischen Hanoteau und seinem Hauptinformanten Si Mülā ergänzt.

## 4.2 Die *Bureaux arabes* in der Oberen Kabylei

Über die Kolonialgeschichte in der Oberen Kabylei in den Sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ist bislang wenig bekannt. Nur einige kurze Darstellungen befassen sich mit der regionalen Politik der *Bureaux arabes* in der Kabylei<sup>6</sup>. Ausführlicheres Material stammt entweder aus den Jahren vor der französischen Eroberung oder behandelt den von der *Rahmānīya* getragenen Aufstand von 1871<sup>7</sup>. In neueren Standardwerken zur Geschichte der kolonialen Administration<sup>8</sup> wird die Große Kabylei nur am Rande erwähnt, da sie erst 1857, zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt erobert wurde und einen verwaltungstechnischen Sonderstatus besaß. Schließlich handelt die umfangreiche Monografie *La Kabylie et les coutumes kabyles* die „Modifikationen der kabyllischen Verfassung seit der Eroberung“ auf gerade zweieinhalb Seiten ab (Hanoteau und Létourneux, 1893, II, 132–34).

Die ersten Jahre der französischen Herrschaft in der Großen Kabylei sind nicht nur

---

<sup>6</sup>Die bekanntesten Referenzen sind Ageron (1960, 329–331) und Julien (1979, 396). Alain Mahé (2001, 182–190) beschreibt die administrative Organisation anhand von Quellen aus algerischen Archiven. Der Artikel „Bureaux arabes“ in der EB von Xavier Yacono (1992) beruht auf dem gleichen Material wie meine Untersuchungen, berührt aber vornehmlich politische und wirtschaftliche Aspekte.

<sup>7</sup>Vgl. u.a. Robin (1998b) und Rinn (1891). Die über einen Zeitraum von drei Jahrzehnten in der *Revue Africaine* erschienenen Aufsätze des Offiziers Joseph Nil Robin bilden in ihrer Gesamtheit eine fast erschöpfende historische Darstellung der Kabylei im 19. Jahrhundert. Nur die Periode der *Bureaux arabes*, an der Robin als Diensthabender in den Kreisen Tizi-Ouzou, Dra el-Mizan und im Annex Beni Mansūr teilnahm, wurde von ihm fast vollständig ausgespart. Eine Zusammenstellung seiner spärlichen und mühsam zu rekonstruierenden biografischen Daten bietet Mahé in den Neuausgaben seiner Aufsätze (Robin, 1998b und Robin, 1999).

<sup>8</sup>Vgl. Christelow (1985); Establet (1991a); Frémeaux (1993); Perkins (1981).



als eine Leerstelle in der Kolonialgeschichtsschreibung von besonderem Interesse. Die Vorgänge in dem Zeitraum beinhalten m. E. mehrere rechtsethnologisch bedeutsame Aspekte:

- Trotz des bekundeten Willens der Eroberer, die „traditionelle gesellschaftliche Organisation“ weitgehend unangetastet zu lassen, bildete die Präsenz einer zentralen staatlichen Macht in der Oberen Kabylei ein institutionelles Novum, das weitreichende Folgen für die tribalen Gesellschaften nach sich zog. Nach nur wenigen Monaten der Besatzung waren die Posten der *Bureaux arabes* und ihr Personal in die Strategien der Konfliktführung einbezogen. Diese Rolle der frühen Militärverwaltung ist bisher nicht ausreichend geklärt.
- Vor und während der Redaktion von *La Kabylie et les coutumes kabyles* sammelten die Offiziere der *Bureaux arabes* positive Rechtsregeln. Dabei vereinheitlichten und spezifizierten sie das Material. Weitere Eingriffe vollzogen sich in einem anderen, weniger sichtbaren Bereich – sowohl mit der Eliminierung oder Neudefinition vorgefundener, für Rechtsverfahren relevanter Institutionen als auch mit der Kontrolle und Regulierung der in ihnen anzutreffenden Prozeduren.

Im folgenden sollen diese Aspekte näher untersucht werden. Grundlage bildet die Auswertung mehrerer Serien aus den Archiven der *Bureaux arabes* im *Centre des Archives d’Outre-Mer* in Aix-en-Provence. Dabei handelt es sich vor allem um die periodischen Berichte der Befehlshaber der militärischen Kreise Fort-Napoléon (FN) und Dra el-Mizan (DM) aus den Jahren 1857–1868 (FGGA 42 I & 43 I). Am Rande wurden auch einige katalogisierte Dokumente aus der Serie F 80 hinzugezogen.

Die Auswahl der Serien beruhte auf zweierlei Gesichtspunkten: Einerseits waren Fort-Napoléon und Dra el-Mizan jene Kreise, in denen Hanoteau als *Commandant Supérieur* seine praktischen Erfahrungen mit dem kabyllischen Gewohnheitsrecht sammeln konnte. Andererseits decken sie ziemlich genau jenes Gebiet ab, in dem – wie wir sehen werden – das Experiment der staatlichen Organisation tribaler Gesellschaften mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer der ersten Rechtskodifikationen im Zusammenhang des europäischen Kolonialismus führen musste. Dieses Gebiet, die Obere Kabylei, hob sich auch im weiteren Verlauf der Kolonialzeit als „eine Art Versuchsareal“, in dem „diverse verwaltungstechnische Ausnahmeregelungen“ galten, von anderen Regionen Algeriens ab (Mahé, 2001, 183f, Fn 2).

In den Berichten der *Bureaux arabes* finden sich allerdings keine ausführlichen Fallbeschreibungen, die einen wenigstens mittelbaren Zugang zur sozialen Realität in den Dörfern verschaffen könnten. Akteure, die nicht unmittelbar dem Verwaltungsapparat

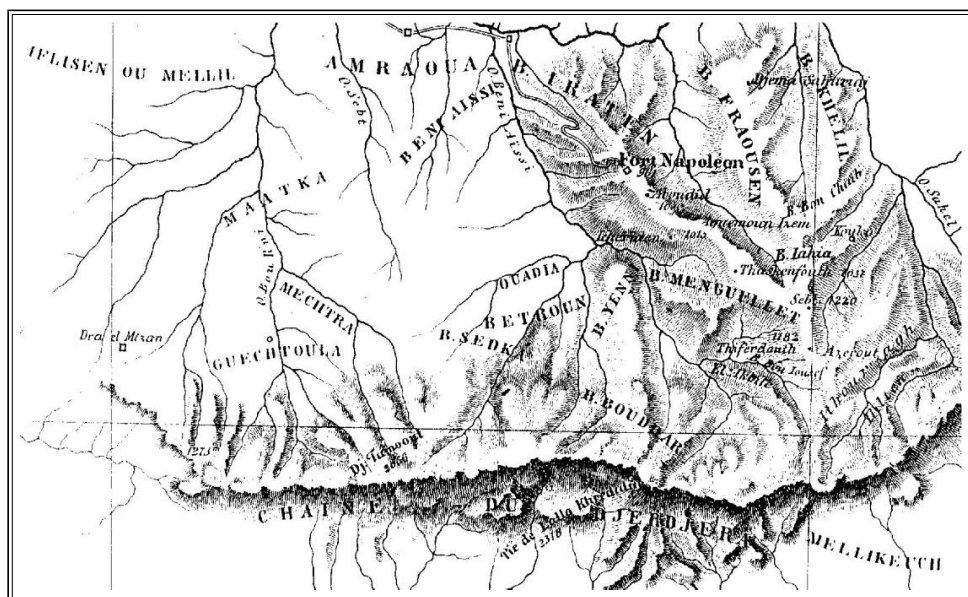


Abbildung 4.1: Die Obere Kabylei nach einer Karte von Aucapitaine (1860)

(*maghzen*) angehörten, erscheinen nur, wenn sie als Bittsteller, Kläger oder Täter auf die dramatisch veränderten Verhältnisse reagieren. Nicht einmal die einheimische „plume caïdale“, die Schreibfeder des *qā'id* in den arabischen Regionen (Establet, 1991a, 12), liefert eine Perspektive auf die Gesellschaft in der kabyllischen Sonderzone; das Material wird fast ausschließlich vom administrativen Blick des französischen Militärs bestimmt.

#### 4.2.1 Die Administration in der Oberen Kabylei ab 1857

Die sogenannte „Kabylie indépendante“<sup>9</sup> wurde schon lange vor der endgültigen Eroberung 1857 durch eine Reihe von Vorposten wie etwa den Verwaltungsannexen Dra el-Mizan und Beni Mansūr erkundet und mit einer Handelsblockade vom Rest des Landes isoliert. Die Eroberung verlief nur zögernd und schrittweise, da das unwegsame, dicht besiedelte Terrain – 600 bis 1400 m über dem Meeresspiegel – eine effektive Kontrolle erschwerte und zudem große Teile der französischen Armee im Krimkrieg gebunden waren. Das Militär begnügte sich mit der Sammlung von Informationen, unternahm einige Strafexpeditionen, suchte Verbündete zu gewinnen und entwarf eine Strategie, mit der die renitenten Dörfer vor allem in der Oberen Kabylei für die *mission civilisatrice* gewonnen werden konnten.

<sup>9</sup>Die Bezeichnung entstammt dem *Atlas d'Algérie* von Bouffard (1848), der in Anlehnung an Karten des *Dépôt de la Guerre* erstellt wurde.



Abbildung 4.2: Randon und Delegierte der Ait Iraten bei der Kapitulation 1857

Die Konzeption eines säkularen und wandelbaren Gewohnheitsrechts in der Kabylei, an deren Entwurf Hanoteau während seiner Tätigkeit im *Bureau politique* maßgeblich beteiligt war (vgl. Hanoteau, 1923, 138), bildete einen zentralen Ausgangspunkt für die Organisation der politischen und rechtlichen Institutionen. Sie lag einer berühmten Zusicherung des Generalgouverneurs Randon gegenüber den Ait Iraten anlässlich der Kapitulation 1857 zugrunde, nach der die Kabylen „wie in der Vergangenheit ihre *amīns* [Dorfvorsteher] wählen [und] die politischen Institutionen der Dörfer beibehalten“ könnten, „vorausgesetzt, die Anführer verstünden es, den Frieden zu bewahren“ (Randon, 1875, I, 322). In den frühen Berichten der Posten wurden die Voraussetzungen für die Beibehaltung dieser Institutionen klar ausgedrückt:

„Les bases de l’organisation de la justice en pays kabyle ont été jetées d’après une idée nouvelle qui maintient précieusement la séparation de la chose civile et de la chose religieuse.“ (FN Rapport trimestriel 1858/2, 43 I 6 u. v. a.).

Über einen mutmaßlichen religiösen Charakter des kabyllischen Gewohnheitsrechts finden sich in diesem Umfeld widersprüchliche Aussagen, auf die wir unten noch näher eingehen werden. Bezeichnend ist etwa eine Passage in einem zu seiner Zeit einflussreichen Werk über die Kabylei von Henri Aucapitaine, Unteroffizier in Fort-Napoléon von Juni bis Dezember 1866. Dieser beobachtete schon vorher, dass „die traditionelle Sitte religiös eingehalten [und] alles vom *qānūn* oder strafrechtlichen Kodex vorgesehen und geregelt“ werde und konnte dennoch wenige Zeilen später im Zu-

sammenhang mit dem Vorhaben „der Angleichung der kommunalen *qānūns* an unseren *Code*“ feststellen, dass diese im Gegensatz zum islamischen Recht „keinesfalls ein Bestandteil der Religion“ seien (Aucapitaine, 1864, 17f).<sup>10</sup>

Solche grundsätzlichen Überlegungen wurden in den Berichten der Posten zwar auch geäußert, aber kaum näher ausgeführt. Die Bewahrung der öffentlichen Ordnung besaß für die Militärkommandatur oberste Priorität. „Sämtliche Bemühungen“ der *Bureaux arabes* zielten darauf ab, „die Kabylen an den Kontakt mit uns zu gewöhnen, indem wir in ihnen eine Vorstellung vom Wohlergehen durch Ruhe und Ordnung, die ihrem Charakter so fern sind, einimpfen“ (DM Inspection générale 1858, 42 I 1). Nicht alle Offiziere teilten die frühe Begeisterung Hanoteaus für das Gewohnheitsrecht der Kabylen als solches und für die „bewundernswerte Einfachheit ihres Rechtssystems“ (*Organisation des tribus en Kabylie*, Rapport Hanoteau, 04.07.1860, F 80 1678). Der erste Befehlshaber von Fort-Napoléon, Jobst, sah eher pragmatische Beweggründe für dessen Beibehaltung:

„Le système général d’organisation appliqué au pays kabyle repose sur l’idée suivante: il est avantageux de maintenir l’état ancien des choses, autant que ce permet l’introduction de notre propre commandement afin de ne pas jeter par des changements trop subits la perturbation dans un ordre de choses dont l’existence semble remonter à des siècles.“ (FN Inspection générale 1857, 43 I 1)

Den einzelnen Posten standen nur eingeschränkte Mittel für die Kontrolle des jeweiligen Kreises zur Verfügung<sup>11</sup>. Das reguläre französische Personal – das zudem stark fluktuierte – bestand aus dem Oberkommandanten und dem Befehlshaber, zwei bis drei Offizieren, einem Arzt und einem Übersetzer. Fünfzig bis siebzig sogenannte *makhzenis* übten polizeiliche Funktionen im Kreis aus, dazu kamen rund zwanzig *spahis* als Boten und Begleiter der Offiziere bei ihren Ausritten. Angesichts einer Bevölkerungszahl von etwa 76 000 in Fort-Napoléon und 48 000 in Dra el-Mizan (geschätzt für 1866; Hanoteau und Letourneux 1893, I, 300) war der Eingriff in die lokale institutionelle Struktur eine notwendige Politik.

<sup>10</sup>Aucapitaine entstammte einer adligen Familie in La Rochelle und stand von 1853 bis 1868, als er von der Cholera auf seinem eben erlangten Kommandoposten in Beni Mansūr dahingerafft wurde, im Dienste der *Bureaux arabes*. Er war schon vor 1857 im Vorposten Dra el-Mizan tätig, veröffentlichte mehrere Aufsätze mit Theorien über die Ursprünge der Berber und erstellte – während eines Aufenthalts auf Korsika – eine Grammatik in *Tamašeq* (Mercier, 1868). Unter anderem dürfte er die unhaltbare, doch häufig wieder aufgenommene These von Ibn Khaldūn als dem ersten bedeutenden „Schriftsteller der Berber“ in die Welt gesetzt haben (Aucapitaine, 1857, 7). In seinem Hauptwerk über die Kabylei (Aucapitaine, 1864) entwarf er den abenteuerlichen Plan einer massiven Umsiedlung der Bergstämme in die umliegenden Ebenen.

<sup>11</sup>Yacono schätzt das Budget der *Bureaux arabes* auf nur 1 % des Gesamthaushalts in Algerien. Angesichts der Möglichkeit, die Unterworfenen etwa zu Arbeitsdiensten heranzuziehen, kann mit seinen Worten von einer „recht ökonomischen Administration“ gesprochen werden (Yacono, 1992, 1659).

Die Organisation der Administration wurde nach einem recht einfachen Modell angelegt. Die *tağmaat* (in den Berichten meist arab. „*djemâa*“) wurde als „regierende Ratsversammlung“ des Dorfes, der wesentlichen „administrativen Einheit“, „konserviert“ (FN Inspection générale 1857, 43 I 1). In zivilrechtlichen Angelegenheiten war sie für die Rechtsprechung gemäß des jeweiligen dörflichen *qānūns* zuständig:

„La Djemâa juge les contestations civiles d’après la coutume du pays, elle connaît de toutes les affaires quelle que soit leur valeur en matière civile et commerciale.

Elle procède à la liquidation et au partage de toute succession entre Kabyles suivant la coutume.“ (DM Inspection générale 1862, 42 I 1)

In diesem Sinne interpretierte man die Sitzungen der *tağmaat* als Gerichtsverhandlungen und versah den *amīn* – den „Präsidenten des Tribunals“ – konsequenterweise mit richterlichen Befugnissen. Er fällte in letzter Instanz die Rechtsurteile, die er zuvor mit den Notablen des Dorfes abzustimmen hatte (FN Rapport trimestriel 1857/4, 43 I 6). In Dra el-Mizan wurde der gesamte Entscheidungsprozess innerhalb der *tağmaat* „von der Masse an die Notablen“ delegiert. Somit wurde von den *Bureaux arabes* ein Verfahren „abgesegnet“ und institutionell bekräftigt, das zuvor nur „stillschweigend und unpräzise“ existierte (DM Inspection générale 1862, 42 I 1). Das Amt des *amīn* wurde im Jahresrhythmus durch Wahlen besetzt, deren Prozeduren in Dra el-Mizan und in Fort-Napoléon voneinander abwichen und im Laufe der Jahre auch mehrfach reformiert wurden. Über die Urteile der Versammlungen wurde ab 1859 systematisch Buch geführt. Die hierfür erforderlichen Register wurden von im *Bureau arabe* geschulten *khodjas* vor Ort erstellt, im Posten zentral gesammelt und übersetzt (FN Rapport trimestriel 1859/3, 43 I 6). In Fort-Napoléon wurden sie von Hanoteaus Informanten *Sī Mūlā n Ait u Amar* geführt, der einzigen Person, die laut den Personallisten der Jahresinspektionen in dem Posten dauerhaft präsent war.

Diese zahlreichen lokalen Einheiten – allein der Kreis Fort-Napoléon wies 1868 insgesamt 160 offizielle Dorfversammlungen auf – sollten sich selbst und unabhängig voneinander organisieren. Über die Dorfgrenzen hinausreichende politische Netzwerke wurden von der Administration nicht gerne gesehen:

„Anciennement, [les *djemâas*] quoique indépendantes les unes des autres pour la plupart des cas, avaient cependant entr’elles des rapports créés, soit par les avantages d’une assistance commune, soit par le besoin d’un conseil ou d’un appui auprès des voisins, dans les affaires graves, etc., rapports qui constituent le sein de la tribu.

Le causes de ce lien n’existent déjà plus en grande partie aujourd’hui, et il semble utile pour notre domination de le faire disparaître complètement, en amenant



dans la pratique (ce qui est établi en fait) les djemâas à ne plus chercher ailleurs un conseil ou un appui, quand elles ne peuvent plus se suffire à elles-mêmes, qu'auprès de l'autorité." (FN Rétrospectif 1858, 43 I 7)

Diese „Projekte zur Emanzipation der *tağmaats*“ (*sic!*) wurden durch den Umstand erleichtert, dass man die „großen religiösen Kapazitäten“ der Region 1857 nach Syrien ausgewiesen hatte (ebd.)<sup>12</sup>. An ihrer Stelle schuf man als Ansprechpartner und Vermittler zur Administration eine übergeordnete Instanz auf Stammesebene, den sogenannten *amīn al-umanā* oder „Stammespräsidenten“, der von den *amīns* eines Stammes vorgeschlagen und von den *Bureaux arabes* bestätigt oder abgelehnt wurde<sup>13</sup>. Diese Funktionäre waren mehrheitlich *imrabden* von nur lokaler Bedeutung. Ihr Verhalten im Amt unterlag einer strengen Kontrolle. So beklagte sich Gaston, seinerzeit Befehlshaber in Fort-Napoléon, 1860 über die beiden *amīns al-umanā* der Ait Itturağ:

„[Ils] usent l'autorité acquise à leur caractère religieux et ils ne sont que trop disposés à annuler le pouvoir des amins et des djemâas et à régler par eux-mêmes les contestations qui se présentent. Hors de ce fait, nous n'avons du reste aucun reproche sérieux à leur adresser; mais après avoir conservé l'organisation de la djemâa et avoir reconnu les avantages de cette institution, nous ne consentirons point à la laisser absorber par un pouvoir étranger, lors même qu'il serait représenté par le plus dévoué de nos serviteurs.“ (FN Rapport mensuel 1860/06, 43 I 4)

Im Posten Dra el-Mizan sah man ungefähr zur gleichen Zeit die „Einmischung“ der *amīns al-umanā* in „innere dörfliche Angelegenheiten“ als die Ursache für eine Unzahl von Beschwerden an, mit denen der Posten überhäuft wurde. Die Administration reagierte auf diesen Zustand, indem sie zwei Kandidaten für die Wahlen im Januar 1860 ablehnte und den *amīns* der Iṭṭafen und der Ait Uqdal ihre eigenen Favoriten präsentierte, welche diese zu bestätigen hatten. Ein weiterer *amīn al-umanā* wurde des Landes verwiesen und den anderen das gleiche Schicksal angedroht (Rapport Hanoteau, 04.07.1860, F 80 1678).

Trotzdem gab es schon wenig später auch Stimmen, die den *amīns al-umanā* eine Funktion zugestehen wollten, die weit über die eines Informanten und Vermittlers zur

---

<sup>12</sup>Hier handelte es sich um mehrere einflussreiche Heiligen-Linéages, die in den Jahren zuvor den Widerstand gegen die Franzosen angeführt hatten, namentlich die *imrabden* der *zāwiya* von Siddiq u 'Arab aus dem Randgebiet der Ait Iraten und die Familie von Sī al-Ġūdī bei den Ait Boudrar, der sich nach langen Jahren der Allianz mit den Franzosen 1856 dem Widerstand anschloss.

<sup>13</sup>Sowohl der Begriff als auch das Amt waren in der Kabylei vor der französischen Eroberung unbekannt. Der *qānūn* der Mātqa von 1859 beschreibt die Zuständigkeiten des Amtsinhabers, kennt aber keine begriffliche Unterscheidung zum *amīn* eines Dorfes (Milliot, 1922, Tafel I, 194). Im osmanischen Algier war ein *amīn al-umanā* der Vorsitzende einer Gilde bzw. eines Stadtviertels (vgl. Hoexter, 1998a, 39, Fn 32).

französischen Autorität hinausging. Gaston kritisierte die Vorgabe, nach der sie sich nicht in die Angelegenheiten der *tağmaat* einmischen sollten, da man „zu voreilig“ zu der Ansicht gekommen sei, „die Mechanismen der *tağmaat* seien von jedem Vorwurf ausgenommen“. Seine – niemals realisierte – Vorstellung von der „politischen Rolle“ des *amīn al-umanā* präziserte er folgendermaßen:

„... lorsqu’un intérêt communal est débattu, tous les membres de la djemâa sont intéressés au débat, s’il ne se trouve pas un individu plus fort que les autres pour résumer l’opinion et au besoin la forcer d’une manière morale, il se produit des débats interminables. Or, il est rare que toute discussion qui a trait à un intérêt communal ne présente pas sa face politique, la solution nous intéresse donc presque toujours et sous ce rapport, l’autorité de l’Amin el Oumena comme Chef politique peut nous être très utile.“ (FN Inspection générale 1861, 43 I 1)

Hier sprach Gaston ein verbreitetes Phänomen in den Entscheidungsprozessen der Dorfversammlungen an, welches eine effektive Verwaltung behinderte und über das noch ein halbes Jahrhundert später Montagne in Marokko klagen sollte: „Für die geordnete Anarchie der Berberkantone ist einem modernen Staat kein Platz“ (zit. nach Gellner, 1985e, 279). Schon 1858 wurde in Fort-Napoléon festgestellt, dass die *tağmaat* nur schwer zu einem Urteil gelangen könne, „wenn sie sich mit Fragen beschäftigt, die weitergehende Interessen beinhalten, in die fremde Personen verwickelt sind, bei denen die Leidenschaften ins Spiel kommen, oder die Sitte, nach der geurteilt wird, sich keinesfalls klar ausdrückt usw.“ (FN Rétrospectif 1858, 43 I 7).

Diese „Ineffizienz“ traditioneller Versammlungen im Kontext kolonialer Administration kann ohne Übertreibung als ein strukturelles Phänomen bezeichnet werden. Lange Diskussionen dienten der Informationsvermittlung in schriftlosen Kontexten, formelle Einleitungen der Sitzungen waren für die Konsensbildung unerlässlich. Auf diese Charakteristika der Versammlungen reagierte die englische Administration in Afrika um 1930 genauso wie sechzig Jahre zuvor die *Bureaux arabes*: „They began to try to stream-line the procedure by fixing the personnel of councils, whether by nomination or election“ (Richards, 1971, 8f).

Es entstanden jedoch noch mehrere weitere Ansätze zur Reform des rechtlichen und politischen Systems mit dem Ziel einer zügigen Umsetzung rechtlicher und administrativer Entscheidungen. Zum einen führten die *Bureaux arabes* einige wenige inhaltliche Rechtsreformen ein, deren Umsetzung jedoch fragwürdig war. Zum anderen griffen sie aber sehr nachhaltig in die Verfahren der *tağmaat* ein. Dieser Vorgang steht im Zusammenhang mit einer nicht eindeutig definierten richterlichen Instanz, und zwar mit der Aneignung der Rechtsprechung durch die *Bureaux arabes*.



## 4.2.2 Rechtsetzung und Rechtsprechung der *Bureaux arabes*

### Rechtsreformen

Hanoteau und Letourneux betonten die generelle Wandelbarkeit des mündlich überlieferten kabyllischen Gewohnheitsrechts. Ihre Feststellung ist zu einem Gemeinplatz geworden:

„La porte reste toujours ouverte aux réformes reconnues utiles, et il n'est pas rare de voir une décision de la djemâa abroger des prescriptions surannées, pour leur substituer un règlement en harmonie avec les besoins nouveaux.“ (Hanoteau und Letourneux 1893, II, 8)

Tatsächlich findet sich aber in *La Kabylie et les coutumes kabyles* nur ein Beispiel für eine Rechtsreform in der Kabylei, eine Deklaration von 1162/1749, die u. a. das Erbrecht der Witwen und Töchter abrogiert (ebd., III, 451–54; s. u. 7.1.2)<sup>14</sup>. Aus dem Archivmaterial lässt sich ebenfalls gerade ein Fall zutage fördern, bei dem ein Dorf der Ait Mangelat von sich aus seinen *qānūn* abänderte. 1861 ging das Gerücht um, das *Bureau arabe* im benachbarten Kreis Dra el-Mizan werde die bisher den Dorfkassen vorbehaltenen Einnahmen aus den Bußgeldern einziehen. Daraufhin beschloss eine *tağmaat* in Erwartung einer vergleichbaren Maßnahme die Reduzierung der höchsten im *qānūn* vorgesehenen Strafe von 250 auf 50 Francs (FN Inspection générale 1861, 43 I 1). Trotz dieser spärlichen Belege beruhte die Feststellung von Hanoteau und Letourneux auf konkreten Erfahrungen mit begrenzten Regeländerungen. Diese wurden aber nicht von den Dorfversammlungen initiiert, sondern gingen auf die Initiative der Administration zurück.

Der Beibehaltung des kabyllischen Gewohnheitsrechts lag die Annahme zugrunde, man hätte es mit einem säkularen Regelwerk zu tun, das im einzelnen den neuen kolonialen Verhältnissen leicht angepasst werden könnte. Derartige Anpassungen wurden zunächst auf recht nachdrückliche Weise vorgenommen:

„Les premiers résultats d'une connaissance bien approfondie de *l'ada* (coutume) kabile furent de nous montrer certains articles du Kanoun qui conservaient des coutumes barbares d'un autre âge. Une circulaire en date du 3. Oct. 1859, N° 135, donnant les instructions précises, mit ces articles plus en rapport avec nos idées civilisées. Cette modification fut acceptée sans la moindre difficulté par les intéressés. Ils comprirent très bien qu'en respectant en principe leurs usages, nous

---

<sup>14</sup>Einer der von Hanoteau gesammelten *qāwānīn* gibt ein weiteres Beispiel für eine Regeländerung – ein ausnahmsweise vor der französischen Eroberung schriftlich niedergelegter *qānūn* aus Tawrirt Abdallah und Adrar Amellal von 1847 (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 340–352). Der geänderte Artikel (§ 21) wurde nicht entfernt, sondern bei einer neuen Redaktion sorgfältig kopiert; die Änderung (§ 132) mit Bezugnahme auf den vorherigen Artikel hinzugefügt.

n'avions pas abdiqué les droits du vainqueur, qui nous donnaient autorité pleine et entière pour diriger leur administration et même pour la modifier au besoin."  
(Rapport sur l'organisation des tribus kabyles, 1864, F 80 1679)

Obwohl dieser Passage noch nichts über den Inhalt der Änderungen entnommen werden kann, ist sie in zweierlei Hinsicht bezeichnend und deutet ein Muster an, das sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts fortsetzen wird. Die Eingriffe der Obrigkeit waren einerseits darauf gerichtet, über die Korrektur von „rückständigen“ Rechtsregeln den „zivilisatorischen Fortschritt“ herbeizuführen, andererseits stießen diese Eingriffe auf eine erstaunliche Akzeptanz unter den Betroffenen. Dies gilt auch für zwei weitere Reformversuche, die im Archivmaterial etwas ausführlicher dokumentiert sind.

Der eine ging direkt auf Hanoteau selbst zurück und betraf den Status von verheirateten Frauen, die ihre Ehemänner verlassen hatten und in ihre Familie zurückgekehrt waren. Sie durften keinen neuen Mann heiraten, da sie nach dem Gewohnheitsrecht nicht von ihren Ehemännern getrennt waren und sich als *tamnafeqt* im „Aufstand“ befanden. Die Offiziere sahen solche Frauen unter einem moralisierenden Blickwinkel als einen „Unruheherd“ (u. a. FN Inspection générale 1862, 43 I 1) und waren an einer möglichst schnellen Wiederverheiratung interessiert<sup>15</sup>. Hanoteau berichtete, dass er häufig über die Frage mit „den einflussreichsten Männern des Landes“ gesprochen habe, die prinzipiell bereit waren, diesen „schlechten“ Brauch abzuschaffen und eine an keine weiteren Bedingungen geknüpfte Wiederverheiratung nach einer Frist von zwei Jahren zuzulassen. Sie gaben jedoch zu bedenken, dass kein Stamm die Vorreiterrolle übernehmen wolle und könne, da Hochzeiten häufig über die Stammesgrenzen hinweg stattfänden und bei unterschiedlichen Regeln schwere Unruhen zu befürchten seien. Im Januar 1860 nahm Hanoteau die Sache in die Hand:

„A l'époque des dernières élections, je profitai de la réunion à Dra el Mizan des djemâas de tous les villages pour appeler leur attention sur cette question. Je n'eus aucune peine pour faire comprendre ce que leur coutume avait de barbare et toutes me promirent de proposer, en rentrant dans leur pays son abrogation à l'assemblée générale de la tribu. Elles me tinrent parole et la coutume reconnue mauvaise fut annulée d'un accord unanime dans toutes les tribus du cercle.“ (Rapport Hanoteau, F 80 1678)

Von derartigen Versuchen ermutigt, machte man sich auch daran, das Erbrecht im Sinne des Fortschritts zu korrigieren. 1864 meldete der Posten Fort-Napoléon stolz, man

---

<sup>15</sup>Christelow fasst diese nicht auf die Offiziere der Großen Kabylei beschränkte Haltung zusammen: „French observers of the time saw in divorce, and her ugly sister polygamy, the cause of such evils as prostitution, poverty, infanticide, declining population, and antipathy to science.“ (Christelow, 1985, 86)

habe von einem Drittel der Dorfversammlungen im Kreis schriftliche Erklärungen in den Händen, in denen sich diese bereit zeigten, ihren Frauen einen nicht näher definierten Anspruch auf einen Erbanteil zuzugestehen (FN Rapport mensuel 1864/04, 43 I 4). Nicht zufällig konzentrierten sich die ernsthafteren Reformvorhaben vor allem auf die rechtliche Stellung der Frauen. Es war nicht etwa so, dass die Regeln neuen Erfordernissen angepasst wurden, vielmehr zielten die Korrekturen auf eine langfristige Beeinflussung ab:

„La femme est l'âme de la famille; c'est d'elle que l'enfant reçoit ses premières impressions. Quand elle verra que nous l'avons réhabilitée, que nous lui avons rendu la place qui lui est due dans la vie sociale, elle apprendra à son fils à nous bénir.“ (FN Rapport mensuel 1864/04, 43 I 4)

An dieser Stelle kann auf die fragliche Effektivität solcher und anderer Reformvorhaben nur am Rande eingegangen werden. Die Vorgehensweise der Offiziere bei den Rechtsreformen stand in einem deutlichen Zusammenhang mit deren Zugang zum Gewohnheitsrecht. Dieser ging von der Prämisse aus, dass sie es entsprechend der französischen Rechtstradition des *Code civil* hier mit einem – wenn auch virtuellen – Rechtskodex zu tun hatten. Die Summe der hierin enthaltenen Rechtsregeln, mögen sie auch lokal voneinander abweichen, ergibt aus dieser Perspektive das Recht (vgl. Marcy, 1939, 63). Ein nicht genannter Offizier aus Dra el-Mizan, möglicherweise der Befehlshaber Jobst, lieferte in einem Bericht von 1864 einen gedanklichen Höhenflug in Sachen Rechtstheorie:

„Pour des mœurs analogues, il faut des institutions semblables car les secondes naissent des premières et pour que des lois soient bien en rapport avec les besoins des populations, il faut en quelque sorte qu'elles soient la photographie de leur mœurs.“ (Rapport sur l'organisation des tribus kabyles, 1864, F 80 1679)

Diese vage Gleichsetzung von Rechtsregeln, Institutionen und Bräuchen führt nur allzu leicht in die Generalisierung, dass eine unmittelbare Beziehung zwischen institutionalisierten Rechtsnormen und der sozialen Praxis bestehe, und damit in den – wie es Sally F. Moore treffend formulierte – „semantischen Morast“ als „Resultat der mutiplen Referenzen zu den Begriffen ‚Recht‘ und ‚Gesellschaft‘“ (Moore, 1973, 719). Die rechtliche Stellung der Kabyllinnen war Gegenstand mehrerer vergleichbarer Projekte, wie etwa aus Berichten des Verwaltungschefs der CM Fort-National (ex Napoléon), Camille Sabatier, von 1882–84 hervorgeht (19 H 6; vgl. auch Mahé, 2001, 245-251). Weiterhin aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind die Diskussionen eines vorbereitenden Ausschusses für die Reform des Eherechts von 1931 in Morand (1927) und die

anschließenden Beobachtungen von René Maunier (1937, 5f). Sie zeigen deutlich, wie die juristische Diskussion auch siebenzig Jahre später noch von denselben Generalisierungen geleitet wurde, dass analog zu den obigen Ereignissen solche Rechtsreformen „von oben“ verhältnismäßig leicht zu beschließen waren und dass diese für die Praxis kaum relevant waren.

### Rechtsprechung

Die zahlreichen Fälle, in denen die französische Autorität als Rechtsinstanz für Auseinandersetzungen unter Kabylen in Erscheinung trat, müssen grundsätzlich unter zwei Perspektiven betrachtet werden.

1. Die Militäradministration griff zum einen auf eigene Initiative in das vorgefundene Rechtssystem ein und folgte dabei entweder einem geregelten Verfahren oder agierte gemäß der jeweiligen Einschätzung der Offiziere. Man kann hier nur begrenzt von einer „Rechtspolitik“ sprechen, da sich die Vorgehensweise lokal unterschiedlich im Laufe der Jahre entwickelte.
2. Auf der anderen Seite ging die Initiative auch von den Kabylen aus, die die Posten als Berufungsinstanz besonders in strittigen Fragen des Grundstücks- und Erbrechts in Anspruch nahmen. Hier kann eine unmittelbare Folge von institutionellen Veränderungen angenommen werden.

Die Aneignung der Rechtsprechung durch die französische Autorität erfolgte auf unterschiedlichen Ebenen und in abgestuften formalen Zuständigkeiten. Besonders im strafrechtlichen Bereich übernahm sie eine klar definierte Rolle. Den Posten angegliederte, sogenannte *Conseils de guerre* und *Commissions disciplinaires* entschieden nach französischem Recht über jene Fälle, in denen „sich der kabyliche *qānūn* nicht mit unseren Bräuchen vereinbaren lässt“ (Rapport sur l’organisation. . . , F 80 1679). Es handelte sich hier vor allem um Mord, Körperverletzungen usw., sowie um Delikte, die die öffentliche Ordnung störten. In den Registern des Postens Fort-Napoléon finden sich für 1868 so unterschiedliche Vergehen wie schwerer Diebstahl, Mord und Mordversuche, Verbreitung von Falschgeld, ein „Attentat auf die Bräuche“ (alles *Conseil de Guerre*), Hehlerei, Schlägereien, Beschädigungen von Bäumen usw. (*Commission disciplinaire*). Insgesamt wurden 37 Fälle verhandelt, in die etwa 60 Personen involviert waren (FN Inspection générale 1868, 43 I 1) – für die Bevölkerungszahl eine sehr niedrige Rate, die über die Jahre hinweg verhältnismäßig konstant blieb.

Diese Aufzählung war jedoch bei weitem nicht vollständig, denn regelmäßig werden in den Berichten Verurteilungen erwähnt, die nicht Eingang in die offiziellen Register

fanden. Bemerkenswert ist etwa die Tatsache, dass der Kommandant der Subdivision Dellys – also der oberste Vertreter der militärischen Hierarchie in der Kabylei – persönlich einen Mann aus einem Dorf der Ait Mangellat, der seine eigene Schwester geschlagen hatte, zu einem Monat Gefängnis verurteilte (FN Rapport mensuel 1861/05, 43 I 4). Hier zeigt sich, dass die französische Autorität keine Bedenken kannte, nicht nur in die Sphäre innerdörflicher Ehre, sondern sogar in den innerfamiliären Bereich einzugreifen.

Bei Auseinandersetzungen zwischen Dörfern oder Stämmen waren die Offiziere des jeweiligen Postens persönlich zuständig. Die unzähligen Ausritte und Gespräche Hannotaus wurden von seinen Biografen erwähnt (vgl. Bernard und Milliot, 1933, 3). Doch auch andere hohe Offiziere fungierten häufig als Schlichter bei Streitigkeiten. Diese Ausflüge durch die Berge waren zunächst als regelrechte Friedensmissionen angelegt:

„M. le Général commandant la subdivision [Thomas] a visité lui-même dans les derniers jours du mois toutes les tribus nouvellement soumises du cercle. Toutes les djemâas des villages se sont empressées de venir à lui, sur les points où il les avait convoquées. (...) Chaque plainte a reçu sa solution, chaque intérêt en souffrance a obtenu satisfaction et tout porte à croire que cette visite de M. le Général commandant la subdivision a laissé dans les tribus de véritables gages de tranquillité pour l’avenir.“ (DM Rapport mensuel 1858/05, 42 I 4; vgl. auch FN Rétrospectif 1858, 43 I 7)

Wie sich schon bald herausstellen sollte, war die letzte Vorhersage eine allzu voreilig geäußerte Hoffnung. Mit welchen ausgeklügelten Strategien kabyllische Rechtsparteien die französische Autorität auf ihre Seite zu ziehen suchten, ist relativ gut am Beispiel jahrzehntelanger Auseinandersetzungen um Weiderechte im Djurdjura-Gebirge dokumentiert<sup>16</sup>. Zwischen 1861 und 1863 trafen sich die Befehlshaber des Postens Fort-Napoléon und des Verwaltungsannex Beni-Mansûr wenigstens drei Mal im Hochgebirge, um dort die Grenzen zwischen verschiedenen Stämmen festzulegen. Schriftliche Besitztitel waren selten vorhanden und der Anspruch auf ein Terrain gründete sich auf dessen „allgemeine öffentliche Bekanntheit (...); Auseinandersetzungen um Grundstücke, Wege und Brunnen finden häufig statt“ (DM Inspection générale 1858, 42 I 1). Bei einem Streit um Weiderechte zwischen den Ait Bu Yussef und den Aqbil trug je-

---

<sup>16</sup>Vgl. Mahé (1998a, 26, Fn 1), der sich auf Manuel Bugéja, von 1906–1912 Verwaltungschef der CM Dra el-Mizan, bezieht. Die ausführlichste Darstellung der Vorgänge durch Bugéja findet sich in seiner unveröffentlichten Monografie über die Kabylei. Hier wurden von dem Beamten und Chronisten – der nicht vergaß, seine eigene Rolle als erfolgreicher Schlichter hervorzuheben – drei größere Konfliktherde, die wenigstens zehn Stämme einbezogen, über den Zeitraum von 1861 bis 1893 vorgestellt (8 X 179, IV, 64-72).

des einzelne Dorf der beiden Stämme eine „bedeutende Summe“ zusammen, um die Funktionäre des *maghzen* bestechen zu können (FN Rapport mensuel 1863/07, 43 I 4).

Die Angelegenheit war jedoch für die Offiziere „einfach zu regeln“, da sich die Administration inzwischen darauf verlegt hatte, derartige Fragen „manchmal willkürlich“ zu entscheiden (FN Rapport mensuel 1861/07). Die *Bureaux arabes* nahmen in der Regel derartige arbiträre Schlichtungen vor, sobald die Auseinandersetzungen zwischen Stämmen oder Dörfern auf einer Ebene angelangt waren, auf der sie nicht mehr vor dem *maghzen* verborgen werden konnten. Die Erfahrung hatte ihnen gezeigt, dass „öffentliche Ordnung“ zumeist nur mit Hilfe drastischer Maßnahmen etabliert werden konnte. Hanoteau fasste diese Haltung der Offiziere in einem prägnanten Ausspruch zusammen: „Si nous sommes forts, nous serons maîtres, si nous sommes faibles, nous serons chassés du pays.“ (Rapport Hanoteau, F 80 1678)

Die Festlegung der Grenzen war in den Augen der Offiziere weniger ein rechtlicher als vielmehr ein administrativer Akt, auch im Zusammenhang mit dem *Senatus Consulte* von 22.04.1863, in dem den Stämmen Algeriens kollektiver Grundbesitz zugestanden wurde<sup>17</sup>. Nach dessen Verlesung auf den Märkten setzte in der Oberen Kabylei eine Jagd auf schriftlich abgefasste Besitztitel ein (FN Rapport mensuel 1863/06, 43 I 4). Mit der Vorlage solcher Belegstücke konnte eine Konfliktpartei die Garantie der französischen Autorität für den Anspruch auf ein Terrain erlangen: „Lorsqu’une des parties présente un acte, (...) la solution est facile: il suffit d’appliquer la lettre de l’acte.“ (FN Rapport mensuel 1861/01, 43 I 4)

Darüber hinaus wurden die *Bureaux arabes* aber auch von den Kabylen selbst als Berufungsinstanz für interne Auseinandersetzungen angerufen – und zwar in einem solchen Ausmaß, dass der Posten Fort-Napoléon Anfang 1863 „buchstäblich von den Klägern belagert“ wurde (FN Rapport mensuel 1863/04, 43 I 4). Der Beginn dieser Tendenz, die Posten zwecks einer Korrektur von Entscheidungen der *tağmaat* aufzusuchen, kann ungefähr auf Mitte 1858 datiert werden. Beide Posten berichteten von der bedeutenden Anzahl der Beschwerden, doch ihr jeweiliger Umgang mit dem Phänomen wies gewisse Nuancen auf.

Die *Bureaux arabes* hatten zwar die generelle Anweisung, sich nicht in die Rechtsprechung der *tağmaat* einzumischen, doch sie besaßen „das Recht zu intervenieren, wenn sie meinten, ein Urteil sei nicht dem Brauch gemäß oder ungerecht“ (FN Rapport men-

---

<sup>17</sup>Der *Senatus Consulte* war ein Beschluss des *sénat conversateur*, der Gesetzeskraft besaß. Gemäß des ersten Artikels wurden „die Stämme Algeriens zu Besitzern jener Gebiete, auf denen sie einen permanenten und traditionellen Nießbrauch ausüben, gleich mit welchem Besitztitel“. Diese Garantie ging mit der Einschränkung einher, dass „frühere Erlasse, Teilungen oder Zerstückelungen“ nicht mehr angefochten werden konnten (Julien, 1979, 425). Eine ausführliche Diskussion sowie der gesamte Text des *Senatus Consulte* findet sich bei Rey-Goldzeiguer (1977, 209–223).



suel 1863/06, 43 I 4). Derart vage formulierte Zuständigkeiten gingen in Fort-Napoléon zunächst mit einer sehr zurückhaltenden Politik einher:

„L'autorité française ne s'occupe des affaires de djemâa que sous lettre de rappel, quand le besoin s'en fait sentir, et à la dernière extrémité, pour s'emparer d'une question quand elle est de nature à causer des troubles.“ (FN Rapport mensuel 1857/11, 43 I 4)

So wurden an den Posten gerichtete Beschwerden in der Regel zurück an die jeweilige *tağmaat* delegiert; wenn ein Dorffremder Einwände gegen die Entscheidung einer Dorfversammlung erhob, sollte sich der *amīn al-umanā* seiner Angelegenheit annehmen (FN Rapport trimestriel 1857/4, 43 I 6). Schon bald bewertete man im Posten Dra el-Mizan jedoch durchaus positiv, dass die „Zwāwa sogar nicht mehr zögern, [die französische Autorität] als Richter für ihre Meinungsverschiedenheiten zu akzeptieren“: Damit befänden sie sich „auf dem Weg, den wir ihnen vorgezeichnet haben“ (DM Inspection générale 1858, 42 I 1). Man sah allerdings die Notwendigkeit, für derartige Fälle ein geregeltes Verfahren zu entwerfen.

Eine der letzten Amtshandlungen des Generalgouverneurs Randon nach seinem Besuch in der Kabylei April 1858 war der Erlass einer Vorschrift zu den Zuständigkeiten in der Rechtsprozedur (Clamageran, 1859, 5–7). Sie stützt sich fast wörtlich auf einen früheren Entwurf des Postens Fort-Napoléon, abgesehnet vom Kommandanten der Subdivision Thomas (vgl. Rémond, 1927, 219–223). Die Anweisungen Randons vom Mai 1858 drückten sich verhältnismäßig klar aus und sahen die Kompetenz der französischen Autorität nur für die o. a. Bereiche des Strafrechts und der öffentlichen Ordnung vor. Darüber hinaus sollte sie nur bei Auseinandersetzungen *zwischen* den Stämmen, jedoch nicht *innerhalb* eines einzelnen Stammes eingreifen (ebd., 220). Dass diese klaren Abgrenzungen schon wenige Monate später *lettres mortes* waren, belegt das anschließende Zitat. Einen weiteren Erlass Randons vom Juli 1858 – der leider nicht erhalten ist – setzte der Posten Fort-Napoléon in einen „*qānūn*“ (*sic!*) um und verbreitete ihn auf den Märkten. In allgemeinen Berufungsverfahren sollte demnach nun ein Offizier entscheiden und Ratgeber aus den Kreisen der tribalen Eliten hinzuziehen:

„Toutes les fois que l'autorité s'empare d'une affaire, elle s'entoure de tous les gens notables de la localité, ou de la fraction de tribu, où même dans certains cas de la tribu; c'est ainsi une véritable Djemâa supérieure, (...) présidé par un agent français.“ (FN Rapport trimestriel 1858/3, 43 I 6)

Es gibt keine Statistiken, die darauf hinweisen, wie häufig in Fort-Napoléon derartige *ad hoc* zusammengestellte Versammlungen zusammen kamen. Es kann davon ausgegangen werden, dass dies trotz der oben suggerierten Regelmäßigkeit eher selten



der Fall war; gerade zwei Sitzungen mit dem Oberkommandanten des Kreises und Notablen der Ait Iraten werden in den Monatsberichten ausdrücklich erwähnt (FN Rapports mensuels 1861/02 und 1861/03, 43 I 4)<sup>18</sup>; nur wenige Monate später heißt es dagegen lapidar: „Der *mağlis* [Versammlung] hatte keine Gelegenheit zu arbeiten“ – verbunden mit der dringenden Aufforderung an die Subdivision in Dellys, eine reguläre Berufungsinstanz einzurichten (FN Rapport trimestriel 1861/4, 43 I 6). Anscheinend waren die Zusammenkünfte nicht leicht zu organisieren und angesichts der Vielzahl der eingehenden Beschwerden mussten diese von der Administration selbst bearbeitet werden. Den Klägern fiel es grundsätzlich leicht, einen Formfehler in den Entscheidungen der *tağmaat* nachzuweisen und sie zögerten nicht, mit ihren Anliegen auf allen Stufen der militärischen Hierarchie bis hin zum Divisionskommandanten in Algier vorzusprechen (FN Rapport mensuel 1863/06, 43 I 4). Diesen Stellen war inzwischen klar, dass sie mit der Übernahme der Rechtsautorität überfordert waren:

„Il faut alors revenir sur une affaire déjà réglée pour lui donner quelquefois une solution différente de la première et que rien cependant ne prouve être, soit plus équitable, soit plus régulière. Il n’y a pas donc bénéfice pour personne; seulement l’autorité se trouve engagée et devient solidaire de l’injustice commise, si l’affaire a été mal réglée.“ (ebd.)

Im Posten Dra el-Mizan berief man sich zunächst darauf, dass im Archiv keine klare Vorschrift zu finden sei, wie sich die französische Autorität bei der Übernahme eines Rechtsstreits verhalten solle. Man könne wohl einerseits Experten anhören, andererseits die Angelegenheit auch einfach an eine andere *tağmaat* übertragen (DM Inspection générale 1861, 42 I 1). Hanoteau betonte als Oberkommandant in Dra el-Mizan, dass er eine institutionalisierte Berufungsversammlung („Djemâa d’appel“) nicht befürworte, weil man „sich damit dem arabischen System annähern würde“. Statt dessen hätte er gute Erfahrungen damit gemacht, dass entweder die französische Autorität selbst oder von den Parteien akzeptierte Schlichter sich der jeweiligen Klage annähmen (Rapport Hanoteau, F 80 1678). Aus den Jahresberichten kann auch entnommen werden, dass man es im Sinne dieser Politik vorzog, erst einmal auf eine *tağmaat*, die eine umstrittene Entscheidung getroffen hatte, direkten Druck auszuüben:

„C’est en usant de toute leur influence que les officiers au Bureau arabe peuvent amener à faire [les djemâas] prendre des solutions équitables. Dans quelques

---

<sup>18</sup>Es handelte sich um eine ungeklärte Erbschaft und um den Rückkauf eines Grundstücks. Die überwiegende Anzahl der Beschwerden betraf ähnlich gelagerte Fälle. In beiden Fällen wurde der kollektive Eid (s. o. auf Seite 22) als Mittel der Entscheidungsfindung eingesetzt und von den Offizieren als „saubere Lösung“ empfohlen.

cas, heureusement plus rares, ils sont obligés d'intervenir directement et de faire trancher les questions (...).“ (DM Inspection générale 1861, 42 I 1)

Erst wenn die Meinungsverschiedenheiten begannen, die öffentliche Ordnung zu gefährden, umgab sich der Befehlshaber des *Bureau arabe* mit den „intelligentesten und einflussreichsten“, aus verschiedenen Stämmen des Kreises ausgewählten Männern, „ohne die Marabuts auszuschließen“, und traf nach deren Anhörung eine Entscheidung (ebd.).

Obwohl also im Kreis Dra el-Mizan die rechtlichen Verfahrensweisen auf mehreren Ebenen reguliert wurden, nahm die Anzahl der Beschwerden eher noch weiter zu. Man begann daher als nächstes, die Entscheidungsprozesse in der *tağmaat* für die Administration nachvollziehbar zu gestalten und beschränkte die Entscheidungsträger – wie oben auf Seite 63 erwähnt – auf den *amīn* und auf Notable, die von den Familienverbänden des Dorfes gewählt waren (DM Inspection générale 1862, 42 I 1). Doch auch dieser administrative Eingriff änderte auf lange Sicht nichts an der allgemeinen Situation, wie aus dem Jahresbericht für 1866 hervorgeht:

„La manière dont les Djemâas rendent la justice laisse beaucoup à désirer, il est peu de jugements rendus pour des affaires un peu importantes, qui ne soient l'objet de vives réclamations auprès de l'autorité locale et de demandes d'appel.“ (DM Inspection générale 1866, 42 I 1)

Im Grunde kann ab 1865 von einer schwerwiegenden Krise des Verwaltungssystems gesprochen werden. Der in den frühen Berichten regelmäßig anklingende Optimismus wich einer zunehmend resignativen Haltung, die sich deutlich wieder in einem Bericht aus Dra el-Mizan abzeichnet:

„Quant au rendement de la justice, les Djemâas seules pouvaient s'en tirer. Les affaires kabyles sont si compliquées, si délicates qu'aucune autre institution n'est possible pour le moment.“ (DM Inspection générale 1867, 42 I 1)<sup>19</sup>

Die einzige Rechtsinstanz, die demnach imstande gewesen sein soll, mit den Nuancen des kabyllischen Gewohnheitsrechts umzugehen, produzierte fortwährend umstrittene Urteile und bewirkte so die Einbeziehung der Offiziere in ihre Auseinandersetzungen. Diese sammelten zwar unablässig lokale Rechtsregeln, besaßen aber nur einen äußerst begrenzten Zugang zum sozialen Umfeld, in dem diese Regeln zur Anwendung kamen.

---

<sup>19</sup>Dieser Ton mag aber auch damit zusammenhängen, dass der Posten Dra el-Mizan zum Zeitpunkt der Erstellung seines Jahresberichts mehr oder weniger diskreditiert war. Nach einer Bestechungsaffäre um den im Posten beschäftigten *khodja* wurde der Befehlshaber Jobst – bis 1860 in Fort-Napoléon, danach in Dra el-Mizan – offiziell der Mitwisserschaft angeklagt und beging am 12.08.1867 Selbstmord (Robin, 1898–99, 363, Fn 1).

### 4.2.3 Institutionelle Anpassungen

Es mangelte nicht an Vorschlägen zur Behebung des Problems. Während man in Fort-Napoléon regelmäßig das hierarchiebetonte Modell einer institutionalisierten *Djemâa d'appel* favorisierte, forderte der Befehlshaber von Dra el-Mizan diverse weitergehende Reformen, unter anderem die Trennung von administrativen und rechtlichen Funktionen in der *tağmaat*, die Reduzierung ihrer Anzahl und die Vereinheitlichung der *qawānīn* (DM Inspection générale 1866, 42 I 1). Diese Ideen waren nicht unbedingt neu: Schon 1862 wurde vom Kommandanten der Subdivision Dellys ein umfassendes Projekt entworfen, dessen Realisierung den *amīn* vom Richter in einen Bürgermeister verwandelt hätte (Mahé, 1994, 363). Das einzige, was von diesem Plan übrig blieb, war eine dreijährige anstelle einer einjährigen Amtszeit des *amīns* als Option bei den Wahlen (ab 1868).

Die mehr oder weniger durchgespielten Reformen der 1857 eingerichteten Rechtsinstitutionen lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen. Wir können folgende Tendenzen unterscheiden:

Auf der **dörflichen Ebene** gab es verschiedene Überlegungen zu den Funktionen der *tağmaat*. Das Ideal, von dem die Ausformung dieser Institution geleitet wurde, war die Selbstverwaltung der *municipalités* in Frankreich. Dem gegenüber standen die Erfordernisse der administrativen Kontrolle, die graduell dazu führten, einerseits vorhandene Statusunterschiede in den Dörfern zu institutionalisieren – wie bei der „begrenzten“ *tağmaat* in Dra el-Mizan – und andererseits die rechtlichen Zuständigkeiten der *tağmaat* mit der Übernahme des Strafrechts und einzelner Berufungsklagen durch die Administration zu beschränken.

Auf **regionaler Ebene** dominierte auf der einen Seite die Einsetzung einer Berufungsinstanz, der *Djemâa d'appel*, entweder als eine feste Einrichtung auf der Ebene des Kreises bzw. einer Stammeskonföderation oder als improvisierte, durch den Kommandanten einberufene und zusammengestellte Versammlung. Ein wesentliches Argument der Befürworter war die Akzeptanz der hier gefällten Entscheidungen, da die in der Versammlung vertretenen Rechtsspezialisten zugleich als lokale Autoritäten galten. Die Entscheidungsgewalt sollte grundsätzlich beim französischen Offizier liegen, um Fällen von Machtmissbrauch vorzubeugen. Auf der anderen Seite stand die vor allem von Hanoteau vertetene Beibehaltung des Grundsatzes pluralistischer Entscheidungswege, die verschiedene Schlichtungsinstanzen vor Ort in Betracht zog – eine andere *tağmaat* oder anerkannte Persönlichkeiten, vor allem dörfliche Notable und französische Offiziere. Die *amīns al-umanā* wurden dagegen häufig ermahnt, sich auf ihre administrative Rolle zu beschränken und aus Rechtsangelegenheiten herauszuhalten.

Es wurde oben auf Seite 64 schon angedeutet, dass die Mehrzahl dieser Stammespräsidenten aus den Reihen der *imrabden* rekrutiert wurde, was sich leicht begründen lässt: Sie brachten die für das Amt erforderlichen Schriftkenntnisse mit und besaßen eine Reputation, die über die Grenzen der Dörfer hinausreichte. Sie wurden von der Administration als Relais benötigt, doch mit der Erschaffung ihres Amtes entstanden schnell Widersprüche zum Ideal der unabhängigen *tağmaat*. In der Krise, die daraufhin durch die fortwährende Inanspruchnahme der *Bureaux arabes* als Rechtsinstanz entstanden war, deutete sich aber ein langfristiger Ausweg aus diesem Problem an, der eine größere institutionelle Umwälzung, die Einführung des Friedensrichtersystems nach dem Aufstand von 1871, vorbereitete.

Als Anfang 1861 der Posten Dra el-Mizan den *amīn al-umanā* der Ait Wasif anwies, sich nicht weiter in Angelegenheiten der *tağmaats* einzumischen, fiel dieser Stamm im nachhinein durch eine besonders hohe Anzahl von Beschwerden auf. Im März 1861 dachte man noch daran, das Phänomen mit „ein paar disziplinarischen Maßnahmen“ aus der Welt zu schaffen (DM Rapport mensuel 1861/03, 42 I 4). Doch nach einer Entscheidung des Generalgouverneurs fielen die Ait Wasif am 29.04.1861 unter die Zuständigkeit des Postens Fort-Napoléon – wo Hanoteau inzwischen Oberkommandant war – und dort entwickelte sich ein neuer Gedanke:

„Dans quelques tribus il est facile de constater un mouvement de l’opinion qui se prononce assez fortement contre les marabouts, que les Kabyles ont toujours respectés, mais pour lesquels ils ont généralement peu de sympathie. Par suite de l’immixtion constante de l’autorité française dans les affaires du pays, les marabouts se trouvent réduits à un rôle très secondaire; ils ne sont plus comme autrefois, l’intermédiaire de toutes les réconciliations, les entremetteurs de paix, et les Kabyles, des gens essentiellement utilitaires, se demandent avec raison pourquoi ils conservaient au milieu d’eux cette caste privilégiée.“ (FN Rapport mensuel 1861/07, 43 I 4)

Aufgrund dieser Wahrnehmung der Situation gewann ein dritter Ansatz für institutionelle Reformen eine ganz besondere Bedeutung: Die **Kodifikation des Gewohnheitsrechts**, die schließlich in *La Kabylie et le coutumes kabyles* mehr als ansatzweise realisiert wurde, war spätestens ab 1863 ein Vorhaben höchster Priorität. Die Vorstellung, das Gewohnheitsrecht ließe sich zu einem einzigen Kodex zusammenfassen, war mindestens seit 1858 in den Posten verbreitet<sup>20</sup>. Sie sollte letztlich die französische Administration aus der Abhängigkeit von lokalen Rechtsspezialisten befreien. Damit, so die Idee,

---

<sup>20</sup> „Ces djemaas n’appliquent pas toutes le même Kanoun (règlement), mais elles agissent toutes suivant des principes identiques. Plus tard nous pouvons probablement fondre tous ces Kanouns en un seul (...)“ (DM Inspection générale 1858, 42 I 1)

würden die Franzosen zu den alleinigen – und besseren – Garanten der Gerechtigkeit in der Kabylei<sup>21</sup>.

Am 20. Februar 1866 trat Hanoteau zum zweiten Mal das Amt des Oberkommandanten in Fort-Napoléon an. Während dieser Amtsperiode fand nicht nur die Endredaktion von *La Kabylie et les coutumes kabyles* (September/Oktober 1868) statt. Es wurde auch die erste umfassendere Neuregelung der rechtlichen Prozedur seit 1858 vorgenommen, die auf den ersten Blick wie ein Amalgam aus den bisherigen Vorschlägen und Praktiken erscheint. Das Verfahren wurde jedoch vereinheitlicht, ein Nebeneinander verschiedener Rechtsautoritäten sollte es offenbar nicht mehr geben. Grundsätzlich waren keine Berufungen für Urteile der *tağmaat* mehr vorgesehen. Nur in Sonderfällen konnte entweder eine andere *tağmaat* oder die französische Autorität angerufen werden. Eine feste *Djemâa d'appel* wurde nicht eingerichtet; man behielt die Praxis bei, Sitzungen nur bei Bedarf einzuberufen:

„Les pouvoirs judiciaires en matière civile sont dévolus aux djemâas. Elles connaissent de toute question d'intérêt public et privé et jugent en dernier ressort. Dans le cas où la djemâa est partie intéressée dans l'affaire à juger, les parties désignent une djemâa tierce devant laquelle elles portent leur cause. Les jugements rendus par la djemâa, ainsi que nous venons de le dire, sont sans appel. Cependant lorsqu'il appert que les préoccupations de la coutume n'ont pas été suivies, il en est à rendre compte à M. le Général Commandant de la Subdivision qui peut autoriser la révision de l'affaire par une Djemaa mixte composée ad hoc.“ (FN Rapport d'ensemble 1867, 43 I 1)

Die französische Autorität übernahm also weiterhin die Entscheidung über die Revision solcher Urteile der *tağmaat*, die dem Gewohnheitsrecht zuwider laufen sollten. Dieses vage Kriterium galt schon seit 1858 und war mit eine Ursache für die Einbeziehung der *Bureaux arabes* in kabyrische Rechtsauseinandersetzungen. Nach einer Prüfung der Berichte aus Fort-Napoléon zwischen 1867 und 1871 lässt sich jedoch feststellen, dass die Reklamationen nun rückläufig waren bzw. überhaupt keine Rolle mehr spielten. Mit Blick auf das bisher untersuchte Material können mehrere Vermutungen über die Ursachen dieser Entwicklung aufgestellt werden:

1. Die Rechtsreform war erfolgreich und alle 160 Dorfversammlungen des Kreises wurden so effektiv überwacht, dass sie keine ungerechten Urteile mehr aussprechen und damit der Grund für die Beschwerden wegfiel. So hätte ein Offizier des

---

<sup>21</sup> „La coutume kabyle unifiée et codifiée serait acceptée par un million de Berbères, même avec des magistrats français. Notre idée fait son chemin.“ Letourneux in einem Brief vom 14.11.1869 an Hanoteau (Bernard und Milliot, 1933, 25).

*Bureau arabe* argumentieren können, doch vor einer Übernahme des administrativen Blicks sollten noch zwei weitere Möglichkeiten in Betracht gezogen werden.

2. Die Beschwerden in den Vorjahren waren aus formaler Sicht nicht zu rechtfertigen, da die Dorfversammlungen korrekte Urteile nach den Regeln des Gewohnheitsrechts gefällt hatten. Erst jetzt, als den Offizieren ein schriftliches, in französischer Sprache abgefasstes Regelwerk – nämlich das Manuskript von *La Kabylie et les coutumes kabyles* – zur Verfügung stand, konnten sie Beschwerden mit dem Verweis auf kabyllisches Recht abweisen.
3. Durch die Erhaltung und Neudefinition der Dorfversammlungen wurde nicht etwa ein Jahrhunderte altes System gesellschaftlicher Organisation „konserviert“, sondern vielmehr in dessen rechtliche Verfahren so massiv eingegriffen, dass ein Teil der Betroffenen nur die Option sah, in den Amtsstuben des Militärs nach Gerechtigkeit zu suchen. Das spätere Ausbleiben von Beschwerden kann allerdings als ein Hinweis dafür gewertet werden, dass sich zehn Jahre nach der Eroberung hinter den offiziellen Einrichtungen eine Art Schattensystem etabliert hatte<sup>22</sup>.

Tatsächlich erscheint ein Zusammenspiel der Vermutungen (2) und (3) am wahrscheinlichsten. Oben auf Seite 68 wurde schon auf den Stellenwert der Rechtsregeln für die französischen Offiziere eingegangen. Die Zurückweisung einer Beschwerde mit Verweis auf „kabyllisches Recht“ ist z. B. schon für 1859 belegt, als eine Abordnung aus Tifilkut (Illilten) in Fort-Napoléon wegen dem *amrabeđ* des Dorfes, der die Dorfbewohner beleidigt hatte, vorsprach. Diese wollten ihn nun aus ihrem Dorf verjagen und seinen Besitz konfiszieren, woraufhin ihnen vom Befehlshaber des Postens beschieden wurde, „dass der Tatbestand, für den sie nach Gerechtigkeit verlangten, nicht zum ersten Mal aufträte und kein Stamm ihn jemals mit einem Bußgeld von mehr als 50 Francs bestraft“ hätte (FN Rapport mensuel 1859/02, 43 I 4). Wir können an diesem Beispiel deutlich sehen, wie ein in bestimmten Kontexten durch Evaluation festzulegendes unbestimmtes Recht durch die Administration als regionales Recht spezifiziert wird.

Die strukturellen Eingriffe in dörfliche und regionale Rechtsprozeduren führen in die gleiche Richtung. Sie lassen sich mit der Zusammenfassung der weiter oben beschriebenen administrativen Organisation verdeutlichen:

1. Die *tağmaat* wurde als eine Art Dorftribunal mit Richter, Beisitzern und Zuhörern definiert. Diese Runde konnte sich eine umfassende Zuständigkeit für kleinere Delikte und zivilrechtliche Auseinandersetzungen im Dorf aneignen. Das

---

<sup>22</sup>In diesem Sinne äußert sich Mahé, der sogar eine ungebrochene Kontinuität von dorfintern und -extern orientierten *tağmaats* voraussetzt (Mahé, 2001, 185). Mir sind jedoch keine konkreten Belege für diese Annahme bekannt.



bedeutet, dass alternative Verfahrensweisen, die Konflikte auf einer niedrigeren Ebene bearbeiteten – etwa innerhalb von Familienverbänden – kein Bestandteil der offiziell anerkannten Rechtsprozedur waren, und so von der Administration nicht wahrgenommen wurden.

2. Regionale Schlichtungsinstanzen – vor der Eroberung im wesentlichen gestellt von den *imrabden* – wurden von den *Bureaux arabes* ausgeschaltet bzw. in offizielle Ämter überführt und mit begrenzten Kompetenzen versehen. In gleicher Weise waren regionale Netzwerke einer – wenn auch unvollkommenen – Kontrolle unterworfen.

Die prozeduralen Spielräume wurden also im sozialen Spektrum sowohl nach unten als auch nach oben beschränkt und auf die einfacher zu kontrollierende *tağmaat* konzentriert. Das Archivmaterial hat aufgezeigt, dass die administrative Regulierung dieser Spielräume in mehreren Schritten verlief und zudem lokale Varianten aufwies. Allgemein kann jedoch festgestellt werden, dass sie den Funktionsträgern der *tağmaat* die Möglichkeit eröffnete, ursprünglich niedrig gelagerte Konflikte in einem formellen dörflichen Rahmen zu behandeln, ohne vorherigen Konsens zu entscheiden und die Interessen ihrer eigenen Fraktion durchzusetzen.

Schließlich implizierte die Anrufung von regionalen Schlichtungsinstanzen eine Anerkennung der Autorität des Militärs, ein Weg, der zwar häufig begangen wurde, aber keinesfalls unumstritten war, wie der Rückgang der Beschwerden im Vorfeld des Aufstands von 1871 zeigt. Insgesamt begünstigte die administrative Organisation mit ihrer Fokussierung auf ein autonomes dörfliches Rechtssystem zwei mögliche Situationen, die beide an diversen Stellen in der Literatur über die Kabylei belegt sind: Entweder ergriff eine Interessengruppe die Macht im Dorf und schloss die andere aus dem Entscheidungsprozess aus, oder die Sitzungen der *tağmaat* schlugen in eine endlose Tirade gegenseitiger Beschimpfungen um, in denen die Notablen der verfeindeten Fraktionen ihre jeweilige Ehre verteidigten. Wir werden diese potenziell in der politischen Organisation kabylicher Dörfer angelegten Konstellationen unten anhand eines konkreten Beispiels beschreiben (s. u. 5.5.2).

Diese Auswirkungen waren der Administration bekannt, weshalb es durchaus nachvollziehbar ist, dass die gesamte Rechtsprechung nach 1873 schrittweise den Dorfversammlungen entzogen und in die Hände französischer Tribunale gelegt wurde. Deren grundlegende Rechtsquelle für das kabyliche Gewohnheitsrecht war *La Kabylie et les coutumes kabyles* von Hanoteau und Letourneux. Nach der Schilderung der auslösenden Faktoren und Begleitumstände der Rechtskodifikation wird es angebracht sein, zumindest einen kurzen Blick auf deren fertiges Produkt zu werfen. Im folgenden Ab-



schnitt möchte ich den intellektuellen Entstehungsprozess des Werkes näher beleuchten und auf die deskriptiven Kategorien eingehen, aus denen das „kabyllische Recht“ destilliert wurde.

### 4.3 Konzeptionen : Kabyllisches Recht bei Hanoteau und Letourneux

Das Werk von Hanoteau und Letourneux beruht auf Sammlungen des kabyllischen Gewohnheitsrechts, die von den französischen Militärs kurz nach der Eroberung vorgenommen wurden. Die Präsentation des Materials erweckt mit einer minutiösen Beschreibung traditioneller Rechtsinstitutionen den Eindruck einer ethnologisch präzisen und authentischen Wiedergabe. Die Anordnung folgt jedoch dem inhaltlichen Aufbau des französischen *Code civil* und lässt deutlich einen Einfluss europäischer Rechtskonzeptionen erkennen. Bernard und Milliot unterschieden bei der Entstehung von *La Kabylie et les coutumes kabyles* drei einander überschneidende Arbeitsphasen: Während der ersten Phase wurde das Material sporadisch vor Ort gesammelt, anschließend wurden die *qawānīn* systematisch und flächendeckend aufgenommen, gesichtet und bearbeitet, schließlich fand schon während dieser Phase und danach die eigentliche Redaktion der drei Bände statt (Bernard und Milliot, 1933, 3). In sämtlichen drei Phasen wurden die grundlegenden Konzepte fortlaufend überarbeitet; Hanoteau und Letourneux diskutierten ihr Material sowohl untereinander als auch mit diversen kabyllischen Informanten, Mitgliedern der Kolonialadministration und wahrscheinlich auch Politikern im französischen Mutterland. Den Arbeitsphasen entsprechen drei Phasen der konzeptuellen Erschließung des Gewohnheitsrechts: Zunächst suchten die Offiziere nach bekannten Entsprechungen grundlegender Begriffe wie *qānūn* oder *āda* im französischen Recht, dann bemühten sie sich, auf mehreren sozialen Ebenen und über die Befragung von Informanten ein spezifisches „kabyllisches Recht“ zu formulieren, dessen grundlegende Konzepte schließlich von Hanoteau und Letourneux – unabhängig von ihrer inhaltlichen, dem *Code civil* folgenden Sortierung – anhand religiöser, lokaler und regionaler Kriterien definiert wurden.

#### 4.3.1 Inhalte mit Begriffen füllen : Die erste Phase

Zunächst kursierte in den *Bureaux arabes* nicht mehr als die vage Idee, ein Leitfaden könne auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien der *qawānīn* erstellt werden, wie beispielsweise dem auf Seite 76 angeführten Bericht aus Dra el-Mizan entnommen werden

kann. In dieser Zeit veröffentlichte Hanoteau auf Anregung u. a. von Ismail Urbain<sup>23</sup> sowohl in seinem *Essai de grammaire kabyle* als auch in der *Revue Africaine* einen dörflichen *qānūn*. Es ist der erste „komplette“ Text, der auf Französisch erschien (Hanoteau, 1858a, 315–328; Hanoteau, 1858b). Seine Einführung lässt eine noch sehr rudimentäre Auffassung hinsichtlich des kabyliischen Gewohnheitsrechts erkennen – es sind die Worte eines Pragmatikers, der eine Region verwalten muss:

„Chaque village kabyle a, en dehors de la loi musulmane, un code ou règlement particulier, dont l'exécution est confiée à un chef appelé, suivant les localités, *amek'k'eran, amr'ar, amin.*“ (Hanoteau, 1858a, 314; Hanoteau, 1858b, 75)

Eine erste rechtstheoretische Kategorienbildung wurde schon ein Jahr später in einem wahrscheinlich von Jean-Jules Clamageran kompilierten Artikel vorgenommen. Es gibt gute Gründe, die dafür sprechen, dass dieser Artikel vorherrschende Ansichten aus den *Bureaux arabes* wiedergibt<sup>24</sup>. Clamageran betonte abweichend vom frühen Hanoteau, aber im Einklang mit der offiziellen Politik, dass Fällung und Ausführung der Rechtsurteile nicht in den Händen eines Anführers liege, sondern Angelegenheit der *tağmaat* sei. Diese urteile nach *zwei* Rechtsquellen, der *āda* oder „Gewohnheitsrecht“

---

<sup>23</sup>Ismail Urbain blieb trotz seiner Konversion zum Islam einer der Hauptprotagonisten der Ideen der Saint-Simoniens in Algerien (vgl. Ferrié, 1989; Levallois, 1989). Er war ein guter Freund Hanoteaus. Obwohl sich Hanoteau niemals direkt zu der Loge bekannte, finden sich deren Ideale in einigen Projekten des Kommandanten von Fort-Napoléon wieder, etwa in der Förderung der wirtschaftlichen Infrastruktur oder dem Aufbau der *École des Arts et Métiers*, die 1866 wenige hundert Meter vom Posten eröffnet wurde. Ungefähr um 1830 überschritt der aufklärerische Antiklerikalismus Saint-Simons unter Infantin zeitweise die Grenze zur Gründung einer neuen Religion. Die in diesem Zusammenhang geäußerten und sichtbaren religiösen Konzeptionen sind aufschlussreich für unsere folgende Diskussion: Religion sei „ein vom Pantheismus gefärbtes Gefühl der Solidarität“ (Fakkar, 1967, 41); das „religiöse Gefühl“ wurde bei regelmäßigen Versammlungen in der Pariser Wohnung Infantins erzeugt (ebd., 42); später sollte „das Christentum mit der modernen Gesellschaft ausgesöhnt“ werden, indem man es „transformieren“ wollte (ebd., 57). Die gleiche Haltung besaß auch Urbain gegenüber dem Islam (vgl. Ferrié, 1989, 157).

<sup>24</sup>Abgesehen davon, dass ein Teil der Veröffentlichung ein Auszug eines Berichts der Divisionskommandatur in Algier ist, eröffnet sich allerdings hier ein kleines Rätsel für Historiker: Camille Lacoste nennt in ihrer Bibliografie der Großen Kabylei (1962) „Clamageran“ (ohne Vornamen) als Urheber des Artikels, in dem eine Namenszeichnung fehlt. Der 48er Revolutionär und Politiker Jean-Jules Clamageran – der einzige bekannte Autor dieses Namens – glänzte allerdings erst 1873 mit einem Reisebericht aus Algerien, der in einer kurzen Passage „nur Hanoteau und Letourneux wiederholt“ (vgl. Lacoste, 1962, 68). Seine vorherigen Veröffentlichungen behandeln vor allem Wirtschaft und europäische Rechtsgeschichte. Es gibt kaum Hinweise auf frühere Berührungspunkte Clamagerans mit der algerischen Kolonialpolitik, abgesehen von einer längeren „Orientreise“ Anfang der Fünfziger Jahre und nicht allzu engen Verbindungen zu Freimaurer-Vereinigungen (*Dictionnaire de biographie française*, VIII (1959), 1345f). Der Artikel stellt in weiten Passagen eine Zusammenstellung von Berichten der *Bureaux arabes* dar. Vorangestellt ist eine synthetische Abhandlung zum kabyliischen Recht, in der u. a. persönliche Dokumente Hanoteaus paraphrasiert werden. Möglicherweise wurde Clamageran benutzt, um die „kabyliche Frage“ gezielt in demokratischen Kreisen der Metropole zu verbreiten. Seine Ansichten könnten also der Umgebung Hanoteaus, evtl. vermittelt durch Urbain, entstammen.

(*droit coutumier*), und dem *qānūn*, als „niedergeschriebenes Recht“ (*droit écrit*) übersetzt. Das Gewohnheitsrecht widerspreche in vielen Punkten dem islamischen Recht, doch frühere islamische Autoritäten – also der Beylik – hätten die Weisheit besessen, häufig solche Richter zu ernennen, die sich auch in der *āda* auskannten und entsprechend urteilten (Clamageran, 1859, 12). Während die Bedeutung von *āda* eher nebulös bleibt – sie sei eine besondere herkunftsbedingte „Auszeichnung“ der Berber – äußerte Clamageran schon eine umso klarere Vorstellung vom *qānūn* :

„Le kanoun est le recueil écrit des usages sanctionnées par la pratique, des règles ou décisions anciennes établies par les assemblées, consenties par tous. Il tient lieu de charte constitutionnelle, de code civil, pénal, administratif et militaire; il n’admet pas d’autre code que lui-même, pas plus que la djemaa n’admet d’autre tribunal que le sien.“ (ebd., 13)

Der *qānūn* war für Clamageran also die schriftlich festgehaltene Praxis der *āda*, sanktioniert durch den allgemeinen Konsens der *tağmaat*, die bei Präzedenzfällen Entscheidungen treffe und diese als Rechtsregeln aufstelle. An dieser Definition kann gesehen werden, wie der Zugang der Offiziere zum Gewohnheitsrecht durch inhaltliche und formale Vorannahmen gefiltert wurde. Denn inhaltlich galt das Recht als ein Regelwerk, das sich in allseits bekannte Kapitel aufgliedern lässt: Straf- und Zivilrecht, administrative und konstitutionelle Vorgaben und natürlich Regeln der Kriegsführung. Dem wurde noch eine grundsätzliche Trennung in säkulares Recht und religiöses, islamisches Recht übergeordnet. Formal galt die *āda* aber erst dann wirklich als „Recht“, wenn sie durch einen schriftlich fixierten *qānūn* repräsentiert war. Hier kann zwar durchaus ein Einfluss der französischen Rechtsgeschichte angenommen werden, in der die schriftliche Niederlegung der regionalen *coutumes* ein bedeutender Schritt in Richtung auf die zu ihrer Zeit vorbildliche Rechtskodifizierung im *Code Napoléon* war (vgl. Reinhard, 2000, 303). In der Kabylei von 1858, als eine Verschriftung des dörflichen Rechts nicht die Regel, sondern eine Ausnahmeerscheinung war<sup>25</sup>, erscheint Clamagerans Differenzierung von *qānūn* und *āda* aber dennoch willkürlich. Es wird sich aber erweisen, dass sie eng mit dem praktischen Vorgehen bei der Erschließung der kabyllischen Rechtsfelder zusammenhing.

---

<sup>25</sup>Neben meiner Bestandsaufnahme zugänglicher vorkolonialer Rechtstexte (s. u. 5.2.1) kann hier auch auf die persönliche Erinnerung Maurice Hanoteaus (1856–1923) hingewiesen werden, der zu schriftlich fixierten *qawānīn* bemerkte: „s’il s’en trouvait d’égarés dans certaines villages, leur nombre était fort restreint et ne devait pas dépasser quelques unités.“ (Hanoteau, 1923, 140)

### 4.3.2 Erschließung der Rechtsquellen: Die zweite Phase

Laut Hanoteaus Sohn Maurice bestand die zweite Arbeitsphase im wesentlichen in der schriftlichen Fixierung der „Ansichten der Rechtskundigen, der Beschlüsse der *tağmaat* und der *qawānīn*“ – den drei Quellen, aus denen das „kabyrische Recht entnommen“ werden sollte (Hanoteau, 1923, 139).<sup>26</sup> Auf einen der Rechtskundigen, Sī Mūlā n Ait u ‘Amar aus Tamazirt bei den Ait Iraten, wird in diesem Abschnitt ausführlich eingegangen werden. Die Register mit den Entscheidungen der Dorfversammlungen aus den Archiven der Posten sind entweder verloren oder befinden sich noch unbearbeitet in Algerien vor Ort. Material dieser Art wurde von Hanoteau und Letourneux allerdings nur selten erwähnt. Die Arbeiten an der dritten ausdrücklichen Rechtsquelle, also die schriftliche Niederlegung der *qawānīn*, wurden von Bernard und Milliot sehr gut dokumentiert.

#### Auf der Suche nach den Prinzipien

Am 04. April 1864 übermittelte Hanoteau ein Schreiben an den Kommandanten der Subdivision Dellys, François de Neveu: Sämtliche Stämme der Kreise Fort-Napoléon, Tizi-Ouzou und Dellys sollten jeweils einen *qānūn*, „den des wichtigsten Dorfes“, in Algier abliefern. Jeder dieser *qawānīn* solle „so vollständig wie möglich“ sein (Bernard und Milliot, 1933, 4). Die administrative Organisation des Vorgangs erwies sich als äußerst effektiv. Innerhalb kürzester Zeit wurden die Dokumente nach Algier geschickt; die Antwort aus dem Kreis Fort-Napoléon ließ nur vier Wochen auf sich warten.

Insgesamt haben Hanoteau und Letourneux im Anhang von *La Kabylie et les coutumes kabyles* 48 *qawānīn* als „Belegexemplare“ veröffentlicht (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 327–443). 19 davon sind ungekürzte Texte; 28 Belege sind Auszüge, die meistens nicht mehr als zwei oder drei Verfügungen enthalten<sup>27</sup>. Dazu kommen einige später veröffentlichte Originaltexte aus dem Familienarchiv der Hanoteaus (Bernard und Milliot, 1933, 13–18) und aus anderen Archiven (Milliot 1922; 1929; 1930). Bei diesen Quellen handelt es sich nur zum Teil um dörfliche *qawānīn*; mehrere Texte fassen die *āda* eines Stammes oder einer Konföderation zusammen<sup>28</sup>.

<sup>26</sup>Hanoteau und Letourneux nannten auch selbst ihre „Forschungshilfen“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, v): „étude des *kanoun*, lecture des délibérations des *djemâa* et des actes des *ehlama*, examen journalier des habitudes sociales et privées, renseignements pris directement auprès des hommes qui, par leur position, avaient été mêlés activement aux affaires avant l’occupation française.“ Ich ziehe an dieser Stelle und weiter unten die in einem kurzen Artikel enthaltene Darstellung von Hanoteaus Sohn vor, die auch persönliche Einblicke in diese Zeit – seine eigene Kindheit – gewährt.

<sup>27</sup>Ein Text stellt die „Hausordnung“ einer *maçmara* dar und wird an dieser Stelle nicht weiter berücksichtigt.

<sup>28</sup>Die Quellen wurden von Hanoteau und Letourneux häufig in Fußnoten beigebracht, wobei nur Kenner der Region anhand der Namen dörfliche und regionale *qawānīn* auseinander halten können. Ferner

Die Unterscheidung von dörflichem und regionalem Gewohnheitsrecht nimmt in der Definition des kabyllischen Rechts von Hanoteau und Letourneux einen zentralen Platz ein. Sie erlaubt zudem einige Rückschlüsse auf die Vorgehensweise der Autoren. Im Vordergrund unserer Untersuchung werden dabei die regionalen Texte einzelner Stämme und Konföderationen stehen. Auf die wesentlichen Charakteristika dörflicher *qawānīn* soll nur kurz eingegangen werden; eine ausführlichere Analyse behalten wir uns für das nächste Kapitel vor (5.2.2).

Dörfliche *qawānīn* zeichnen sich stilistisch durch ihre Listenform aus, in der eine Reihe von Tatbeständen aufgezählt und unmittelbar mit einem Strafmaß, meist in Form eines Geldbetrages, verbunden werden. Die Anzahl dieser „Artikel“ kann stark variieren; ein durchschnittlicher *qānūn* umfasst ca. 30–50 Tatbestände. Inhaltlich behandeln sie vor allem Gefährdungen der öffentlichen Sphäre der Dörfer, wie etwa Streitigkeiten, Diebstähle oder Beschädigungen. Nur selten werden Fragen der Rechtsprozedur angesprochen. Einige der Texte waren schon vor 1857 schriftlich abgefasst worden.

Die regionalen *qawānīn* sind dagegen ausnahmslos auf Initiative der Administration hin redigiert worden. Teilweise lagen die Dokumente zum Zeitpunkt der Anforderung schon in den Archiven der Posten, wie etwa die beiden „*qawānīn*“ der Mātqa und der Ighil N’Zekri, beides größere Konföderationen im Kreis Tizi-Ouzou (Milliot, 1922; Milliot, 1932, Tafel 2). Ihre Überschriften lauten fast identisch:

Dies ist der *qānūn*, angeordnet nach Entscheidung der *tağmaats*, wie gemäß der altüberlieferten *āda* der Konföderation [N.N.] verfahren wird.

هذا القانون في ترتيب حكم الجامعات فيما  
جارت به العادة القديمة في عرش [فلان]

Man könnte meinen, ein Offizier des *Bureau arabe* sei mit dem oben zitierten Artikel von Clamageran in der Hand zu einer Versammlung der Konföderation gegangen – wahrscheinlich war es umgekehrt und die Notablen der Konföderation wurden in den Posten zwecks Aufsetzung des Schriftstücks zitiert. Clamageran besaß jedenfalls Kenntnis von einem entsprechenden Dokument der Zwāwa, das von Bernard und Milliot (1933, Tafel VI) veröffentlicht wurde und nannte Passagen aus dem Text „schrift-

---

finden sich hier auch Zitate, die auf den ersten Blick einem dörflichen *qānūn* entnommen sein könnten. Eine stilistische Einstufung und der Vergleich mit den entsprechenden vollständigen *qawānīn* im Anhang zeigt jedoch, dass es sich offenbar um nachträgliche zusätzliche Befragungen vor Ort gehandelt haben muss. Nennen wir ein Beispiel: Die Regel „Wer seiner Tochter oder seiner Schwester bei ihrer Heirat eine Mitgift in Form von Schmuck oder Geld gegeben hat, die sie zu ihrem Ehemann mitnahm, kann den Schmuck zurücknehmen, wann immer es ihm gefällt, es sei denn, er hat sich vor Zeugen davon losgesagt“ stammt laut Hanoteau und Letourneux (1893, II, 163, Fn 1) aus dem Dorf Tikišurt. Dessen *qānūn* ist jedoch geradezu ein Paradebeispiel für die dörfliche Auflistung von Tatbestand und Strafmaß. Es findet sich dort keine auch nur annähernd vergleichbare Regel des „Eherechts“.

liche Regeln der Zwāwa“ (Clamageran, 1859, 2f).<sup>29</sup> Das ebenfalls in Hanoteaus Besitz gelangte Schriftstück trägt nach den üblichen islamischen Formeln die Überschrift:

Eine Unterrichtung und Beifügung der Fälle, in denen die verschiedenen Strafsachen durch die Bestimmungen (*ḥukm*) der *āda* der Zwāwa differenziert werden.

اعلام و إضافي الامور عما يكون انفصال  
دعوات شتى بحكم عادة الزواوة

Es wäre allerdings völlig verfehlt anzunehmen, es handele sich hier um eine Art „Konstitution“ der Zwāwa. In dem Text selbst ist keine Rede von „*qānūn*“. Dies muss betont werden, denn solch eine Interpretation war Ende des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Noch 1922 hielt Milliot eines dieser Dokumente für einen „allgemeinen Text, der bei den Mātqa in Kraft war“ und der erkläre, warum die anderen dörflichen *qawānīn* aus dieser Konföderation bei Hanoteau und Letourneux so knapp gehalten seien (Milliot, 1922, 199). Wir können bei dieser Interpretation auch einige Unklarheiten in der Übersetzung des Begriffs *ḥukm* annehmen, der sowohl einen Rechtsentscheid als auch die Rechtsgeltung einer Anzahl von Regeln bedeuten kann.

Anders als in einem klassischen dörflichen *qānūn* wurden in diesen auf Befehl redigierten Dokumenten häufig Fragen der Rechtsprozedur behandelt und erklärt. Beispielhaft und aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Abschnitt zur Urteilsfindung aus dem „Unterrichtsmaterial“ über die Zwāwa:

Die Strafen, die bei ihnen gelten und die sie untereinander aussprechen, betreffen die Art ihrer Streitfälle. So beraten sie sich untereinander und man sagt: Die Strafen müssen jemandem auferlegt werden. [Dann] berechnen wir von ihm [die Strafe] und er muss einen Anteil bezahlen, der einem Vielfachen dieser Angelegenheit entspricht. Und er bezahlt ein Bußgeld gemäß den von den Ait [x und y] praktizierten Strafen.

والحدود عندهم بينهم كيف تكون دعوة  
فتكون المشورة بينهم فيقول الحاجة ان كانت  
على احد و نعدّ عنه فعليه كذا محصص يتعدّ  
عن ذلك الامر فيحفظا بما عملوا فالحدود بني  
[فلان]

Insgesamt äußern sich die Verfügungen der regionalen *qawānīn* in eher allgemein gehaltenen Formulierungen zur sozialen Praxis oder rechtlichen Prozedur. Wir finden z. B. die „Bestimmungen“, dass ein Ehemann nach der Hochzeit seine Schwiegereltern empfängt und ihnen ein Schaf schlachtet, oder dass Frauen bei einer Begegnung als erste grüßen sollten (*qānūn* der Zwāwa, Bernard und Milliot, 1933, 42f). Bei einem Streit zwischen Verwandten schlichten die *imrabḍen* gemeinsam mit den „Weisen“ (*qānūn* der

<sup>29</sup>Wahrscheinlich stammt der Text von Hanoteaus ersten Informanten, Sī Sā'id u 'Alī, ab 1854 Dolmetscher in der politischen Abteilung der *Bureaux arabes* in Algier, Neffe des *amrabḍ* und französischen Alliierten Sī al-Ġudī (vgl. Bernard und Milliot, 1933, 7f).



Ait Wagennun, ebd., Tafel IX). Einer der konkreteren Texte teilt noch mit, dass Schlichtungsurteile nicht angefochten werden können (*qānūn* der Mātqa, Milliot, 1922, 195). Oft ergeht sich die Aufzählung in vagen Formulierungen, diverse Bereiche bleiben unerwähnt: Auf der Stammesebene konnte nur so zwischen den abweichenden Regeln der einzelnen Dörfer balanciert werden. Der Charakter dieser Dokumente entspricht einer „Unterrichtung“ der fremden Europäer über selbstverständliche Vorgänge.

In der Übersetzung von Hanoteau und Letourneux weisen unter den acht ungekürzten regionalen *qawānīn* drei, von 17 Auszügen immerhin noch vier Texte die o. a. Charakteristika auf<sup>30</sup>. Diese Texte stammen ohne Ausnahme aus dem Kreis Tizi-Ouzou. Auffällig ist dagegen der einheitliche „klassisch-dörfliche“ Stil in den Texten aus dem Annex Beni-Mansūr von der Südseite des Djurdjura-Gebirges<sup>31</sup>. Für diesen stilistischen Unterschied ist m. E. nicht der Rechtsfortschritt vom „primitiven Bußgeldtarif“ zum „entwickelten *qānūn*“ verantwortlich (Milliot, 1929, 246), sondern der situative Kontext, in dem die Texte entstanden, nämlich in Interaktion mit den Offizieren der *Bureaux arabes*, mit deren Interessen und Absichten. Ein verhältnismäßig großer Teil der prozeduralen Fragen behandelt etwa die Position der Frauen im Ehe- und Erbrecht, sowie Details zur *šufa*, dem verwandtschaftlichen bzw. dörflichen Vorkaufsrecht an Grundstücken.

Wir können auf der Grundlage des Materials annehmen, dass auf regionaler Ebene den Rechtskundigen, also Notablen oder *imrabḍen*, auch grundsätzlichere Fragen nach Rechtsprinzipien gestellt wurden: Wie entscheidet ihr euch in eurem Stamm nach der *āda*? Weichen eure Entscheidungen vom islamischen Recht oder von der allgemeinen Praxis in der Kabylei ab? Gibt es Unterschiede zwischen den Praktiken von *imrabḍen* und kabyllischen Laien? Derartige Fragestellungen gehörten, wie wir an einem Beispiel sehen werden, tatsächlich zum Repertoire der Offiziere.

#### Ein Rechtskundiger und Informant: Sī Mūlā n Ait u Amar

Ein im Original erhaltener *qānūn* einer Stammeskonföderation hebt sich von den obigen Beispielen deutlich ab und kommt in Aufbau und Inhalt den dörflichen *qawānīn*

---

<sup>30</sup>Vgl. *Kanoun du village de Djemâat es-Sahrid (applicable à toute la tribu des Ait Fraouçen)* (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 389–393), *Kanoun de la tribu des Ait Khelifa* (ibd., 400–04), *Kanoun de la tribu des Ait el-Ader* (406–09), *Kanoun en usage dans la plupart des villages [des Ait R'oubri]* (414–16), *Extrait du Kanoun de la tribu des Ait Douala* (431–33), *Extrait du Kanoun de la tribu des Ibethran* (434f), *Extrait du Kanoun de la tribu des Ait Flik* (435), *Extrait du Kanoun de la tribu d'Ir'il-en-Zekri* (ibd.).

<sup>31</sup>Diese *qawānīn* wurden laut Masqueray auf Veranlassung von Édouard Sautayra, Präsident des Appellationsgerichts Algier – und damit Vorgesetzter von Letourneux –, redigiert. Nur ein Teil dieser Texte findet sich im Anhang von *La Kabylie et les coutumes kabyles*. 1886 wurde die komplette Sammlung aus dem Oued Sahel von Masqueray in einer korrigierten Übersetzung veröffentlicht (Masqueray, 1983, 263–324).



näher: Der *qānūn* der Ait Iraten (Bernard und Milliot, 1933, Tafel V, 35–38). Äußerlich besticht das Schriftstück durch seine kalligrafische Ausführung. Erklärende Sequenzen sind sparsam gesetzt und sehr kurz gehalten, wie in der persönlichen Bemerkung des Verfassers, dass er Leihverträge mit Zinsklauseln im Einklang mit dem Gewohnheitsrecht bestätige, obwohl sie gegen das islamische Recht verstoßen:

Und wenn einer eine Speise gegen eine Speise oder einen Preis gegen einen Preis mit Zins bezahlt, so ist das ein Ermessensspielraum [wörtl. Gebiet]. Wir entscheiden solch einen Vertrag einzig und allein in Übereinstimmung mit der *āda* ohne die Regel der *šarī'a* (Bernard und Milliot, 1933, Tafel V)

و اذا دفع احد طعام بطعام او ثمن بثمن  
بالرّبوا و هو المجال فنحكموا لذلك العقد  
بالضمة بالعادة فقط دون حكم الشريعة

Ein weiteres subtiles Mittel der Erklärung war für den Autor die Hervorhebung durch Vokalisierung des Textes, die insgesamt nur in vier Sequenzen erscheint und an einer Stelle besonders deutlich gesetzt wurde:

Und wenn einer seine Tochter oder seine Schwester übergibt, das heißt, *er verheiratet sie mit jemandem...*

و اذا دفع احد بنته او اخته يعني زوّجها  
لأحد

Nur eine Sequenz befasst sich ausdrücklich mit einer allgemeinen rechtlichen Prozedur: Die Dorfnotablen versammeln sich bei einem Grundstücksstreit und bestimmen den Grenzverlauf. Ansonsten überwiegen die für einen dörflichen *qānūn* typischen Gegenüberstellungen von Tatbestand und entsprechendem Bußgeld. Offenbar hatte der Autor es mit den lokalen Unterschieden unter den einzelnen Dörfern der Ait Iraten nicht sehr genau genommen, was darauf hindeutet, dass dieses Dokument ohne Hinzuziehung der Notablen der Konföderation erstellt wurde. Ein kurzer Blick auf die Präambel des Dokuments bestätigt die Annahme über den Entstehungskontext:

Derjenige, dem wir gehorchen mussten, befahl uns: Der angesehene Notable und vollkommene Reiter, Stütze für das Land, der Ruhm der jungen Leute, er ist der Kommandant und Befehlshaber des Kreises Dra el-Mizan, und er befahl von mir eine Liste der Sitten, die den Ait Iraten eigen sind.

امرنا اللّذي تحيب طاعته علينا .: ذو الوجه  
القبل .: و[ال]يفارس الاكمل اللّذي تساعد به  
الوطن .: و يتفخرون به الشباب .: اللّذي  
هو سيد اكماندانط حاكم عمالة ذراع الميزان  
انه امرني بالجريدة العوايد متاع بني راتن

Hier wusste sich jemand gut auszudrücken. Derartige Achtungsbezeugungen waren keinesfalls übertriebene Anbiederungen, sondern gehörten zu den landesüblichen Gepflogenheiten des administrativen Briefverkehrs. Sie weisen darauf hin, dass der Verfasser des Schreibens mit den formalen Konventionen der vorkolonialen Adminis-

tration im Beylik vertraut war (vgl. Establet, 1991b, 146, 155f). Nebenbei vermitteln die Zeilen zwei zusätzliche Informationen: (1) Das Schriftstück wurde 1859 erstellt, als Hanoteau noch Kommandant in Dra el-Mizan war, und (2) es ist keine Rede davon, dass die Liste von den Ait Iraten oder mit Zustimmung einer ihrer Versammlungen redigiert wurde, vielmehr entstand sie „auf Befehl“. Der Wechsel von der 1. Person Plural am Anfang der Präambel zur 1. Person Singular an deren Ende betont noch zusätzlich die alleinige Urheberschaft des Autors. Mit einiger Berechtigung kann angenommen werden, dass der Text vom *khodja* des *Bureau arabe* in Fort-Napoléon – inmitten der Ait Iraten – und späteren Hauptinformanten von Hanoteau und Letourneux erstellt wurde, von Sī Mūlā n Ait u ‘Amar, der alle genannten Voraussetzungen in seiner Person vereinigte.

Bernard und Milliot nannten Sī Mūlā den „Marabut von Tamazirt“ (1933, 8). Die Ait u ‘Amar sind osmanischen Ursprungs und sollen nach einer familieninternen Überlieferung im 5./11. Jahrhundert die „erste Schule für arabische Sprache und islamisches Recht in der Kabylei“ gegründet haben (Brief von Sī Sulṭān ben Sī Mūlā an Maurice Hanoteau, in: Bernard und Milliot, 1933, 5–7). Nach einer anderen Version waren sie erst im 11./17. Jahrhundert in die Kabylei gekommen (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 92). Aus ihren Reihen rekrutierten sich sowohl militärisch-politische als auch religiöse Führungspersönlichkeiten der Ait Iraten. Die guten Verbindungen der Familie zu den Franzosen sind wahrscheinlich auf Handelsbeziehungen mit dem Außenposten in Dellys zurückzuführen, die seit 1845 bestanden (Bernard und Milliot, 1933, 6).

Über die Zusammenarbeit zwischen Sī Mūlā und dem Autorenpaar waren diverse Legenden im Umlauf. Erwähnt sei die von Bernard Luc kolportierte Version, nach der sich Hanoteau und Letourneux zunächst in Algier mit Empfehlungsschreiben versahen und so gewappnet Sī Mūlā in Tamazirt aufsuchten, in seinem Haus als ehrenwerte Gäste empfangen wurden und die Redaktion von *La Kabylie et les coutumes kabyles* innerhalb weniger Tage bei einem gelehrten Tête-à-tête vollendeten (Luc, 1917, 54f). Möglicherweise stellt diese Geschichte eine verzerrt wiedergegebene Repräsentation der Ereignisse durch Lucs Informanten (ebd., xv) dar.

Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass zumindest in der letzten Phase der Redaktion ab Ende 1867 nicht zwei Autoren, sondern ein Trio in Fort-Napoléon über dem Werk saß. Im August und September 1868 war Sī Mūlā jeden Vormittag mit Hanoteau und Letourneux zusammen (Hanoteau, 1923, 146). Schriftlich wurde der Hauptinformant immerhin mit einer kurzen Bemerkung im Vorwort geehrt (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, v). Ansonsten wird Sī Mūlās Mitarbeit nur durch einen seiner Briefe an Hanoteau dokumentiert (Bernard und Milliot, 1933, Tafel I), der gleich dem *qānūn* der Ait Iraten gewisse Fragen aufwirft, allerdings nicht hinsichtlich der Urheberschaft,

sondern nach einer eindeutigen Datierung.

Der Brief endet im konservativen Stil mit dem Datum in der Schlusszeile: „Der 5. im Januar des Jahres 1885“ steht dort, in etwas flüchtiger arabischer Schrift mit französischem Monatsnamen und indischen Ziffern: ١٨٨٥ سنة في جانفي ٥. Fast 17 Jahre nach Fertigstellung der ersten Auflage; acht Jahre vor der Neuedition des Werkes. In dem Schreiben erwähnte Sī Mūlā einen vorangegangenen Briefwechsel, bei dem es um eine komplette Aufzählung jener Punkte ging, in denen die *qawānīn* vom malikitischen Kompendium des „Šayh Ḥalīl“ abwichen. Hier kann ein wenig Erstaunen und leiser Zweifel angebracht und berechtigt sein. Sollte die Korrespondenz zwischen Hanoteau und Sī Mūlā Mitte der Achtziger Jahre etwa immer noch Fragen enthalten, die in *La Kabylie et les coutumes kabyles* längst umfassend erledigt waren?

Formale Merkmale wie das Versehen eines Schreibens mit einem Datum sowie die Umstellung auf den christlichen Kalender wurden aber – wie eine Analyse der administrativen Korrespondenz im Nemenchas von Colette Establet zeigt – nicht *ad hoc* eingeführt, sondern etablierten sich während eines allmählichen Übergangs über Jahrzehnte<sup>32</sup>. In der Übergangszeit dürften inkonsistente Datierungen verbreitet gewesen sein, zum Beispiel französische Monatsnamen gemeinsam mit der islamischen Jahreszählung. Nach dieser Vorannahme müssen nur die beiden Jahreszahlen ١٨٨٥ und ١٢٨٥, also 1885 und 1285, nebeneinander gestellt werden, um deutlich sehen zu können: Es ist der Winkel eines Federstrichs, mit dem ein Brief ins Jahr 1285 H. (d. h. 1868) zurückbefördert wird. Damit stände Sī Mūlās Schreiben in einem direkten Zusammenhang mit der gemeinsamen Arbeit am Werk. Für eine eindeutige Zuordnung ist der Beleg allerdings zu schwach<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup>Establet demonstriert an der Untersuchung von 217 Briefen, ausgewählt aus einem Fundus von etwa 2 500, wie sich zwischen 1872 und 1890 ein spezifischer bürokratischer Stil entwickelte. Ihre stilistischen Identifikatoren sind u. a. Platzierung und Kalender der Datierung, Seitenrand für Übersetzungen, Nummerierung der Korrespondenz oder Verweise auf vorangegangene Schreiben (Establet, 1991b, 145). Solche scheinbar oberflächlichen formalen Veränderungen bewertet sie mit Recht als tiefgreifende Verschiebungen der Konzeption der Macht in Algerien (ebd., 153-157).

<sup>33</sup>Das Schreiben besaß 1868 wie 1885 einen gewissen Aktualitätswert. Sollte es nicht in einem direkten Zusammenhang mit der Arbeit an *La Kabylie et les coutumes kabyles* stehen, so ließe es sich auch in der Folge verwaltungstechnischer Reformen Camille Sabatiers, Administrateur der CM Djurdjura, ansiedeln. Dieser bemühte sich auch, den Einfluss der Ait u ‘Amar – für ihn „Repräsentanten des Feudalismus“, deren Zeit abgelaufen war – zu mindern (CM Djurdjura, Rapport mensuel, 07/1883, 19 H 6). Mahé sieht berechtigte Gründe für die Annahme, dass nach Sabatiers Amtszeit die Reformen auf Grundlage eines Berichts Sī Mūlās – angefordert wegen „Schlägereien“ bei der Besetzung der neuen Ämter – zurückgenommen wurden (Mahé, 1994, 452). Der konservative Tenor des Hermaphroditenbriefes – bei einer Änderung der *qawānīn* besteht das Risiko einer *fitna* – konnte also durchaus einer Beurteilung der tagespolitischen Lage entsprechen.

### Den Frauen nichts, den Männern alles – Was erbt ein Hermaphrodit ?

In dem Brief wird das Erbrecht von Hermaphroditen in der Kabylei und im islamischen Recht abgehandelt. Für Bernard und Milliot war er ein Beispiel „präzise[r] Antworten auf wohl definierte Fragen, die bei Bedarf angefertigt wurden“ (Bernard und Milliot, 1933, 21); Bousquet sah dagegen nur eine „skurrile Frage“, die Hanoteau für einen umfassenden Vergleich mit dem islamischen Recht stellte (Bousquet, 1950, 14). Doch es gilt zu bedenken, dass hier das Erbrecht sondiert wurde, dessen geschlechterspezifische Regeln in der Reformpolitik der *Bureaux arabes* ganz oben auf der Tagesordnung standen (s. o. auf Seite 67). In diesem tagesaktuellen Kontext entspricht der Hermaphrodit einer mehrdeutigen metaforischen Figur, mit der sich andere Antworten als nur Selbstverständlichkeiten provozieren lassen. Hanoteaus Fragen zum Hermaphrodit fügen sich nahtlos in dieses Erkenntnisinteresse ein. Sie wurden von Si Mülā in dem Schreiben wiedergegeben:

1. Tritt der Hermaphrodit laut dem *qānūn* in der Kabylei sein Erbe an ?
2. Und wie hoch ist der ihm zufallende Erbanteil ?
3. Gründen sich die *qawānīn* des Gewohnheitsrechts, *qawānīn al-āda*, in der Angelegenheit des Hermaphroditen auf das, was Šayḥ Ḥalīl zu dieser Frage schrieb ?
4. Gemäß dem, was wir [d. h. Si Mülā] selbst gesehen haben und was unserer Kenntnis aus anderen Quellen zugetragen wurde: War dem Hermaphrodit in den Urteilen der *āda* aller Kabysten in früherer Zeit das Erbe untersagt, oder war er hierfür tauglich ? (Bernard und Milliot, 1933, Tafel 1)

In keinem der überlieferten dörflichen *qawānīn* ist eine Aussage zu diesen Fragen enthalten und auch in *La Kabylie et les coutumes kabyles* „wurde uns eine juristische Theorie der Erbrechte des Hermaphroditen im kabyllischen Gewohnheitsrecht erspart“ (Bousquet, 1950, 14). So antwortet Si Mülā zunächst nur lakonisch und „präzise“, ein Hermaphrodit könne in der Kabylei sowohl erben als auch vererben und werde nicht anders behandelt als ein Mann. Hierauf begründet er ausführlich diese Behandlung des Hermaphroditen und vergleicht sie mit den Kriterien Ḥalīls.

Der *Muhtaṣar* von Ḥalīl (s. u. 6.1.3) wird mit einem kurzen Abschnitt zitiert, in denen körperliche Kriterien behandelt werden, die eine eindeutige geschlechtliche Zuordnung ermöglichen. Nur wenn diese nicht zuträfen, handele es sich um einen „mehrdeutigen Hermaphrodit“, der jeweils die Hälfte des männlichen und des weiblichen Anteils zugesprochen bekommt (vgl. Khalīl Ben Iṣḥāq, 1956–1962, IV, 91, § 332). Der

Auszug aus dem *Muḥtaṣar* war von Sī Mūlā durchgehend vokalisiert und mit der Feststellung versehen worden: „Ḥalīl hat die möglichen Fälle exakt wiedergegeben, gewissenhaft und vollständig.“ So „vereinfachten“ (*ḥaffafū*) die *qawānīn* der *āda*, die auf dem *qānūn* der Kabylen und nicht auf dem *Muḥtaṣar* basierten, den letzteren. Während Ḥalīl auf einer genauen Evaluation der Frage bestehe, ob es sich tatsächlich um einen Hermaphroditen handele, werde diese im kabyllischen Gewohnheitsrecht geradezu beflissen vermieden.

In solchen Äußerungen lässt sich die Stimme des schriftgelehrten *amrabed* mitten im Lande der Unwissenheit vernehmen. Dann widmet sich Sī Mūlā aber einer längeren Diskussion der Frage, ob die *qawānīn* und die Aussagen des *Muḥtaṣar* nicht doch übereinstimmen, da die rechtlichen Konsequenzen gleich seien – schließlich erbt ein Hermaphrodit in beiden Fällen. Diese Argumentation ist m. E. aufschlussreich, da sie auf Modi der Abstimmung zwischen *ṣarīa* und *qānūn* verweist, auf die der *amrabed* in seinem Schreiben noch näher eingehen wird.

Sī Mūlā wusste, dass er es nicht bei einer schlichten Antwort bewenden lassen konnte, sondern nähere Begründungen dafür beibringen musste, warum die Kabylen einen Hermaphroditen ohne weiteres Ansehen als einen Mann begreifen<sup>34</sup>. Dies vollführt er ganz im Stil einer klassischen *fatwa*, die aber auf einzigartige Weise formalistische und interpretative Argumente einschließt<sup>35</sup> und an Stelle der üblichen Äußerungen von Rechtsautoritäten andere Rechtsquellen heranzieht. Zunächst einmal müssen die sogenannten *aḥdāt* (Erneuerungen)<sup>36</sup> der *qawānīn* erhalten; die dort ausgesprochene Enterbung der Frauen – „und für sie gibt es [seitdem] die Selbstständigkeit [d. h. den Nießbrauch]“ – hätte schließlich dazu geführt, dass die Kabylen den männlichen Eigenschaften eines Hermaphroditen den Vorzug einräumten. Denn man müsse auf ihn als menschliches Wesen Rücksicht nehmen, er sei schließlich schon ausreichend vom Unglück heimgesucht, *mubtalan bi-balā*. Da Philanthropie allein vielleicht keine hinreichende Erklärung schien, zieht Sī Mūlā außerdem moralische Gemeinplätze heran: „Die Verhüllung ist erhaben“, *as-sitr ulūw* – auch einem Hermaphroditen schaut man nicht unter den Umhang! Es gelte auch die Lebenssituation des Unglücklichen zu berücksichtigen: Heiratet er doch für gewöhnlich nicht und kann also auch nicht kopu-

<sup>34</sup>Darin sehe ich ein deutliches Anzeichen für die vorausgegangene Interaktion mit Hanoteau und Letourneux. In dem Sinne lässt sich auch eine Bemerkung Maurice Hanoteaus über das wachsende Verständnis Sī Mūlās für seine Aufgabe verstehen: „Si Moula eut d’abord quelque peine à comprendre ce qu’on attendait de lui, mais, dès qu’il l’eut compris, il s’y intéressa et fit tous ses efforts pour coopérer au but poursuivi.“ (Hanoteau, 1923, 142)

<sup>35</sup>Auf die wesentliche Unterscheidung formalistischer und interpretativer Argumentationsführung wird weiter unten noch näher eingegangen (s. u. 5.3.1).

<sup>36</sup>Eine Anspielung auf die Ereignisse Mitte des 18. Jahrhunderts (s. u. 7.1.2). Im islamischen Recht ist der Begriff mit der Konnotation der rituellen Unreinheit behaftet, die u. a. durch Apostasie herbeigeführt werden kann (EI<sup>2</sup>, III, Art. *ḥadath*, 19).

lieren, aber – „kein Problem“, *lā baṣ* – damit gleicht er dem Kastraten und auch der tritt sein volles Erbe an, ganz wie ein Mann. Es ist beeindruckend zu sehen, wie ein kabyllischer Rechtsgelehrter das Werkzeug des Analogieschlusses (*qīyās*) auf Regeln des Gewohnheitsrechts anwendet, deren Status als Regel mehr als unsicher ist.

Gefragt nach der *āda* aller Kabylen in früherer Zeit – dem Fragesteller ging es offenbar darum, ein vom islamischen Recht unbeeinflusstes Naturrecht der Berber freizulegen – wiederholt Sī Mūlā zunächst sinngemäß seine Antwort auf die erste Frage – auch damals haben Hermaphroditen genauso wie die Männer geerbt – doch dann schließt er eine weitere Formulierung an, die nicht in die französische Übersetzung von Bernard und Milliot einging:

Die Kabylen kamen über ihre *qawānīn* überein und erklärten die entsprechende Rechtspraxis (*amal*) für statthaft.

اتفقوا القبائل على القوانين ويأجروا العمل  
٣٦

Dem folgt unvermittelt eine auf den ersten Blick rätselhafte Geschichte von einem Dorf, das kurz nach den „Erneuerungen“ uneinig über den Anteil eines Hermaphroditen gewesen sein soll. Der Hermaphrodit trug den Namen *usabūn* und das Dorf hieß dem entsprechend *isabūnān*. Es versank wegen der *fitna* in Ruinen und wurde von seinen Einwohnern verlassen.

Hier ließe sich zunächst einmal annehmen, dass Sī Mūlā bemüht war, ein Maximum an Informationen zu liefern, jede relevante Kleinigkeit zu berichten, die ihm einmal zu Ohren gekommen war. Die Antwort ist jedoch weitaus „präziser“ als die „wohl definierte“ Fragestellung. Beide Seiten redeten weit aneinander vorbei. Denn während die einen nach Informationen suchten, die sich einem Puzzle gleich zu historischen Gemälden aufbereiten ließen, präsentierte ihnen der andere ein bildhaftes Gleichnis über die Dehnbarkeit islamischer Rechtsprinzipien in der prekären Umwelt tribaler Politik und des Gewohnheitsrechts. Nur noch oberflächlich spricht Sī Mūlā von Hermaphroditen; eigentlich erklingt aber die Rede vom Dilemma der Rechtsgelehrten, die eine Praxis tolerierten, welche in den Konsensbeschlüssen der *qawānīn* und nicht im religiösen Recht gründet. Andernfalls hätten sie auch allen Anlass gehabt, diesem Landstrich den Rücken zu kehren<sup>37</sup>. Und sogleich wird in einer kleinen Geschichte der Grund

---

<sup>37</sup>Im 17. Jahrhundert wurde dem Constantiner Gelehrten Lafgūn von einem ungenannten kabyllischen Heiligen auf der Durchreise nach Mekka die folgende Geschichte in Form eines *ḥadīṭ* erzählt: „Der Gesandte Gottes soll vorhergesagt haben, dass der Gläubige der letzten Tage zwischen den Stationen seines Weges sterben wird. Er verlässt sein Land auf der Flucht vor der Sünde und der Ungerechtigkeit, an der es krankt, und will in ein anderes, von dem er hörte, es sei gerechter. Als er seinen Fuß dort hineinsetzt, stellt er fest, dass es noch ungerechter und verdorbener als das seine ist. Er verlässt es für ein drittes Land, das sich als noch abscheulicher als das vorherige herausstellt. Trotz allem setzt er entschlossen auf der Suche nach der Gerechtigkeit seinen Irrweg von Land zu Land fort, bis ihn



dafür genannt, warum sie es nicht taten: Es ist besser zu bleiben und einige Abweichungen von der *šarī'a* in Kauf zu nehmen, denn sonst entsteht Zwietracht, und eine ungebremste *fitna* hinterlässt, wie wir sehen, eine menschenleere Wüste<sup>38</sup>.

Nachdem eine Idee der Beschaffenheit der von Hanoteau und Letourneux benutzten Quellen vermittelt werden konnte, rückt nun die konzeptionelle Konstruktion des kabyllischen Rechts ins Blickfeld, wie sie von den beiden Autoren aus dem Material extrahiert wurde. Sie findet sich auf einigen wenigen Seiten im zweiten Band von *La Kabylie et les coutumes kabyles* zusammengefasst, so dass relativ leicht überblickt werden kann, was aus den dörflichen Bußgeldkatalogen, den vagen Beschreibungen eines regionalen Stammesrechts und den Antworten der Rechtskundigen entstand.

#### 4.3.3 Definition der Rechtsgrundlagen : Die dritte Phase

Die rechtstheoretischen Arbeiten an *La Kabylie et les coutumes kabyles* sind wahrscheinlich auf Letourneux zurückzuführen. Eine seiner wesentlichen Aufgaben bestand in der Anordnung des Materials nach dem Vorbild des *Code civil*. Diese Tätigkeit verlangte die Übertragung und die Abstrahierung einer Vielzahl von Rechtsregeln und damit die Erstellung theoretischer Konzepte, wie auch aus einem Brief Letourneux' vom Februar 1868 hervorgeht: „Mit den Theorien, die im kabyllischen Recht nur sehr un bequem zu entwirren und vor allem auszudrücken sind, habe ich nun abgeschlossen“ (Bernard und Milliot, 1933, 11).

Nicht ohne Ironie bemerkte Bousquet zu derartigen Widrigkeiten der Theoriebildung: „So etwas passiert tatsächlich bei einer Sache, die nicht existiert“ (Bousquet, 1950, 13, Fn 8). Vor einer allzu eiligen Kritik an der in *La Kabylie et les coutumes kabyles* angewandten Methode sollte jedoch nicht vergessen werden, dass ein General und ein Justizrat vorrangig praktische Ziele verfolgten. Mit Hilfe der Rechtskodifikation sollten für den künftigen richterlichen Alltag brauchbare Begrifflichkeiten entwickelt werden. Dies erforderte die Zuordnung kabyllischer Bezeichnungen zur entsprechenden juristischen Terminologie. In den Fällen, in denen eine kabyllische Bezeichnung so unbestimmt war, dass sie sich dem katalogisierenden Zugriff entzog, war einer Beschreibung erforderlich, mit der sie in eine verwendbare juristische Kategorie über-

---

unterwegs der Tod ereilt“ (Touati, 1994, 153).

<sup>38</sup>*Fitna* (Unruhe, Revolte, Versuchung) wird in der islamischen Überlieferung eng mit Erneuerung assoziiert. So heißt es von Ḥasan al-Baṣrī (21/642–110/728): „[A]ll those who forment disturbances (*fitna*) are innovators (*muḥdī*)“. Verbreitet war die Ansicht, dass nur ein *imām*, ein religiöser Anführer, den Frieden wiederherstellen konnte, wenn eine *fitna* erst einmal ausgebrochen war (EI<sup>2</sup>, II, Art. *fitna*, 931). Nach al-Wanšarīsī galten noch klarere Kriterien: Wenn es keinen oder nur einen unrechtmäßig eingesetzten *qādī* gäbe, sei es eine Pflicht für alle zur selbstständigen Interpretation fähigen oder im *ilm* beschlagenenen Personen, die Rechtsprechung zu übernehmen (Wanšarisi, 1937, 35). Es liegt nicht fern, dass auch die schriftkundigen *imrabden* in der Kabylei ihren Standpunkt derart rechtfertigten.



führt werden konnte.

Dieser letztere Vorgang, die Konkretisierung semantisch weit gefasster Begriffe, begann schon recht früh. Weiter oben in diesem Abschnitt wurden mehrere Definitionsversuche von *āda* und *qānūn* vorgestellt. Die nun zu untersuchende Definition des kabyllischen Rechts von Hanoteau und Letourneux stellt zugleich eine Synthese und eine Weiterentwicklung früherer Erklärungsversuche dar. Mit ihr erfolgte eine Abgrenzung und Kategorisierung des kabyllischen Rechts, aufbauend aus drei Bestandteilen: Neben der *āda* der *qurʿān* als religiöses sowie der *urf* als lokales und dörfliches Recht. Die Definition beinhaltet in nur wenigen Zeilen weitreichende Implikationen. Deswegen werde ich ihre einzelnen Bestandteile separat inspizieren:

#### a. religiöses Recht

„Il faut donc reconnaître, comme fondement du droit kabyle, trois sources distinctes:

1° Le Coran, qui règle souverainement tout ce qui touche à la foi et à l’hygiène religieuse, mais ne regit le droit civil que dans le cas où la coutume n’intervient pas.

Texte sacré et immuable, le Coran implique un droit immobile“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, 136)

Hanoteau und Letourneux waren weit davon entfernt, den Einfluss des Islam in der Kabylei negieren zu wollen. Deutlich sprachen sie sich gegen Versuche aus, katholische Missionare in die Region zu entsenden, die in der Bevölkerung große Unruhe hervorriefen (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 380).<sup>39</sup> Gleichzeitig waren sie aber ausgesprochene Gegner der „islamischen“ Rechtsadministration in den übrigen Gebieten Algeriens und kennzeichneten das vom *qurʿān* ausgehende Recht als „unbeweglich“. Dem gemäß versuchten sie, den Einfluss islamischer Regeln auf einen bestimmten Bereich zu begrenzen: Die Souveränität des *qurʿān* beschränke sich auf Fragen des „Glaubens und der religiösen Hygiene“.

Der letztere Ausdruck war auch für die damalige Zeit eher ungebräuchlich. Am nächsten kommt ihm noch die Definition für „moralische oder Seelenhygiene“ im *Litttré*, dem maßgeblichen Wörterbuch Ende des 19. Jahrhunderts: „Application de la physiologie à la morale et à l’éducation publique et privée.“ Die Hygiene sei „weniger eine

---

<sup>39</sup>Im Auftrag des Erzbischofs von Algier, Charles-Martial Lavigerie, war der Pater Creusat 1867–68 im Kreis Fort-Napoléon aktiv, wenn auch mit geringem Erfolg (vgl. Mahé, 2001, 181). Der *amīn al-umanā* der Ait Yenni beschwerte sich über dessen Missionseifer bei Hanoteau, der daraufhin eine heftige Auseinandersetzung mit Creusat hatte. Am 12.06.1868 – so ein Monatsbericht des *Bureau politique* an den Kaiser Napoléon III. – „sprachen 8000–10000 Kabylen [auf dem Markt der Ait Mangellat] über nichts geringeres als die Steinigung eines *amīn* vor Ort, der einen Brief an die Jesuiten geschrieben hatte“ (Rey-Goldzeiguer, 1977, 500).

Wissenschaft als eine Tugend“. In Militärkreisen sprach man von „Hygiene“ im Zusammenhang mit der Beschäftigung der Truppen während der Kampfpausen (Littré, 1873–74, II, 2073a). Der Islam in der Kabylei mutiert gemäß der obigen Definition also zu einer Sammlung von körperlichen und geistigen Übungen mit dem Ziel der Vervollkommnung des Glaubens.

Dennoch hielten die Autoren noch eine Bresche für Interventionen im Rahmen der *šarī'a* offen: In den Fällen, in denen die Sitte schweigt, spreche der *qurān*.. Es kann angenommen werden, dass diese Konstruktion vor allem von der Sorge inspiriert war, eine klare Grundlage für die Quellen der künftigen Rechtsprechung zu schaffen. Dies wird durch den zweiten Punkt der Aufzählung deutlich illustriert:

#### b. regionales Recht

„2° *L'aâda* ou coutume générale, se transmettant, de génération en génération, par la tradition orale. Elle s'applique à tout ce qui touche le statut personnel, la transmission de la propriété et les conditions des contrats. Les Kabyles y sont très attachés et les marabouts eux-mêmes l'acceptent.“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, 136)

Die hier genannten Rechtsgebiete der *āda* – Personenstatus, Besitztransfer und Vertragsbedingungen – waren erst von den *Bureaux arabes* so eingegrenzt worden und entsprechen genau den Bereichen, in denen die zivile Rechtsprechung ab 1874 angewendet wurde. 1873 wurde vom Generalgouverneur zur Vorbereitung eines „speziellen Projekts für die Große Kabylei“ ein beratender Ausschuss unter der Leitung des Präsidenten des *Cour d'Alger*, Denis-Antoine Cuniac, eingesetzt. In einem Bericht an den Justizminister in Paris vom 10.12.1873 umriss Cuniac die großen Linien der künftigen Rechtsprechung in der Großen Kabylei. Die Vorgaben mündeten schließlich im Dekret vom 29.08.1874 zur Neuorganisation der Justiz in der Kabylei<sup>40</sup>. Die wichtige Rolle der Vorarbeiten von Hanoteau und Letourneux bei diesem Vorgang illustriert das folgende Zitat aus dem erwähnten Bericht:

„les difficultés en seront fort aplani par le livre qui viennent de publier sur la Kabylie M. le Conseiller Letourneux et M. le Général Hanoteau. Il existe de tels rapports généraux entre nos lois civiles et les coutumes kabyles qu'en étudiant ces dernières, on croirait lire des chapitres de notre code.“ (Cuniac, F80 1683)

---

<sup>40</sup>Im Wortlaut u. a. in: Sautayra (1883–84, I, 397–99); Hanoteau und Letourneux (1893, III, 497–503); Estoublon und Lefébure (1896, 437–442). Im letzteren Handbuch ist auch ein Bericht des Justizministers an den Präsidenten der Republik abgedruckt, der eine detaillierte Darstellung der Organisation der Justiz liefert. Dieser Bericht beruht in großen Teilen auf dem Brief Cuniacs (Estoublon und Lefébure, 1896, 437f, Fn2).

Obwohl die allgemeine Richtungsvorgabe also in der allmählichen Ersetzung des kabyllischen Gewohnheitsrechts durch französisches Recht bestand, wurde in dem Bericht mehrfach und deutlich zwischen „gewöhnlichen“ und „unter Vorbehalt stehenden“ Bereichen des Gewohnheitsrechts unterschieden. Für die letzteren galt, dass sie keine Neuerungen erfahren und „vielleicht für lange Zeit ausschließlich vom einheimischen Recht geregelt“ werden sollten (Cuniac, F 80 1683). Tatsächlich hatten Hanoteau und Letourneux für diese kabyllische *āda* ein regionales Rechtsgebilde konstruiert. Auf der regionalen Ebene manifestierte sich das Recht vor der Eroberung aber in *einzelnen und ausgehandelten* Abkommen zwischen Dörfern und unter Stämmen, in denen u. a. Fragen der Prozedur, Kaufrechte und und Konditionen für Schadensersatz geregelt wurde. Zwar nannten Hanoteau und Letourneux diesen Bereich, doch bezeichnenderweise unter der Überschrift der „Ausnahmen“ von der „politischen Einheit“ der Dörfer (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 141). Die kabyllische *āda* war dagegen gewissermaßen ein „Mittelwert“ der vielen dörflichen Rechte.

Die Definition des lokalen Rechts bildet eine grundlegende Kategorie, mit der viele Varianten des dörflichen *urf* von der regionalen *āda* unterschieden wurden:

### c. lokales Recht

„3° *L'arf*, modification de la coutume, qui, née du droit propre du village, n'a d'action que dans l'étendue du territoire de ce village, et qui correspond à peu près à l'expression « usage local ».“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, 137)

Es scheint zunächst, als hätten die Autoren den dörflichen *qānūn* als Rechtsquelle beiseite genommen und durch den Begriff *urf* ersetzt. Das mochte an der doppeldeutigen Natur der redigierten *qawānīn* auf dörflicher und auf Stammesebene gelegen haben. Die Autoren wollten aber auch aus praktischen Gründen zwischen Regeln unterscheiden, die einerseits in der Mehrzahl der dörflichen *qawānīn* enthalten waren, und solchen, die allein in einem einzigen Dorf galten. So sei es, wie sie korrekt bemerkten, nicht zulässig, einen *qānūn* exklusiv als das Recht einer ganzen Region oder nur eines einzelnen Dorfes anzusehen (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 138). Dies allein erklärt aber nicht hinreichend, warum sie das Recht eines einzelnen Dorfes ausgerechnet mit *urf* bezeichneten und dafür geradezu abenteuerlich suggestive Hilfskonstruktionen heranziehen: So stellten sie die Nähe zwischen *urf* und *qānūn* über die Verwandtschaft des ersteren mit dem Wort „Tarif“ her, „dessen Bedeutung auf den kabyllischen *urf* angewendet werden kann, [jedenfalls auf] die meisten der Regeln, wenn sie mit einer Strafsanktion (Bußgeld) versehen sind“ (ebd., II, 137, Fn 2). Doch es gab einen gewichtigeren Grund für ihre Gleichsetzung des *urf* mit dem dörflichen Recht.

Oben wurde anhand des Briefes von Si Mūlā n Ait u 'Amar auf eine mögliche Stra-

tegie schriftkundiger *imrabden* in der Kabylei hingewiesen, sich in ihren Urteilen nach den Bestimmungen der *qawānīn* zu richten und diesen Vorgang zur islamischen Rechtspraxis zu erklären. Aus dem Beispiel wurde auch deutlich, dass Hanoteau in seinen Fragen Begriffsgebilde wie *qawānīn al-āda* oder *qānūn al-āda* verwendete, um so das kabyliche Recht in seiner Gesamtheit zu bezeichnen. Nun betrieben Hanoteau und Letourneux mit Hilfe dieses fiktiven kabylichen *qānūn* eine Exegese islamischen Rechts und entwickelten über die Abgrenzung von *āda* und *urf* eine bemerkenswerte Argumentation:

„Pour mettre d'accord leur orthodoxie avec l'observance de la coutume, les marabouts ont recueilli tous les passages où les juristes musulmans proclament le droit des fidèles de se conformer à l'aāda. (...) Mais il y a là une fausse interprétation, où plutôt une fraude pieuse, car dans tous ces textes le mot aāda représente l'ārf kabyle et doit se traduire par « usages locaux ». C'est à ces usages que les auteurs se réfèrent dans certains cas (...).“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 137, Fn 1)

Malikitische Rechtsgelehrte fanden in ihrer Rechtstradition Belege für eine Legitimation der *āda*. Hanoteau und Letourneux sahen hinter dieser Argumentation eine offizielle Doktrin, welche die *āda* als lokale Rechtspraxis begreift, als Abweichung eines einzelnen Dorfes von einzelnen Vorschriften der malikitischen Rechtsschule. Diese offizielle *āda* besitze in der Kabylei aber einen anderen Namen, nämlich *urf*. Nun gäbe es aber auch eine kabyliche, eine inoffizielle *āda* – also der fiktive gesamtkabyliche *qānūn* – die sich in verbreiteten, nicht islamischen Praktiken manifestiere, wie etwa das Zinsnehmen oder die Enterbung der Frauen. Sobald sich die Abweichung aber auf eine ganze Region erstreckt, ist es für einen islamischen Rechtsgelehrten, wenn er der offiziellen Doktrin folgen will, nicht mehr möglich, sie unter Verweis auf die Tradition des *fiqh* zu legitimieren. Schon der Vergleich mit der o. a. weitaus subtileren Argumentation Sī Mūlās sollte allerdings verdeutlichen, dass es sich hier vordringlich um eine koloniale islamwissenschaftliche Konstruktion handelt.

Mit der Konstruktion des Rechtsgebäudes aus *āda* und *urf* leisteten Hanoteau und Letourneux vor allem einen zweifachen Beitrag für die künftige französische Rechtsprechung: Zum einen betonten sie die Toleranz gegenüber abweichenden lokalen Regeln innerhalb eines kohärenten Rechtsgebildes, ein Phänomen, das für einen Friedensrichter, der eben seine Lizenz an einer französischen Universität erlangt hatte, eher ungewohnt war. Zum anderen deklarierten sie die rechtliche Argumentation eines *amrabed* zum „frommen Betrug“ und entkleideten sie damit von jeglicher islamischen Legitimation. Wenn die französische Gerichtsbarkeit in Zukunft auf einen Heiligen zurückgriff, um einen Streit zu schlichten – was durchaus vorgesehen war und auch vor-

kam – dann existierte nun eine offizielle Repräsentation des Vorgangs, nach der dieser nicht mehr als ein Vertreter universalen religiösen Rechts agierte, sondern einzig aufgrund seiner persönlichen Reputation ausgewählt wurde<sup>41</sup>.

#### 4.4 Wege der Annäherung an die regionale Gestalt des Rechts

Die Darstellung des kabyllischen Rechts in der Zusammenfassung von Hanoteau und Letourneux führt letztlich in einen neuen Fragenkomplex ein. Fassen wir zunächst die Ausgangslage zusammen: Eine verhältnismäßig kleine Gruppe französischer Offiziere wurde mit der Aufgabe betraut, eine seit jeher unabhängige Bergregion zu befrieden. Es handelte sich bei ihnen um einen bestimmten Personenkreis, der sich folgendermaßen charakterisieren lässt:

„les officiers qui optèrent pour les affaires arabes ne furent pas des médiocres mais l'élite de l'armée (...): des hommes de caractère, aux aptitudes diverses, poussées (...) par un véritable idéal et le désir de servir ce qu'il pensaient être une grande cause. Issus dans une forte proportion des Écoles d'officiers (...) et notamment de Polytechnique, (...) c'étaient des hommes jeunes, ambitieux, qui avaient parfois subi l'influence des grands mouvements d'idée de l'époque: le catholicisme libéral et social, les théories socialistes de Fourier et de Saint-Simon notamment.“  
(Yacono, 1992, 1658f)

Diese fortschrittsgläubige, mit den Idealen der Revolution aufgewachsene und zugleich einem traditionellen Milieu verhaftete Elite<sup>42</sup> entdeckte regionale Besonderheiten der Rechtspraxis, ließ sich diese von ihren Gewährsleuten erläutern und deklarierte sie schließlich zum eigenständigen Recht dieser Region. Diese Aussage lässt sich aus

---

<sup>41</sup>Wir besitzen keine direkten Belege für derartige Fälle, die von der Administration mehr oder weniger ignoriert wurden. Es lassen sich aber einige indirekte Hinweise anführen. Schlichtung außerhalb der französischen Rechtsprechung war von Anfang an vorgesehen: „Afin de concilier les susceptibilités des indigènes avec l'intérêt notre autorité, il convient d'instituer, au début de chaque litige (...), une tentative de conciliation qui aboutira souvent du moins à un arbitrage, assez usité dans les mœurs kabyles“ (Cuniac F 80 1683). In einem 1935 aufgestellten dörflichen *qānūn* wurde der *amrabed* als Berufungsinstanz für Urteile der *tağmaat* ausdrücklich festgeschrieben (Bousquet, 1936, 870, Art. 29). Schlichtungen von islamischen Heiligen waren für Bousquet Teil einer allgemeinen „zivilen Privatjustiz“: „Lorsque nos juges sont saisis d'une affaire, c'est seulement lorsque toute une série de tentatives, d'arrangements, ont échoué: intervention de parents, de notables, de marabouts, intervention de la djemāa enfin“ (Bousquet, 1950, 37f).

<sup>42</sup>Ferrié interpretiert den Saint-Simonismus in einem aufschlussreichen Essay als einen „synkretistischen Kult der Akkulturation“, der sich als Reaktion auf die Umwälzungen in der französischen Gesellschaft formierte und die „Einheit der Welt über eine *universelle Vereinigung* für die wissenschaftliche Forschung und die gerechte Verteilung der Ressourcen“ wiederherstellen wollte. Die Lehren Saint-Simoniens richteten sich sowohl an jene Gruppen, deren materielle Situation durch den heraufziehenden Kapitalismus gefährdet war als auch an die neuen Eliten mit einem noch unsicheren gesellschaftlichen Status (Ferrié, 1989, 158–161, Hervorh. des Autors).

den Quellen, so wie sie uns heute zugänglich sind, kaum ableiten. Als Rechtsquellen dienten im wesentlichen die dörflichen *qawānīn* mit ihren rhetorischen Bezugnahmen auf die *āda*. Sie enthalten aber keine allgemeine Rechtskonzeptionen, aus denen wiederum grundlegende Prinzipien abgeleitet werden könnten – z. B. die Vorgehensweise für den Fall einer Rechtskollision von *šarī'a* und *āda*. Etwas selbstkritischer als Hanoteau legte Milliot sechzig Jahre später seine Forschungsmethoden in der Kabylei offen und musste das Scheitern der „enquête directe“ eingestehen: „Leider sind solche Untersuchungen räumlich sehr begrenzt und erst nach intensiven Bemühungen könnte man zu Verallgemeinerungen und Systematisierungen gelangen“ (Milliot, 1932, 139). Wir konnten am Beispiel der Redaktion von regionalen *qawānīn* erahnen, mit welchen Mitteln die Administration diesem Problem zu begegnen suchte: Nachdem die Offiziere festgestellt hatten, dass direkte Fragen nach Prinzipien des Rechts eher auf Unverständnis stießen, versuchten sie, das kabytische Recht auf mehreren sozialen Ebenen möglichst flächendeckend zu systematisieren. Wir sahen aber auch, dass die von ihnen gesammelten Dokumente wenig zu der gewünschten Systematisierung beitrugen. Wir sahen ferner, dass die Kommunikation Hanoteaus mit seinem wichtigsten Informanten von dem „systematischen Missverständnis“ der kolonialen Situation geprägt war (Bohannan, 1967a, 52). Schließlich stellen wir fest, dass ein mögliches Schlüsselkonzept zum Verständnis der kabytischen Rechtssituation, der *amal*, zu Hanoteaus Zeiten in der Islamwissenschaft noch nicht bekannt war. Es wurde selbst in der späteren französischen Übersetzung von Sī Mūlās Brief – immerhin durch Louis Milliot, dem „Entdecker“ des *amal* – schlicht ausgelassen. Unter Berücksichtigung all dieser Umstände ist es angebracht, von der Etablierung eines Konzepts des „kabytischen Rechts“ im Rahmen der kolonialen Situation auszugehen.

Zur Erklärung ihrer Sichtweise griffen die Offiziere auf mitgebrachte demokratische und laizistische Ideale zurück und konstatierten gewissermaßen einen vor-religiösen Urzustand. Auch evolutionistische Konzeptionen des 19. Jahrhunderts spielten in die „schriftliche Konkretisierung“ des islamischen wie auch des kabytischen Rechts hinein (Boëtsch und Ferrié, 1997, 103). In diesem Sinne äußerten sich Hanoteau und Letourneux in dem Vorwort zu ihrem Werk und stellten die religiös neutrale „Tradition“ einer „Rasse“ als Bollwerk gegen den „Islamismus“ dar:

„Notre but était de faire connaître une antique civilisation, maintenue à travers les âges par l'énergie indomptable d'une race, qui avait jusqu'à nous échappé à toute domination et dont les traditions avaient su résister même à l'influence de sa conversion à l'Islamisme.“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, VII)

Die Religion sei in Form des islamischen Rechts also nur oberflächlich in die gebirgigen Rückzugsgebiete eingedrungen. Hier kann von einer zutiefst militärischen Interpreta-

tion rechtlicher und religiöser Verhältnisse gesprochen werden; der Einzug des Islam entspricht einer „Zähmung“ der Bergbewohner durch dessen Missionare, deren Erfolg an dem Verhältnis der als islamisch und als nicht-islamisch identifizierten Rechtsregeln gemessen werden kann.

Die vorangegangenen Untersuchungen haben aber auch gezeigt, dass es nicht angemessen ist, diese Interpretation als eine reine Erfindung unter dem Schlagwort des *mythe kabyle* abzulegen. Die Offiziere agierten und konzeptualisierten auf einer vorgefundenen Bühne und im Austausch mit kabyllischen Informanten, Klägern, Bittstellern und anderen Akteuren. Für unsere Annäherung an rechtliche Konfigurationen in der vorkolonialen Kabylei kann auch die Darstellung Hanoteaus hilfreich sein, wenn wir sie als das begreifen, was sie war: Das Resultat eines interkulturellen Verständigungsproblems, in dem interessenabhängige Prämissen beider Seiten zu einer verzerrten Wiedergabe der Verhältnisse führten und das also neu gelesen werden muss. Si Mūlās Ausführungen über den Hermaphroditen liefern für dieses Vorhaben nicht nur einen wertvollen Hinweis auf interne Konzeptualisierungen der rechtspluralen Situation, sondern auch ein eindrucksvolles Beispiel juristischer Argumentationsführung, in der gewohnheitsrechtliche Inhalte mit formalen Werkzeugen des islamischen Rechts bearbeitet werden. Der etwas unmotiviert erscheinende Bezug auf den kabyllischen Beschluss zur Enterbung der Frauen verweist zudem auf den bedeutenden Stellenwert, den dieser Rechtsakt auch in den Augen der lokalen *imrabḍen* einnahm.

Es gilt also, die Bühne der *Bureaux arabes* nochmals zu betreten und einige zentrale Sätze mit äußerster Vorsicht neu zu formulieren, um anschließend zu prüfen, welche Hypothesen übernommen werden können. Es gab in der vorkolonialen Kabylei geregelte Praktiken, die nicht mit der *šarī'a* übereinstimmten. Zu diesen Praktiken werden unterschiedliche, schriftreligiös fundierte Ansichten formuliert worden sein, sowohl ablehnende als auch legitimierende Referenzen. Wir haben oben angedeutet, dass diese aushandelnden Diskurse auch zu einer spezifischen Rolle der Kabylei im regionalen Gesamtsystem beitrugen. Die spannungsreichen Wechselbeziehungen zwischen dem Islam als Referenzrahmen und gewohnheitsrechtlichen Praktiken lassen sich nicht übersehen. Aus diesem Problem erwachsen zwei Fragestellungen, denen in den folgenden Kapiteln nachgegangen werden soll: Können wir zum einen eine nicht-militärische Sichtweise entwickeln, die den Einfluss des islamischen Horizonts in den „Bergen der Zwāwa“ im 18./19. Jahrhundert angemessen beschreibt?

Für die Beantwortung dieser ersten Frage werden wir zwei verschiedene Wege einschlagen: Zunächst führt uns unsere Untersuchung zu den Rechtskonzepten in kabyllischen Dörfern, die sich über Methoden der Konfliktbehandlung und über die *qawānīn* erschließen lassen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit wird weniger der Inhalt des po-



sitiven Rechts stehen – hier ist die Kabylei ein typischer Stellvertreter agrarkultureller tribaler Gesellschaften – als vielmehr die Funktion der *qawānīn* in den kommunikativen Wechselbeziehungen der Dorfbewohner und die Modi der öffentlichen Rechtslegitimation bei der Transzendierung des privaten Rechts von Interessen- oder Deszendenzgruppen. Diese Zugänge eröffnen die Möglichkeit, das Wirkungsfeld und –potenzial des islamischen Referenzrahmens in den Dorfgemeinschaften einzuschätzen. Anschließend werden wir nach der gründlichen Aufarbeitung eines verbreiteten Paradigmas zum islamischen Recht gewissermaßen von der anderen Seite her identifizieren, welche Inhalte auf welchen Wegen aus diesem Referenzraum Ende des 18. Jahrhunderts ihren Weg in die Kabylei fanden, indem wir uns vor allem auf den organisierten mystischen Islam konzentrieren.

Aus diesen vorbereitenden Untersuchungen lässt sich eine kulturelle Matrix erstellen, mit der die Bedeutung gewohnheitsrechtlicher Äußerungen aus dem 18./19. Jahrhundert eingeschätzt werden kann. Die Sichtung einiger repräsentativer Quellen geschieht unter dem Blickwinkel der zweiten Fragestellung, die schon an dieser Stelle formuliert werden kann: Mit der rechtsethnologischen Analyse militärisch-politischer Konfliktlinien soll gezeigt werden, auf welche Weise die regionale Gestalt der kabyli-schen Berge im Aushandeln von Religion und Recht geformt wurde. Dabei wird sich zeigen, dass die auffälligsten Charakteristika des Gewohnheitsrechts nicht intern generiert wurden, sondern in einem regionalen Wechselspiel wirtschaftlicher bzw. familiärer Allianzbildungen und sowohl religiöser als auch rechtlicher Außen- und Selbstreferenzen heranwuchsen.



## 5 Interaktion und Kodifikation im kabyllischen Dorf

Man kann uns leicht einen naiven Fatalismus unterstellen, weil sich der Schwache immer mit dem Gedanken tröstet, dass ein Allmächtiger existiert, der die Starken züchtigt. Es ist bestimmt leicht, sich über unser simples Wesen lustig zu machen. Doch wir wissen sehr gut, wir, die wir in den Bergen leben, ein wenig abseits der geregelten Gesellschaften, wir wissen wohl, dass die einzige Gerechtigkeit, die den Bösen trifft und dabei niemals irrt, nicht die Gerechtigkeit des Menschen ist.

---

*Mouloud Feraoun, Kabyllischer Lehrer und Schriftsteller (1913–1962)*  
(Feraoun, 2000, 80)

### 5.1 Einführung: Die begrenzte Schriftkultur

In diesem Kapitel werden einzelne, auf dörflicher Ebene entstandene Rechtstexte, die *qawānīn*, untersucht werden. Texte werden in einem sozialen Kontext produziert – in unserem Fall der Dorfversammlung oder *tağmaat* – und besitzen während diesem Vorgang eine bestimmte Funktion. Die Schrift ermöglicht ferner die Konservierung einer Aussage und ihre Überführung in andere, zeitlich und räumlich entfernte Kontexte, in denen sich die Funktion des Textes und die Bedeutung der Aussage verändern kann. Einige der frühen Rechtstexte sind heute noch in der Kabylei präsent, d. h. sie werden in gegenwärtige Diskurse eingebracht, doch sie besitzen dort eine gänzlich andere Funktion und Bedeutung als zur Zeit ihrer Entstehung. Um die ursprüngliche Bedeu-

tung dieser Texte rekonstruieren zu können, soll im ersten Abschnitt die kulturelle Verwendung des schriftlichen Mediums umfassend erörtert werden.

Jack Goody hat schon 1968 die deskriptive Kategorie der „begrenzten Schriftkultur“<sup>1</sup> eingeführt. Dabei ging es ihm vornehmlich um die Beschreibung von Faktoren, die einer Durchdringung der Gesellschaft mit dem Medium Schrift entgegen stehen, wie etwa ihr esoterischer und magischer Charakter oder Gruppeninteressen an der Wahrung eines Monopols (Goody, 1981, 21–32). Der Terminus „restricted literacy“ fand in den Sozial- und Geschichtswissenschaften recht weite Verbreitung, ein Umstand, der den Bedarf nach einem passenden Begriff für ein häufig anzutreffendes sozial-kommunikatives Setting anzeigt.

### 5.1.1 Schrift in der mündlichen Kultur: Manuskripte und Gerüchte

Anders als in der Zielrichtung von Goodys Fragestellung sehe ich in einer netzwerkorientierten Perspektive den wesentlichen Beitrag dieser Kategorie darin, kommunikative Abläufe und Regulierungen sozialer Dynamiken in ihrer Abhängigkeit zu den Techniken der Informationsvermittlung zu beschreiben. Das Medium der Informationsvermittlung beeinflusst Zielrichtung und Umfang der Distribution relevanter Informationen. Mit der Ansprache unterschiedlicher Zielgruppen ändert sich auch der Charakter des vom Medium transportierten Inhalts. Zu dieser Überlegung lieferte Allan Christelow (1990) mit seiner Unterscheidung mündlicher, handschriftlicher und gedruckter Ausdrucksformen in Algerien im 19. Jahrhundert einen wichtigen Beitrag. Christelow wollte zeigen, dass die in den „einfachen Kreisen“ der Gesellschaft dominierenden mündlichen Informationen nicht nur die vielgerühmte kontextuelle Flexibilität, sondern auch Muster großräumiger, überregionaler und einheitlicher Verbreitung aufweisen, während die handgeschriebenen Manuskripte der islamischen Schriftkultur stärker an lokale religiöse Anführer gebunden sind.

Beispielhaft führt Christelow ein von Desparmet in Blida<sup>2</sup> festgehaltenes Gerücht an, nach der auf einem der beiden Gräber Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns eine Sitzung von 40 Heiligen stattgefunden habe, bei der diese den Muslimen Algeriens Ratschläge für die dunkle Epoche der christlichen Herrschaft erteilten. Hier zeigt sich eine klare politische Relevanz der mündlichen Kommunikation, durch deren Kanäle auch über regionale Grenzen hinweg kollektive Belange artikuliert werden konnten. Der Topos

---

<sup>1</sup>Ich bevorzuge diese nicht wörtliche Übertragung von *literacy* gegenüber den eng an das Original angelehnten, aber irreführenden Ausdruck *Literalität*. *Literacy* bezeichnet in Goodys Verständnis den gesamten Komplex schriftlicher Äußerungen in einer Gesellschaft und nicht ein literales, also buchstäbliches Phänomen.

<sup>2</sup>In: Desparmet, Joseph: *L'œuvre de la France en Algérie jugée par les indigènes*, Alger 1911.

der Versammlung der 40 Heiligen, deren Beschlüsse sich in der Welt manifestieren, ist in vielen Variationen im Maghreb verbreitet. Er kann sich auf reale Dorfversammlungen<sup>3</sup> und auf imaginäre Treffen im Jenseits beziehen (vgl. Dermenghem, 1954, 46f). In der Kabylei beschloss die Versammlung der 40 Heiligen, *agraw aṣ-ṣāliḥīn*, z. B. über den Waffenstillstand zwischen Deutschland und der Vichy-Regierung 1940 – unter der Leitung des Profeten persönlich auf dem Berg Tamgut – (Servier, 1987, 385) oder über die Neuwahl eines *amīn* in einem Dorf der Ait Mangellat (Dallet und B.A.M., 1949, 11f). 1859 kamen „ungefähr 40 Männer“ laut „einer relativ guten Quelle“ der *Bureaux arabes* in der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli in der Nähe der Ait Yaḥyā zusammen und berieten über die Teilnahme der Kabylen an einem Aufstand in der Provinz von Constantine. Es wurde entschieden, dass ein *amrabed* „unter dem Vorwand, Ochsen zu verkaufen“, nähere Erkundigungen im Osten einziehen solle (FN Rapport 1<sup>ère</sup> quinzaine de Juillet 1859, 43 I 3).

Eine große Anzahl weiterer Gerüchte, die von den *Bureaux arabes* sorgsam registriert wurden, kommentierten ebenfalls relevante politische Ereignisse: „Unter der ruhigen Oberfläche zirkuliert eine Fülle von Nachrichten, die alle mehr oder weniger die Frage unserer Herrschaft in Algerien behandeln“ (FN Rapport 2<sup>e</sup> quinzaine de Mai 1859, 43 I 3). Der Krieg zwischen Frankreich und Österreich (April 1859), Aufstände im Aurès (Mai 1859), Spionage von englischen Schiffen, die einen Angriff auf Algier vorbereiten sollten (September 1859 und Juli 1862) oder ein Aufruf aus Syrien zur Migration (Juli 1860) stellen nur eine kleine repräsentative Auswahl dar. Vergleichbare Themen können im vorhandenen Archivmaterial bis wenigstens in die Neunziger Jahre des 19. Jahrhundert nachgewiesen werden.

In einem gänzlich anderen kommunikativen Kontext sieht Christelow apokalyptische Profezeiungen in Manuskriptform. Derartige profetische Endzeiterwartungen konnten die Androhung einer göttlichen Strafe beinhalten oder das Ende der französischen Herrschaft ankündigen. Ihre Verbreitung erfolgte zu ähnlichen Anlässen wie bei mündlichen Gerüchten, doch die Topoi wurden in anderen sozialen Kontexten aktualisiert, d. h. die Botschaften waren „an lokale Netzwerke (...) politischer Anführer gebunden“ (Christelow, 1990, 268):

„Sometimes a manuscript prophecy will be kept for many years, in the files, so to speak, of minor religious leaders, and recirculated with perhaps a few additions or modifications when troubles come round again.“ (Christelow, 1990, 266)

---

<sup>3</sup>So hieß die Versammlung der Notablen aus drei Siedlungen, aus denen sich der Ort Mnaizla im marokkanischen Sous zusammensetzt, die Ait Arbaīn, die „Leute der Vierzig“, eine Bezeichnung, die sich keineswegs auf die reale Anzahl der Mitglieder bezog (Ubach und Rackow, 1923, 6). Gleiches galt auch für die Aštuku im Anti-Atlas (Galand, 1986, 371).

Es gibt fast ebenso zahlreiche Erwähnungen solcher Manuskripte in den Archiven des Militärpostens Fort-Napoléon, allerdings mit abnehmender Tendenz. Erwähnenswert ist eine Profezeiung vom Oktober 1881, die als gedrucktes Flugblatt in der CM Haut Sebaou verbreitet wurde und damit schon an der Grenzscheide zu einer neuen Kommunikationstechnologie stand (Briefverkehr zwischen der CM, dem Präfekten und den *Gouverneur Général*, 16 H 7). Die Verwendung einer bestimmten Verbreitungstechnik und damit die Erreichung selektiver sozialer Kreise war also nicht so zwangsläufig vom Informationsgehalt determiniert, wie Christelows Kategorien vermuten lassen. Eindrucksvoll und geradezu idealtypisch werden diese aber in der Schilderung von Sī ‘Azīz, dem Sohn des *šayḥ* al-Ḥaddad, einem der Anführer des Aufstandes von 1871, demonstriert. In seiner im Gefängnis verfassten Verteidigungsschrift beabsichtigte er, den *amrabeḍ* Sī Muḥammad Sā‘id Ben ‘Alī Šarīf, bekannt als Parteigänger der Franzosen<sup>4</sup>, mit dem Besitz eines Papieres zu kompromittieren, welches deren baldigen Rückzug ins Meer vorhersagte:

„Il avait dans sa possession un écrit de son aïeul, dans lequel se trouvaient de nombreuses prédications en langue kabyle, relatives à l’art de découvrir l’avenir. Une entre autres de ces prédications annonçait que le gouvernement français devait s’emparer d’Alger et de sa territoire. (...) Une autre prédication indiquait les signes qui précéderaient la cessation de cette occupation. Il se renferma alors dans le sanctuaire particulier de son aïeul et demeura invisible à tous; et quand quelqu’un de son territoire venait le trouver pour lui exposer une plainte, il lui disait: ‚Je n’ai plus à m’occuper du service du gouvernement français, le terme qui lui a été assigné est échu (...)‘“ (Mercier, 1873, 15f)

In diesem kurzen Bericht sind mehrere Vorwürfe implizit enthalten, die Ben ‘Alī Šarīfs Ansehen infrage stellen. Sie hängen durchaus mit der technischen Kategorie der begrenzten Verbreitung solcher Profezeiungen zusammen: Die mantischen Manuskripte des Schriftgelehrten seien in kabyllischer Sprache niedergeschrieben – nicht in der universalen Sprache des Islam. Mehr noch, sie werden mit einer quietistischen Haltung assoziiert, einem Rückzug in die Unsichtbarkeit, der für die Bevölkerung zur Folge hat, dass sie niemanden mehr antreffen, wenn sie um Gerechtigkeit nachsuchen wol-

---

<sup>4</sup>Sī Ben ‘Alī Šarīf gehörte zu der „distinguierten Gruppe von Notabeln“ Algeriens, die Ismail Urbain 1865/66 in der Commission Gastambide zusammenrief. Selbst die berühmten Pferderennen des Gouverneur Randon konnten sich nicht mit diesem Kreis messen (Christelow, 1985, 184f). 1860 wurde der *amrabeḍ* in Paris zum Mitglied der Ehrenlegion ernannt. Seine seit 1847 bestehende Zusammenarbeit mit der französischen Administration ließ er sich mitunter durchaus in Bargeld vergüten (Robin, 1884, 23). Die Niederlassung in Chellata wurde von seinem Großvater Muḥammad etwa um 1750 gegründet, der unter anderem ein „Werk über Kosmografie“ aus dem Jahre 1194/1780 im Bestand der *zāwiya* hinterließ (Lavaysse, 10 H 88).

len<sup>5</sup>. Es soll allerdings nicht unserer Entscheidung obliegen, ob Sī Ben ‘Alī Šarīf sich im Rahmen der anerkannten Orthodoxie bewegte. Die an seine Person gerichteten Vorwürfe zeigen aber, dass Schrift kein neutrales, von sich aus legitimierendes Medium religiöser, politischer oder rechtlicher Inhalte war. Ein Schriftstück konnte magische Kraft ausüben, doch über die legitime Anwendung dieser Kraft, auch und gerade im Zusammenhang mit der Rechtsfindung, herrschte keinesfalls Einmütigkeit.

### 5.1.2 Der rechte Gebrauch von Schrift in der Magie

#### Ein Talisman gegen die Apokalypse

Ende 1858, gut ein Jahr nach der französischen Eroberung, zirkulierte in den kabyliischen Dörfern ein „Aufruf“ von Sī Aḥmad at-Tuhāmī [?] aus Mekka<sup>6</sup>. Den *Bureaux arabes* wurde eine, wie es heißt, „weniger energische und explizite Kopie“ des Papiers zugespielt, in dem ein Gespräch zwischen Muḥammad und dem Engel Gabriel wiedergegeben wird (FN Rapport 1<sup>ère</sup> quinzaine de Décembre 1858, 43 I 3). Gott prangert durch den Engel die Vernachlässigung der religiösen Pflichten seitens der Muslime an, woraufhin Muḥammad sich für seine Gemeinde einsetzt und vor einer drohenden Strafe diesen Aufruf zur Umkehr verbreiten möchte. Ungerührt fährt der Engel (in der Übersetzung eines französischen Offiziers) fort und konstatiert auch den moralischen Verfall:

„Tes peuples, ô Mohammed, mangent ce qui est illicite, ils portent de faux témoignages et leurs richesses proviennent du péché, leurs enfants de la débauche et de la prostitution; ils aiment les chrétiens et ils détestent les gens de bien.“ (ebd.)

Die einzige Rettung liege unter diesen Umständen in der rechtzeitigen Umkehr, dem reichlichen Opfer von Schafen und der Einhaltung des Fastens. Der Aufruf solle über

---

<sup>5</sup>Eine angemessene Interpretation des beschriebenen Verhaltens von Sī Ben ‘Alī Šarīf könnte den Rückzug als eine besondere Variante der mystischen *ḥalwa* werten, in der bei Gott um eine Entscheidung nachgesucht wird. Die Verknüpfung von *ḥalwa* und der Suche nach Entscheidung, *istiḥāra*, auch bei militärischen Operationen, ist an Material aus dem Senegal belegt (vgl. Triaud, 1988, 64). *Ḥalwa* wird von Hofheinz treffend als „institutionalized seclusion to induce ASCs“ definiert (Hofheinz, 1996, I, 496). In der mystischen Praxis besteht die Institution aus einem meist 40tägigen Aufenthalt in einer kleinen Kammer unter Ausschluss des Tageslichtes, verbunden mit Rezitationen, Gebeten und Fasten. Der Term findet sich in der Kabylei in verschiedenen Kontexten, so etwa als Bezeichnung einer Einsiedelei und allgemein für einen Ort, an dem sich Heilige aufhalten. Die Institution scheint hier relativ weit verbreitet gewesen zu sein (für eine kurze Beschreibung der *ḥalwa* bei den Ait Iraten vgl. Daumas, 1988, 169).

<sup>6</sup>Leider war es mir nicht möglich, diese Quelle näher zu bestimmen; mögliche Varianten des seltenen Namens erscheinen nicht in den einschlägigen Biografielexika. So gibt es auch bei verschiedenen Lesarten des nicht eindeutig zu entziffernden Rapports nur vage Hinweise. In der Variante at-Tuhāmī ist eine Verbindung zu Sufikreisen in Marokko denkbar, die der Šādīliya nahestehen (Vikør, 1995, 51–53). Nicht auszuschließen, aber unwahrscheinlich ist mit der Variante at-Tuhāwī eine ebenfalls auf die Šādīliya hinweisende Verbindung nach Oberägypten (EI<sup>2</sup>, Suppl., fasc. 5–6, Art. *al-Ḥisāfi*, 371a).



den Hauseingängen aufgehängt werden und diene dort als Talisman für seine Bewohner, „ob jung oder alt, Mann oder Frau“ (ebd.).

Das Phänomen sei nach den Informationen der *Bureaux arabes* nicht auf die Kabylei beschränkt gewesen. Die Verbreitung der Kopien erfolgte offenbar über die Märkte (FN Rapport mensuel 1859/01, 43 I 4). Sie gelangten in sämtliche Dörfer des Kreises Fort-Napoléon, und man begann überall mit dem Fasten und dem Schlachten der Schafe. Weihnachten 1858 sprachen mehrere Dorfvertreter im Posten vor und erkundigten sich bei den Offizieren, ob mit der Befolgung der Vorschriften auch keine Unbotmäßigkeit verbunden sei (FN Rapport 2<sup>e</sup> quinzaine de Décembre 1858, 43 I 3).

Der Vorfall weist darauf hin, wie in bestimmten situativen Kontexten verschiedene Bedeutungsebenen eines Textes konvergieren können. Inhaltlich gehört der Aufruf zu der o. a. Klasse der apokalyptischen Profezeiungen, also einer eher lokal bedeutsamen Kategorie. Die Ursprungsangabe verweist dagegen auf die überregionalen Netzwerke islamischer Gelehrter und das hier vorhandene Potenzial zur Selbstbehauptung gegen die fremde Herrschaft. Die für ein solches Dokument ungewöhnlich weite Verbreitung scheint weniger durch deren etablierte Kanäle als vielmehr durch fahrende Händler erfolgt zu sein. Dieser Umstand kann ebenso wie die moralisierende Komponente als ein Hinweis auf die *ṭarīqa* der Raḥmānīya gewertet werden (vgl. unten 6.2), die in den Sechziger Jahren ihren Einfluss signifikant ausbauen konnte. Dass ein derartiges Dokument aber die Grenzen auch dieser Netzwerke überschritt und in den Dörfern ebenfalls von Schriftunkundigen rezipiert wurde, dürfte eng mit der enthaltenen Gebrauchsanleitung zusammenhängen. Der alltägliche Umgang mit Texten in Form von magischen Talismanen und Amuletten kann also im Einzelfall dazu führen, dass die Grenzen der begrenzten Schriftkultur variieren und daher situativ bestimmt werden müssen. Entscheidend für diese Bestimmung ist die Frage, welche Bedeutungsebenen ein Text in einer gegebenen Situation einnehmen kann. Es soll daher in einem ersten Schritt untersucht werden, inwiefern Texten magische Eigenschaften zugeschrieben wurden, woraufhin dann im nächsten Abschnitt Rückschlüsse für die Bewertung von Rechtsdokumenten gezogen werden können.

### **Schrift im Diskurs um die Legitimität magischer Praktiken**

Im gesamten Maghreb findet sich die Verwendung der Schrift in den Grenzbereichen zwischen Recht, Mantik und Magie. Zur Bewertung des symbolorientierten Gebrauchs der Schrift entwickelten sich kulturelle Kategorien, die aber nur begrenzt Eingang in die anerkannte Rechtspraxis fanden. Sie waren Teil eines ambivalenten gelehrten Diskurses über die Legitimität der Magie, über missgünstige und wohlmeinende Geister

(*ḡunūn*) und die Austreibung der ersteren, über Astrologie und Alchimie. Die wesentlichen Standpunkte in diesem Diskurs wurden an anderer Stelle schon übersichtlich wiedergegeben (Pielow, 1995, 38-47). Es wird also nicht notwendig sein, die Argumente der *fuqahā* für und gegen die Magie in ihrer gesamten Breite noch einmal nachzuzeichnen; statt dessen werde ich mich auf magische Talismane und Amulette konzentrieren. Solche Schutz- und Heilmittel in Form von beschriebenem Papier sind in der islamischen Welt weit verbreitet und waren schon häufig Gegenstand von ausführlichen Untersuchungen (vgl. die Bibliografie in Pielow, 1995, 18–21). Im folgenden werde ich Schrift als magische Kategorie anhand zweier kurzer Beispiele eines Ordals eingrenzen, um dann Kriterien für die Legitimität dieser Kategorie in den Augen maghrebinischer Rechtsgelehrter zu untersuchen.

Unter den Tuareg wurden im 12. Jahrhundert n. Chr. „magische Zeichen“ (*ḥatt*) im Sand benutzt, um verlorene oder gestohlene Objekte wieder aufzuspüren und im Beisein der Anführer des Stammes „den Schuldigen vom Unschuldigen zu unterscheiden“ (Lewicki, 1965, 15f; nach al-Idrīsī). Al-Bakrī (432/1040–41–487/1094) berichtete schon im 11. Jahrhundert aus Tamerna „in der Wüste“:

„(...) lorsqu’un vol a été commis, les habitants tracent un écrit qu’ils se communiquent les uns aux autres: le voleur est sur le champ saisi d’un tremblement qui ne cesse que quand il a avoué sa faute et restitué ce qu’il a pris; il ne recouvre de calme que quand on a effacé cet écrit.“ (Basset, 1910, 33)

Dieser Gebrauch von Schrift hängt eben mit ihrer limitierten Verbreitung und dem restriktiven Zugang zu ihr zusammen. Das Geheimnis, das sie umgibt, machte die Schrift zu einem der beliebtesten magischen Werkzeuge (vgl. Goody, 1977, 30). Ihre Verwendung in einer rechtlichen Prozedur war aber in den beiden obigen Beispielen an die Autorität der Anführer bzw. die Versammlung der Stammesmitglieder geknüpft. Diese Herstellung von Öffentlichkeit während dem magischen Gebrauch von Schrift in Rechtsentscheiden ist nicht zufällig.

Die Grenze zwischen der legitimen und der anrühigen, verbotenen Sphäre war fließend. Amulette wurden benutzt, um die *ḡunūn* abzuwehren und Krankheiten zu kurieren, aber auch, um andere zu schädigen. In einer Erzählung aus Constantine, in der ein dort ansässiger kabyllischer Heiliger, ‘Abdallah ben Ġarrāra, die Hauptrolle spielt, stand die Aufklärung eines Diebstahls mit einer Geistes austreibung unmittelbar im Zusammenhang. Elemente der rechtlichen, der magischen und der Schriftkultur kreuzen sich hier auf eine derart faszinierende Weise, dass ich der Versuchung nachgeben kann, einen größeren Auszug zu zitieren:

„Eines Tages, als er die angehenden Schriftgelehrten in der Kunst der Deklama-

tion und Orthoepik des *qurān*, den *taḡwīd*, unterwies, klopfen einige kabyllische Landsleute, die aus den Bergen herabgekommen waren, an seine Tür. Sie haben einen krankhaft Besessenen bei sich und leiten einen ‚kräftigen und gut gebauten‘ Stier an, der ihnen als Tauschgeld dienen wird, für den Zauber, *raqīya*, um den sie ersuchen. Der Magier lässt sie in das Haus, das seine *zāwiya* gewesen sein dürfte, eintreten und gibt ihnen ein Zeichen, den Besessenen, ‚starr wie trockenes Holz‘, vor ihm abzulegen. Er beginnt auf der Stelle sein Verhör mit dem *ḡinn*, der ihm amüsiert mit Falschheiten und Ausflüchten auf seine Fragen antwortet. Der Mann bedroht ihn also mit Feuer – von dem er übrigens verlangt, dass man es ihm zubereite – während er ihn ständig mit seinen magischen Verrichtungen bedrängt. Am Ende bekommt es der *ḡinn* mit der Angst zu tun und willigt in seinen Rückzug ein, indem er endlich den Körper des Besessenen freigibt. Der Magier ergreift diese Gelegenheit und fragt ihn, wo sich eines seiner Bücher befinde, in dem Namen Gottes, Rezepte für Talismane und kabbalistische Siegel verzeichnet waren und das er verloren hatte. Die Offenbarung ist eine böse Überraschung. Seine eigene Tochter hat es ihm entwendet und seinen Studenten zur Verfügung gestellt. Während die letzteren das Buch kopierten, versäumten sie, es vollständig wieder zurückzugeben. Wie groß ist ihr Erstaunen, als sich der *ḡinn* daranmacht, die Namen eines jeden einzelnen zu nennen und dann die Plätze zu bezeichnen, an denen die Teile des entwendeten Buches versteckt wurden! Danach erstellt der Magier zwei ‚Amulette‘, *tammīms*, für den Besessenen, der einen Augenblick später befreit von seinem Leiden erwacht, als hätte man ihn von ‚einem Seilwerk, das ihn festhielt‘, gelöst.“ (Touati, 1994, 146)<sup>7</sup>

Die Repräsentanten des *fiqh* waren angesichts solcher Vorgehensweisen gespaltener Meinung. Auf die Frage, ob es einem Magier erlaubt sei, für die Austreibung eines *ḡinn* einen Lohn anzunehmen, heißt es im *Miṣyār* des al-Wanšarīsī (–914/1508)<sup>8</sup>:

„Wenn seine Wirksamkeit (*fāʿida*) erwiesen ist und seine Ergebnisse (*maṣlaḥa*) mit

<sup>7</sup>Touatis Quelle für diese Erzählung ist der *Manšūr al-hidāya fī man adava ʿl-ilm wa ʿl-wilāya* von ʿAbd al-Karīm Lafgūn (988/1580–1072/1662), dem *šayḥ al-islām* von Constantine, erstellt um 1045/1637 und in einer Neuedition 1987 in Beirut erschienen (ebd., 74).

<sup>8</sup>Die umfangreiche Sammlung des *Miṣyār* in der Rechtsgutachten von allen berühmten Persönlichkeiten der malikitischen Rechtsschule in Andalusien und Nordafrika – wie etwa Ibn Rušd oder Ibn ʿArabī – enthalten sind, ist eine der reichhaltigsten und am leichtesten zugänglichen Quellen für die regionale Rechts- und Sozialgeschichte. Auch im maghrebischen *fiqh* gilt der *Miṣyār* als ein Buch der Praxis, „auf das man sich stützen kann“, obgleich es „eine Anzahl schwacher *fatāwā* enthält“, so al-Wazzānī, Autor des 1328/1910 in Fes erschienenen *Miṣyār al-ḡadīd* (Pröbster, 1927, 353f). Es existiert eine in Rabat und in Beirut herausgegebene gedruckte Edition (1981-83). Die französische Übersetzung einiger Auszüge von Emile Amar liegt in zwei Jahrgängen der *Archives Marocaines* (1907-08) vor. In den letzten Jahren erschienen mehrere Arbeiten zur Biografie al-Wanšarīsīs und Einführungen in den *Miṣyār* (vgl. Powers, 1998, 361, Fn 7 & 364, Fn 21).

Blick auf die lokale Sitte (*al-āda*) belegt sind und er nur Talismane verwendet, die aus den Namen Gottes und aus Versen des *qurān* zusammengestellt sind, dann kann er einen Lohn gemäß den Bestimmungen über den festgesetzten Dienst (*šarṭ*) bekommen, oder gemäß den entsprechenden Gepflogenheiten (*ma tasmaḥu nufūs al-maṣmūl lahu dālika*). Hinsichtlich des Betrages gibt es keinen festgelegten Satz und keine festgesetzte Grenze.“ (Wanšarīsī, 1981–83, V, 232; zit. nach Touati, 1994, 145; Original in Klammern hinzugefügt)

Auch hier ist es die öffentliche Reputation, die – gemeinsam mit dem Gebrauch der anerkannten Schriften – als Kriterium für die rechtliche Legitimität des in magischen Bereichen agierenden Heiligen dient. Dieser besondere Ruf wurde über seine Nützlichkeit für das allgemeine Wohl (*maṣlaḥa*) erlangt. Seine Beurteilung wurde der *āda* überlassen, die hier vielleicht nahe am wörtlichen Sinn als bestätigte Erfahrung verstanden werden sollte.

Welche Schwierigkeiten aber bestanden, die Grenze zwischen legitimen und verwerflichen Praktiken zu bestimmen, wird in einem zweiten Gutachten aus dem *Miṣyār* deutlich, das sich wesentlich zurückhaltender gibt:

„Frage: Einige von den guten und nutzbringenden Leuten (*ahl al-ḥayr wa-ṣ-ṣalāh*) schreiben Schutz[amulette], wenden Zauber an (*yarqā*) und wecken Bewusstlose wieder auf und nehmen dafür nichts. Sie behandeln auch die von Tollheit und von Geistern Besessenen mit den Namen Gottes, mit Exorzismen und Zeremonien (*hawātim*) und diese ziehen alle Nutzen aus ihrer Arbeit; haltet Ihr das für erlaubt oder nicht?

Antwort: Was das Aufschreiben von Schutzamuletten, die Anwendung von Zauber und das Erwecken von Bewusstlosen durch *qurān*-Verse und die bekannten Nennungen Gottes – Er ist erhaben – angeht, so gibt es hier kein Problem. Was dagegen die Behandlung der von Geistern Besessenen durch Exorzismen und Zeremonien angeht, so sind es vielleicht lügnerische und nutzlose Exorzisten. Und wirklich ist derjenige [der das betreibt] ein Lügner und wertlos, denn kein guter Mensch und kein Gläubiger betreibt derartiges oder beschäftigt sich damit. Und wenn solch ein Mann nicht wusste, was ihm obliegt, so ist es erforderlich, dass er von dieser Beschäftigung ablässt und [seinen Fehler] einsieht, damit er nicht mehr zu ihr zurückkehrt. Und bei Gott ist das gute Ergebnis.“ (Wanšarīsī, 1981–83, XI, 29; eig. Übers.)

Ähnlich gegensätzliche Standpunkte zum legalen Status von Talismanen belegt Hunwick anhand zweier *fatāwā* aus der Sahara im 9./15. Jahrhundert (vgl. Hunwick, 1970, 29). Auf der anderen Seite oder am Rande der Grenze standen zweifellos die unbekannteren *ṭulba*, die falsche Schriftstücke anfertigten (Hanoteau und Letourneux, 1893,

II, 366) oder der einsiedlerische gelehrte Schreiber, der von guten Geistern gerade noch daran gehindert wurde, ein schädigendes Amulett herzustellen, weil er durch seine selbst auferlegte Lebensführung allmählich nach einem echten Heiligen geriet. Die Schreibfeder in der Hand, wurde er – gleich dem oben erwähnten Dieb – von einem Beben ergriffen (Khellil, 1984, 24). Insgesamt sind aber über diese schädigenden magischen Praktiken nur wenige schriftliche Belege vorhanden (Touati, 1994, 273).

### 5.1.3 Ein Medium des Konsens und der Verborgenheit

Die Befunde zeigen schriftlich niedergelegte Inhalte im Rahmen der begrenzten Schriftkultur als Inhalte, die zuvor einen öffentlichen Diskurs durchlaufen haben und idealerweise das Produkt einer allgemeinen Übereinstimmung sind. So bilden auch der Text einer Urkunde, die Beschlüsse eines Dorfes oder ein Vertrag zweier Konföderationen einen formalen Konsens ab, der sich in bestimmten Formeln oder langen Namenslisten der bei Erstellung des Textes Anwesenden niederschlägt.

Ebenso sehen wir die rechtliche Bewertung problematischer Grenzbereiche der offiziellen Schriftkultur im wesentlichen vom Kriterium der öffentlichen Reputation einer Person geleitet. Die Streuung der Beispiele weist darauf hin, dass dieser Diskurs um die korrekte Verwendung von Schrift eine zeitliche und räumliche Konstante im Maghreb darstellte. Die Herstellung falscher Dokumente war auch in der Kabylei kein Einzelfall, sondern eine regelrechte Profession, die eigene ausgefeilte Techniken etwa der künstlichen Papieralterung besaß. Die Verifikation von Texten war im Maghreb eine langüberlieferte Kunst, die in der Kabylei bei der Untersuchung von Besitzurkunden nur den „autorisiertesten Gelehrten“ übertragen wurde (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 366f). Selbst der technische Term – *ḥeqqeq* – blieb im Sprachgebrauch der Ait Mangelat bis ins 20. Jahrhundert erhalten (Dallet, 1982, 330). Warum diese Umstände in einer mündlich dominierten Gesellschaft, in der Öffentlichkeit auf der Straße, am Brunnen und in der Dorfversammlung hergestellt wurde?

Es gibt eine Anekdote aus der Zeit vor der Eroberung, in der ein französischer Richter, der in der Oberen Kabylei weilte, von der Verwendung eines Dokuments, wahrscheinlich eines Besitztitels oder einer Stiftungsurkunde (s. u. 7.1.3), in einem Rechtsstreit berichtet. Die beiden Parteien, eine Frau und ein Mann, erscheinen vor dem *amrabed*, und die Frau trägt ihre Klage vor. Der Mann bestreitet offenbar ihre Aussage. Daraufhin fördert sie ein Papier zutage. Ein anwesender *qādī* nimmt das Papier, liest, vielmehr: rezitiert laut den Text und gibt es an den *amrabed* weiter. Dieser wiederholt die Rezitation mit einer „sehr reinen und melodiosen“ Stimme. Nach kurzer Beratung mit dem *qādī* und ohne weitere Anhörung der Parteien gibt der *amrabed* der Frau recht und

schickt beide fort (Hun, 1859, 124f).<sup>9</sup>

Neben einem weiteren Beispiel für die Herstellung von Öffentlichkeit bei der Verwendung von Texten in Rechtsverfahren weist die hier erfolgte Verifikation einer Urkunde auf eine Verbindung von Schrift und Mündlichkeit hin. Der *amrabeḍ* rekurriert nicht auf die einschlägigen Werke, um die Echtheit oder die Korrektheit des Papiers bestätigen zu können, er und der *qāḍī* verkörpern die Schriftkultur mit ihrer Person und in ihrer Stimme<sup>10</sup>. Mit dem Akt der Rezitation wurde der ursprüngliche Wille der- oder desjenigen, die das Dokument aufsetzen ließen, reaktualisiert und in den idealen Zusammenhang der islamischen Überlieferungskette gestellt<sup>11</sup>. Ohne eine Person mit schriftreligiöser Reputation im entsprechenden Kontext – im Rahmen von Dorfversammlungen gab es keine Verifikation von durch *qāḍīs* oder *imrabeḍen* erstellten Schriftstücken (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 21) – wird aber auch das Papier wertlos.

Im Setting der mündlichen Kultur sehen wir ferner das Medium Schrift auf eine sehr symbolisierte Weise in die Ferne gerückt, wenn wir den Angaben Serviers Beachtung schenken, der auf einen verbreiteten Topos hinwies. So waren schriftlich niedergelegte Genealogien der Heiligen oftmals nur noch eine Legende: „Mit goldenen Buchstaben auf die Haut einer weißen Gazelle niedergeschrieben. . . Ein Brand hat sie vor langer Zeit vernichtet“ (Servier, 1987, 367).<sup>12</sup> Texte sind Objekte, die an einem sicheren Ort verwahrt werden, der Öffentlichkeit entzogen sind. Um es zugespitzt zu formulieren: Auch ein scheinbar „profaner“ privater Besitztitel konnte tendenziell mit einem heiligen Objekt assimiliert und zumindest als solches behandelt werden.

Es sind also zwei grundlegende und nur auf den ersten Blick widersprüchliche Eigenschaften der Rechtstexte, die im folgenden berücksichtigt werden müssen: Zum einen die Öffentlichkeit und die daraus resultierende *Formalität des Konsens* und zum anderen die Verborgenheit und die mit ihr verknüpfte *latente Heiligkeit*. Dem „Öffent-

---

<sup>9</sup>Diese Geschichte besitzt natürlich einige problematische Aspekte, nicht zuletzt, dass sich das Ganze im Beisein des Richters ereignete. Es ist denkbar, dass sich der *amrabeḍ*, Sī al-Ġūdī, vor dem Gast als ein fortschrittlicher Vorkämpfer für die Gleichberechtigung profilieren wollte. Andererseits steht ein solches Verhalten nicht mit den Beurteilungen seiner Persönlichkeit aus den Kreisen des französischen Militärs im Einklang. Robin hob seine Qualitäten als Schlichter hervor, die auf einer Reputation beruhten, die er über „seine asketische Lebensführung und die strenge Befolgung der äußeren Praktiken der islamischen Religion“ erlangt hatte (Robin, 1870, 351). Beauprêtre, Kommandant des Annex Dra el-Mizan, der zu Sī al-Ġūdī enge Beziehungen pflegte, hielt ihn nicht für besonders durchtrieben und konstatierte vielmehr einen „Mangel an Intelligenz und *savoir-faire*“ (Bericht vom 19.01.1854, 10 H 55).

<sup>10</sup>Die gleiche Vorgehensweise begegnet uns auch in einem rezenten Beispiel eines jemenitischen Muftis während der nachmittäglichen Erteilung seiner *fatāwā*: „When a *fatwa*-seeking question is posed, the *mufti*'s response is always immediate. Far from pausing to refer to a legal manual, or, seemingly, even to reflect, he answers all questions without hesitation.“ (Messick, 1986, 106)

<sup>11</sup>Zu den kulturellen Modi schriftlicher und mündlicher Wissensvermittlung vgl. unten 6.1.4.

<sup>12</sup>Manuskripte auf tierischem Pergament – u. a. von Ziegen, Kälbern, Schafen und Gazellen – waren im Maghreb bis zum 4./10. Jh. weit verbreitet. Das Pergament wich daraufhin relativ schnell dem Papier und die letzten vereinzelt Exemplare datieren aus dem 9./15. Jh. (Déroche et al., 2000, 38).



lichkeitsgebot für Rechtshandlungen“ stehen religiöse und kulturelle Strategien der Verschriftung gegenüber, die laut Aleida und Jan Assmann in zwei Richtungen zielen können. Einerseits bildet die ausgelagerte und verborgene Schrift „einen Flucht- und Schutzraum (...) vor einer umfassenden Informationskontrolle“, andererseits kann die Geheimhaltung „eine soziale Form des Schutzes bestehender Hierarchieverhältnisse“ darstellen (Assmann und Assmann, 1997, 11–14). Wird ein Text wieder aus der Verborgenheit hervorgeholt, dann wird er nur in bestimmten situativen Kontexten den formalen Konsens, den er symbolisiert, erneut herstellen. Beide Eigenschaften, Konsens und Verborgenheit, sind in diesen Kontexten aber auch sich erneuernde Legitimationsquellen des schriftlich Festgesetzten.

## 5.2 Die *qawānīn* I: Deskriptive Zugänge und erste Interpretationslinien

### 5.2.1 Ein Quellenüberblick

An dieser Stelle soll eine Übersicht des zur Zeit verfügbaren Materials eingebracht werden, das ich nach der sozialen Ebene anordne, auf der es redigiert wurde. Dabei sind die Produkte einzelner Dörfer, mehrerer Dörfer, eines Stammes oder einer Konföderation, sowie einer Konföderation und des osmanischen Beyliks zu unterscheiden. In dem Überblick werden nur solche Texte berücksichtigt, die vor 1857 redigiert wurden, was die Auswahl erheblich einschränkt. So können von den 49 bei Hanoteau und Letourneux veröffentlichten *qawānīn* nur drei mit Sicherheit in die Zeit vor der französischen Besetzung datiert werden (vgl. Bernard und Milliot, 1933, 13–17). Für eine stilistische Analyse sind die übrigen 46 Texte nur begrenzt zu verwenden; wenn im Verlauf der weiteren Arbeit auf einzelne inhaltliche Aspekte aus diesem Material zurückgegriffen wird, geschieht dies nur nach sorgfältiger Prüfung und unter Bevorzugung der dörflichen Texte. Diese Beschränkung rührt aus der oben getroffenen Feststellung, dass die Interaktion zwischen der französischen Militärverwaltung und den kabyllischen Gewährsleuten Form und Inhalt der Texte beeinflusste (s. o. 4.3.2). Die meisten frühen Dokumente sind nur in einer französischen Übersetzung zugänglich, wenn die arabische Fassung erhalten ist, wird darauf hingewiesen.

**Beschluss der *tağmaat* von Ait Laḥsen** – Ein Dokument aus dem Jahre 1233–34/1818, in dem nach Ausbruch einer Pestepidemie in einem Dorf der Ait Yenni „inspiriert von bestimmten Praktiken der *sunna*“ das Erbrecht der Frauen eingesetzt wird. Veröffentlicht in franz. Übersetzung von Rémond (1927).



**Qānūn von Ait Hišam** – Ein dörflicher *qānūn* aus dem Nachlass eines *qā'id* entstanden etwa um 1820–40, übersetzt und veröffentlicht von Milliot (1929).

**Qānūn von Tawrirt Amoqran** – Ein dörflicher *qānūn*, erstellt um 1280/1863, jedoch offenbar die Kopie eines oder mehrerer älterer Texte. Französische Übersetzung von Aucapitaine (1863); das arabische Manuskript wurde später als Faksimile veröffentlicht (Milliot, 1932, Tafel 2). Wir werden unten (5.2.3) diesen Text näher behandeln.

**Qānūn des Stammes der Šurfa g'Iğil g'Eqqen** – Mit Gewissheit können nur die ersten fünf Artikel der Kopie von 1861 in die Zeit vor 1830 datiert werden. Die *šurfa* waren ein Stamm von *imrabden*, der sich über einen *tufiq*, bestehend aus insgesamt vier Dörfern erstreckte. Der vollständige Text ist nur in französischer Übersetzung erhalten (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 327–336).

**Qānūn der Dörfer Tawrirt Abdallah und Adrar Amellal** – Ein ungewöhnliches Beispiel des Zusammenschlusses zweier Dörfer mit einer einzigen Dorfversammlung. Der Dorfvorsteher wechselte jährlich nach einem Rotationsprinzip. Der französische Text beruht auf einer Kopie von 1847 (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 340–52).

**Auszug vom Qānūn des Stammes der Ait Ali u Illūl** – *Qānūn* eines verhältnismäßig kleinen Stammes mit drei Dörfern; Übersetzung in Hanoteau und Letourneux (1893, III, 427); Präambel und Kolophon wurden später gesondert veröffentlicht (Bernard und Milliot, 1933, 14).

**Beschluss zur Abschaffung des Erbrechts der Frauen** – Hier handelt es sich um einen Beschluss der Ait Betrūn in der Oberen Kabylei von 1749. Auf ihn wird ausführlich unten (7.1.3) eingegangen.

**„Qānūn“ der Iflissen al-Bḥār** – Die Iflissen al-Bḥār sind eine relativ große, aber abgelegene Konföderation zwischen dem Oued Sebaou und der Küste. Der Text, ein Beschluss aus dem Jahr 1211/1796–97, wurde von einem Dolmetscher des *Bureau arabe*, Meyer, kopiert und zugleich übersetzt. Das zweisprachige Dokument wurde in einem relativ schwer lesbaren Faksimile von Bernard und Milliot (1933, Tafel IV) veröffentlicht. Inhaltlich entspricht es ungefähr dem Beschluss der Ait Betrūn, die Bestimmungen sind jedoch detaillierter.

**„Qānūn“ der Iflissen u Mellil** – Eine gänzlich unpassende Bezeichnung des Dolmetschers Meyer für ein „Schriftstück“ – *kitāba* – von 1188/1774, das eigentlich ein

Vertrag zwischen der Konföderation der Iflissen u Mellil und dem osmanischen *qā'id* von Bordj Sebaou ist. S. u. 7.2.3; Veröffentlicht als zweisprachiges Faksimile in Bernard und Milliot (1933, Tafel III).

Auffällig ist das fast völlige Fehlen von Texten, die das Recht eines einzelnen, geschlossenen Dorfes wiedergeben. Das einzige eindeutige Beispiel scheint zunächst der *qānūn* von Tawrirt Amoqran zu sein. Die anderen o. a. „dörflichen“ Texte sind in einem *tufiq* entstanden, d. h. in einem ausgehandelten, föderativen Zusammenschluss mehrerer Gehöfte mit einem dorfähnlichen Charakter; neben der lockereren geografischen Verteilung ist der wesentliche Unterschied des *tufiq* zum Dorf – *taddert* –, dass hier kein gemeinsamer Vorfahr die Gruppe konstituiert; unter Umständen kann so auch ein Dorf, das in der Siedlungsform einem *taddert* entspricht, tatsächlich ein *tufiq* sein (vgl. Mahé, 2001, 79). Vorläufig kann anhand dieses Befunds angenommen werden, dass es eine Tendenz gab, Regeln des Wohnheitsrechts schriftlich zu fixieren, sobald in den Prozess der Formulierung Gruppen involviert waren, deren genealogischer Zusammenhalt nur unbestimmt oder überhaupt nicht festgelegt war.

### 5.2.2 Eine rechtsliterarische Gattung in vielen Kontexten

Der Begriff *qānūn*, Pl. *qawānīn* oder *qwānīn*, ist als Bezeichnung für die Regeln des dörflichen Wohnheitsrechts nur in der Kabylei ausdrücklich belegbar<sup>13</sup>. Die etymologische Verwandtschaft des Wortes zum griechischen κανών (Kanon) liegt auf der Hand, doch die Quellenlage macht es geradezu unmöglich, über die Einführung dieses zentralen Begriffs in der Kabylei fundierte Erkenntnisse zu gewinnen und Aussagen zu treffen. Diverse Autoren der Kolonialzeit nahmen sich Daumas und Fabar (1847, 76) zum Vorbild und lokalisierten die Herkunft des „*qānūn*“ im frühen nordafrikanischen Christentum. Sorgfältige und genauere Recherchen wären notwendig, um eine mögliche und durchaus plausibel erscheinende Brücke von der antiken „Messlatte“ über die gerechte Festsetzung römischer Steuertarife zu den Bußgeldern in den nordafrikanischen Bergen zu errichten (vgl. EI<sup>2</sup>, IV, Art. *Ḳānūn*, 556b; Mahé, 2001, 99). Das Prinzip von Recht und Billigkeit bildet nicht allein in der Kabylei ein Kriterium für die Bezeichnung der lokalen Rechtsregeln (s. u.). Die Bedeutung des Wortes *qānūn* weist allerdings

---

<sup>13</sup>In der islamischen Welt ist der Begriff vor allem durch administrative Erlasse im Osmanischen Reich, so genannte *qānūn-nāme*, bekannt und zu einem Synonym für staatliches gesetztes Recht im Gegensatz zur religiös fundierten *šarī'a* geworden (EI<sup>2</sup>, IV, Art. *Ḳānūn*, 557–561). So betonte etwa Joseph Schacht, dass „diese Bestimmungen über eine bloße Ergänzung der *šarī'a* hinausgehen (...) und auf ihre Ersetzung hinauslaufen“ (Schacht, 1964, 91). Für eine Beziehung zwischen den *qānūn-nāme* und den kabyllischen *qawānīn* gibt es aber keinerlei Anhaltspunkte. Angesichts der uneinheitlichen Transkription in der kolonialen Literatur sollte der *qānūn* auch nicht mit dem *kanun*, einer tragbaren Herdstelle, verwechselt werden.

ein noch weiteres Spektrum auf. Wir werden also zunächst einige deskriptive Kriterien einführen, um uns dem Gegenstand anzunähern.

Wenn ein Kabyle *lqānūn* sagt, kann er oder sie damit auch das Gewohnheitsrecht in dessen Gesamtheit meinen. Es ist aber nicht völlig auszuschließen, dass der inflationäre Gebrauch des Begriffes während der Kolonialzeit Einfluss auf den Sprachgebrauch nahm. Arabischsprachige Dokumente aus dem 18./19. Jahrhundert unterscheiden mitunter deutlich zwischen dem geübten und praktizierten Gewohnheitsrecht, dem *urf* und der *āda* und den Beschlüssen der Versammlungen, den *qawānīn*.

Eingegrenzt auf diesen Bedeutungsspielraum – die *qawānīn* sind von Dorfversammlungen beschlossene Rechtsregeln – können im ganzen Maghreb analoge Texte identifiziert werden, mit unterschiedlichen Namen: Die *tifāqāt* aus dem M'zab, deren Bezeichnung so viel wie „Übereinkunft“ oder „Konsensbeschluss“ bedeutet (vgl. Milliot und Giacobatti, 1930); die *alwāh* (Sing. *lūh*) aus dem südlichen Marokko, wörtlich „Schreibtafeln“, nach dem hölzernen Material benannt, auf dem sie in sehr verbreitetem Umfang niedergeschrieben wurden, eine alternative Bezeichnung war *inṣāf*, die „Gerechtigkeit“ im Sinne der Herstellung eines äquivalenten Ausgleichs nach dem Rechtsprinzip der Billigkeit (vgl. Berque, 1978, 380);<sup>14</sup> auch zu entsprechenden Texten aus dem Aures-Gebirge gibt es Material, doch ist deren Bezeichnung unsicher. Bousquet sprach etwa von einem neuentdeckten „*qanoun*“ im Aures, während in der Präambel des französischsprachigen Schriftstücks lediglich ein „recueil résumant les usages et coutumes“ angekündigt wird (Bousquet, 1953, 79).<sup>15</sup>

An gleicher Stelle konnte Bousquet aber von der allgemeinen Vertrautheit mit einem „*qanoun classique*“ bei seiner Leserschaft ausgehen (Bousquet, 1953, 77, Fn 1). Tatsächlich dominiert in der Mehrzahl der oben genannten Texte ein einheitlicher formaler Stil. Sie bestehen aus einer Abfolge kurzer Beschreibungen, in denen ein rechtsrelevanter Sachverhalt, meistens ein Tatbestand, benannt und fast immer mit einer Geldstrafe verknüpft wird. Ein Verbot drückt sich also durch die unmittelbare Beziehung von Tatbestand und Strafmaß aus. Eine willkürliche Auswahl von drei aufeinander-

---

<sup>14</sup>Das Konzept des *inṣāf* entsprach unter den islamischen Gelehrten einem persönlichen „ethischen Handlungskodex“ der „Unparteilichkeit, Integrität und Objektivität“ (EI<sup>2</sup>, III, Art. *Inṣāf*, 1237a)

<sup>15</sup>Émile Masqueray nannte die Dokumente als erster Quellensammler vor Ort in Anlehnung an die kabyliischen Vorbilder gleichfalls *qānūn* (Masqueray 1877; ders. 1983, 74-76), doch wahrscheinlich vollzog er auf diese Weise eine nicht evidente sprachliche Vereinheitlichung. Alle Berber – in Masquerays eigenwilligem Duktus „Africains“ – würden ihre Gesetze „Kanoun“ nennen, auch im M'zab oder Aures (Masqueray, 1983, 60). Tatsächlich sind die von Masqueray wiedergegebenen Dokumente aus diesen Gebieten uneinheitlich. Wenn er im M'zab „nach dem *qānūn* fragte“, dann bekam er auch einen „Kanoun de Bou Noura rédigé en présence de la Djemaa“ präsentiert (ebd., 71). Jedoch ist ihm auch der Ausdruck *tifāqāt* geläufig. Der *qānūn* von Mena'a aus dem Aures ist an den „Monsieur [Masqueray ?]“ adressiert (ebd., 74). Der Term „*qānūn*“ erscheint in der „Coutume de Tâgoust“ als Bezeichnung für den Nennwert von Blutgeldzahlungen (*diyya*; ebd., 75). Die Unentschiedenheit in Masquerays Vokabular wurde später kritisiert (Milliot und Giacobatti, 1930, 221, Fn 2 & 3).

folgenden Abschnitten im *qānūn* von Tikišurt (Ait Wasif) – veröffentlicht bei Hanoteau und Letourneux (1893, III, 355–57) – mag diesen Aufbau verdeutlichen:

- Wenn zwei sich auf einer Reise streiten, bezahlen sie jeder 1 *riyāl*<sup>16</sup>;
- Jemand, der nach seinem Auftritt als Zeuge in einer Angelegenheit von seiner Aussage Abstand nimmt, bezahlt 10 *riyāl*;
- Jemand, der aus einem Haus stiehlt, tagsüber oder nachts, und dabei die Mauern durchbricht, bezahlt 50 *riyāl*. (Hanoteau und Letourneux, 1893, 356)

Masqueray unterschied noch zwei weitere formale Typen in den *qawānīn*. Zum einen konnte ein Abschnitt nur die Aussprechung eines Verbots beinhalten – (Koukou) „Wer einen Feigengarten als *rahn* hergibt, kann seinen Gläubiger *nicht* auszahlen, bevor dieser geerntet hat“ – oder zum anderen die Beschreibung eines Verbots zusätzlich mit einer Geldstrafe versehen – (Ait ‘Amar u Faid) „Wenn das Dorf gespalten ist, können die beiden Parteien *nicht* jeweils einen *amīn* ernennen: Der *amīn*, der sich ernennen lässt, bezahlt 50 *riyāl* (...)“ (Masqueray, 1983, 55, Hervorh. des Autors). Diese beiden Formen sind jedoch eher selten anzutreffen.

Nicht nur dörfliche Rechtstexte der berbersprachigen Bevölkerung Nordafrikas erfüllen diese formalen Kriterien, sondern beispielsweise auch Beschlüsse eines arabischen Nomadenstammes in der marokkanischen Ḥaḥa-Ebene (vgl. Gros, 1934, 65f), die Verhaltensregeln der in ganz Nordafrika verbreiteten sufisch-militärischen Schützen der Rimāya (Rinn, 1884, 121-126) oder die „Hausordnungen“ der *timamerīn* in der Kabylei<sup>17</sup>. Bei der Sichtung von Rechtsabkommen, die auf regionaler Ebene ausgehandelt wurden, dominiert allerdings ein anderes Muster. Wir werden auf den Inhalt solcher Texte aus der Kabylei später ausführlich eingehen. Auf formaler Ebene ist zu bemerken, dass sie kaum mehr als sechs bis acht Bestimmungen aufweisen und nur selten Sanktionen festsetzen. In der Regel besteht mehr als die Hälfte eines regionalen Abkommens aus legitimatorischen Passagen<sup>18</sup>.

<sup>16</sup>Ein französischer Real entsprach zu dieser Zeit zweieinhalb französischen Francs (Aucapitaine, 1864, 72, Fn 1). Dies kann bei älteren Texten, in denen meistens der *riyāl* als Währungseinheit genannt wird, nur eine ungefähre Richtlinie darstellen. In Nordafrika waren im 19. Jahrhundert diverse Währungen im Umlauf, darunter französische, marokkanische und spanische Real (vgl. Ben Daoud und Montagne, 1927, 406, Fn 1).

<sup>17</sup>Die erste Veröffentlichung dieser Art ist der „Kanoun des tolba demeurant à l’établissement du saint, de vertueux Sid Ahmed ben Malek, de qui vient ce kanoun, rédigé sous son inspiration“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 441–43). Dem wären noch die von Boulifa in französischer Übersetzung und im arabischen Original veröffentlichten Regelungen der *zāwiya* von Sidi Mansūr hinzuzufügen (Boulifa, 1925, 402–409, ١-١٠).

<sup>18</sup>Eine gewisse Ausnahmerscheinung stellen einige Dokumente des südmarokkanischen Gewohnheitsrechts dar, die zwischen 1924 und 1927 von Ben Daoud übersetzt und veröffentlicht wurden. Offenbar

Die sorgfältige Unterscheidung *monetärer* Strafbemessungen ist ein wesentliches Anliegen in den *qawānīn*. Nur sehr selten werden etwa drei Hühner oder ein Schaf als alternatives oder zusätzliches Strafmaß genannt<sup>19</sup>. Statt dessen werden über die Geldbeträge die Tatbestände mitunter penibel ausdifferenziert: Es macht einen pekuniären Unterschied, ob der Streit auf der Dorfstraße mit Worten, bloßen Fäusten, Holzknüppeln, Beilen oder Säbeln ausgetragen wurde (vgl. u. v. a. den *qānūn* der Mašaddala, in: Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 420). Die Kapitalstrafen sind nicht Tod oder Gefängnis – eine in tribalen Gegenden unbekannte Einrichtung – sondern Verbannung ins Exil sowie das Niederschleifen und die Pfändung des individuellen Besitzes. Eine unbedeutende Rolle nehmen verfahrensrechtliche Fragen ein.

Die bei Hanoteau und Letourneux veröffentlichten dörflichen *qawānīn* sind von unterschiedlicher Länge. Zum einen weisen die Aufzählungen einen unterschiedlichen Grad kasuistischer Differenzierungen verwandter Tatbestände auf; zum anderen decken die ausführlicheren *qawānīn* Rechtsbereiche ab, die in einem „klassischen *qānūn*“ unerwähnt bleiben. Die zentralen inhaltlichen Bestimmungen der dörflichen Texte lassen sich beispielhaft am erwähnten *qānūn* von Tikišurt demonstrieren. Der Text mit insgesamt 48 Bestimmungen wurde auf Anfrage eines Offiziers der *Bureaux arabes* redigiert<sup>20</sup> und besitzt gewisse inhaltliche Ordnungsmuster, an denen ich mich bei der Herausarbeitung der folgenden Kategorien orientierte. Meine Anordnung richtet sich dagegen nach der Anzahl der jeweiligen Bestimmungen.

---

fürte hier u. a. die Konkurrenz zwischen tribalen Notablen, den so genannten *ineflas* einerseits, sowie islamischen Schriftgelehrten und Amtsträgern andererseits zu Bemühungen der ersteren um eine Absicherung ihrer Vorrechte, die in diversen Bestimmungen der Texte explizit formuliert wurden. Deutlich geben dies die Regeln der Massat, einer Konföderation im Süden des Sous wieder, deren Tafeln – mit abweichenden Versionen eines gemeinsamen Textes – in jedem einzelnen Stamm wohl verwahrt wurden (Ben Daoud, 1924). Die 1927 veröffentlichte Sammlung regionaler Texte des *urf* aus dem Sous und dem Anti-Atlas zeigt wieder ein gemischtes Verhältnis (Ben Daoud und Montagne, 1927). Knappe Bestimmungen zur Festsetzung von Blutgeld (*diyya*) und anderen Talio-Leistungen zwischen den involvierten Parteien (ebd., 406f) oder der Regelung der Auslöse gestohlenen Viehs beim Hehler (ebd., 435), stehen Seite an Seite mit ausdifferenzierten Aufzählungen, die einem dörflichen *qānūn* aus der weit entfernten Kabylei täuschend ähnlich sind (z. B. der *urf* der Ait Ouanoukrim, ebd., 408–417).

<sup>19</sup>In einem marokkanischen Text aus dem Jahre 918/1512 sind Rinder und Schafe (noch ?) an mehreren Stellen eine Alternative zu den Geldzahlungen (Gros, 1934, 71f).

<sup>20</sup>Das Original beginnt mit den Worten: „Redaktion und Präsentation der *qawānīn* des Dorfes Tikišurt, auf Befehl des Notablen und Kommandanten Wolff, im Jahre 1272/1858“ (Bernard und Milliot, 1933, 15).

Zuordnung	Anzahl der Artikel
Diebstahl	14
Beschädigungen	9
Streitigkeiten	9
Grundstücks- und Weiderecht	5
Frauen in öffentlichen Bereichen	5
Eherecht	2
Verleumdung / Falsches Zeugnis	2
Unzucht	1
Mord	1

Mehr als die Hälfte der Delikte (26) werden mit maximal einem *riyāl*, also bis zu zweieinhalb Francs geahndet<sup>21</sup>. Schwere Verbrechen wie Mord, Ehebruch oder bewaffneter Raub aus einem Haus unterliegen hohen Strafen, doch nur drei Artikel widmen sich derartigen Fällen. Eine der Ursachen für dieses Übergewicht kleiner Delikte ist sicherlich die differenzierte Bewertung von Straftaten in den zentralen Konfliktfeldern, nämlich Streitigkeiten, Diebstählen und Beschädigungen. Das kasuistische Rechtsverständnis trägt offenbar zur Formulierung immer neuer idealtypischer, vom Kontext losgelöster Situationen bei, die den Begleitumständen eines Tatvorgangs Rechnung tragen, ohne den Fall aber nach individuellen Motivationen befragen zu müssen. Wir haben es hier mit Ordnungsvorstellungen zu tun, die ein Verhalten in *definierbaren* Situationen sanktionieren. Diese Hypothese werden wir unten noch näher ausführen und belegen.

Wir können auf Grundlage unserer Beobachtungen zunächst einen Zusammenhang zwischen dem formalen Aufbau der *qawānīn* und den Interaktionsabläufen in einer Gemeinschaft annehmen und einige erste Ansätze für eine spätere Analyse formulieren. Der formale Aufbau der *qawānīn* entspricht disziplinarischen Maßregelungen in solchen Gemeinschaften, in denen sich eine „verdichtete Sphäre kommunikativer Wechselbeziehungen“ aufgebaut hat (Schulz, 1994, 128). Auffällig ist ferner, dass diese Disziplinierungen über Kompensationszahlungen an die Dorfgemeinschaft erfolgen. Das Rechtsprinzip der Billigkeit übersetzt sich mittels monetärer Ableistungen in das Rechtsprinzip der Äquivalenz. Die Schuld wird nicht für den Geschädigten – deren

<sup>21</sup>Im Oktober 1857 – über spätere Zeiträume bieten die Archive kein Material – verhängten die Dorfversammlungen im Kreis Fort-Napoléon Geldstrafen in einer Höhe von 2113,40 Francs. Die in dem Bericht genannten Stämme wiesen ca. 90 offizielle Dorfversammlungen auf, was einer Summe von etwa 23,50 Francs entspricht, die monatlich über Strafen in eine Dorfkasse gingen (vgl. FN Rapport mensuel 1857/10, 43 I 4). In dieser Größenordnung bewegen sich auch die einzigen veröffentlichten Register einiger Zahlungen in Ait Lahsen ca. um 1861 (Rémond, 1927, 224f). Es kann aber davon ausgegangen werden, dass diese offiziellen Angaben nicht sämtliche Einkünfte eines Dorfes wiedergeben.



Ansprüchen widmen sich die *qawānīn* nur in Ausnahmefällen –, sondern für die öffentliche Sphäre eingefordert. Wir werden noch genauer untersuchen, in welchen konzeptionellen Möglichkeiten sich das Prinzip der Äquivalenz ausdrücken konnte.

### 5.2.3 Verschriftungsformen und Gedächtnislisten

Wie oben schon angesprochen wurde, war die schriftliche Niederlegung eines *qānūn* auf dörflicher Ebene in der Kabylei vor 1857 eine Ausnahmerecheinung. Mit dem Erscheinen der französischen Kolonialmacht änderte sich diese Situation aber grundlegend. Die Militärs des *Bureau arabe* ließen im 1844 eroberten Hafen Dellys schon 1851 einen „Code pénale kabyle“ der umliegenden Stämme erstellen, meines Wissens der erste Beleg für die schriftliche Niederlegung kabyllischen Gewohnheitsrechts durch die französische Administration (Dellys Rapport d'ensemble 1851, 10 H 78). Wir haben den großen von Hanoteau initiierten Verschriftungsschub an anderer Stelle behandelt (4.3.2); zusätzlich sei noch auf einige weitere Belege „klassischer *qawānīn*“ aus kabyllischen Dörfern der Kolonialzeit hingewiesen.

Dazu gehören der erst 1986 veröffentlichte, jedoch ebenfalls auf Verlangen eines Offiziers im 19. Jahrhundert auf Kabyllisch in arabischer Schrift erstellte *qānūn* des Dorfes Ait ‘Alī u Harzun (Ould-Braham, 1986); die von Milliot im 20. Jahrhundert veröffentlichten „neuen *qawānīn*“ von Tassaft Guezra und Ighil Tiferwihin, die in den Dörfern selbst entstanden, teilweise auf Französisch redigiert waren und deren Entdeckung durch die französische Administration 1924 eine kleine Politaffäre auslöste (Milliot, 1926); und schließlich der von Bousquet veröffentlichte *qānūn* aus Taddert Bouadda, erstellt auf einer Dorfversammlung im Juli 1935 (Bousquet, 1936). Etwas abweichend in Form und Inhalt ist der 1905 von Boulifa dem internationalen Orientalistenkongress in Algier präsentierte *qānūn* seines Heimatdorfes Adni (Boulifa, 1905); wir können hier aber annehmen, dass der Vortragende – einer der ersten Kabylern mit französischer akademischer Ausbildung – eine zwar möglichst umfassende, doch auch politisch tragbare Version des dörflichen Gewohnheitsrechts im Sinn hatte und dementsprechend auf die Redaktion der Artikel Einfluss nahm (zur Person Boulifas vgl. Chaker (1987)).

Noch ein weiterer Text entspricht nicht gänzlich dem Idealtyp eines *qānūn*: Der von Aucapitaine übersetzte *qānūn* aus Tawrirt Amoqran (Aucapitaine, 1863; Aucapitaine, 1864, 71–76), einem Dorf der Ait Iraten, das er als besonders streitanfällig charakterisierte (Aucapitaine, 1864, 9, Fn). Offenbar ohne Kenntnis von Aucapitaines Übersetzung veröffentlicht Milliot eine Reproduktion des wiederentdeckten Originals (Milliot, 1932, Tafel 3, s. die folgenden Abbildungen)<sup>22</sup>. Auf dieses Dokument werde ich näher

---

<sup>22</sup>An gleicher Stelle versprach Milliot für die nahe Zukunft eine französische Fassung. Wahrscheinlich



الحمد لله المصطفى صلى الله عليه وسلم...  
 الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده...  
 من تأخر وقت مدرسه من ولاء الله امور الاصل والعدل والعدل والعدل...  
 ان من نور يرب: المواجهة للكتاب والسنة والعادة...  
 الاثم والعدوان والسنة قال عليه الصلاة والسلام...  
 لقوله تعالى فان تارجهن من عندنا...  
 على الصلوات والصلوات...  
 وانه من ياله ان يبلغ حد السرقة...  
 عند البيت وخارج البيت...  
 ونزع بعد تلك الساعة...  
 وار وقعت الخلاف في الغزوة...  
 لاجتماعه وان لم يكن...  
 اهل الغزوة وحرب...  
 ومن بعد على احد...  
 وفلتت حيازة المقتول...  
 وفلتت ويرجع الفضل...  
 ومن قتل احد...  
 ومن سلبوا زوجته...  
 في ثوبين...  
 اربع الثلث...  
 احد على ما له...  
 ومن لم يجر...  
 وضربه...  
 ان لم يعلم...  
 بعليه خمسة...  
 من خمسة...  
 بعليه ثمانية...  
 او يوم الجمع...  
 النساء...  
 ولم يبق...  
 اربع...  
 عشر...  
 من الشهر...  
 خمس...  
 ارضيا...  
 حتى وصلوا...  
 والائمة حتى يموت...

Abbildung 5.1: Qānūn von Tawrirt Amoqran, Vorderseite mit Präambel und Haupttext

eingehen, denn damit handelt es sich um den einzigen dörflichen *qānūn* aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von dem wir sowohl eine Übersetzung als auch einen arabischen Text besitzen. Mehrere Anzeichen – etwa die Währungsangaben – sprechen dafür, dass der Text vor oder kurz nach 1830 abgefasst und später für die *Bureaux arabes* kopiert wurde.

In formaler Hinsicht wirkt der *qānūn* von Tawrirt Amoqran tatsächlich „ursprünglicher“ als etwa der unter „französischem Einfluss“ stehende *qānūn* der Ighil n Zekri, der mit einem Stempel des *Bureau arabe* Tizi-Ouzou versehen und säuberlich in einzelne Abschnitte unterteilt wurde (Milliot, 1932, Tafel 2, 142). Jedoch finden sich auch im ersteren Dokument zumindest rudimentäre Gliederungsmerkmale, nämlich pyramidale Satzzeichen ( : . ), wie sie 1859/60 auch von Si Mūlā n Ait u ‘Amar, dem *khodja* von Fort-Napoléon, verwendet wurden (s. o. auf Seite 87)<sup>23</sup>.

Anhand der stilistischen Merkmale kann der *qānūn* von Tawrirt Amoqran wie folgt aufgeteilt werden:

1. Eine Präambel mit schriftreligiöser Legitimierung des folgenden Textes. Die Verfasser berufen sich auf „das Buch“ und dessen personale Verkörperungen, auf die *qādīs* und *muftīs*, auf religiöse Lehrer (*mudarrisūn*), und auf weise, unbescholtene Leute. Außerdem wird aus dem *qur’ān* und der *sunna* zitiert<sup>24</sup>.
2. Es folgen sechs ausführlich begründete Verbote, u. a. eine Abgrenzung zur qurānischen *ḥadd*-Strafe für den Diebstahl; die Feststellung der Unanfechtbarkeit von Transaktionen und Urteilen, namentlich Verkauf, *bayʿ*, Aufteilung, *qisma*, Schlichtungen von islamischen Heiligen, *ṣalaḥ*, und Rechtsurteile der *ṣarīʿa*, womit vermutlich die Rechtsprechung auf den Märkten gemeint ist. Ferner werden Tatbestände genannt, die eine Verbannung aus dem Dorf rechtfertigen.

---

sah er später – besser informiert – von seinem Vorhaben ab; von einer Neuübersetzung ist mir nichts bekannt. Damit konnte allerdings ein kleines Missverständnis bisher nicht korrigiert werden: Milliot datierte die Entstehung des Dokuments in das 16. Jahrhundert, obwohl es am Ende relativ deutlich die Jahreszahl 1280/1863–64 trägt (Milliot, 1932, 142).

<sup>23</sup>Die einzelnen Posten des *Bureau arabe* führten in eigener Regie mit den schriftkundigen Funktionären der Kabylei Schulungen zwecks korrekter Verwaltung und Schriftführung durch (FN Rapport trimestriel 3/1859, 43 I 6). Dabei entwickelten sich in den verschiedenen Kreisen offenbar eigene literale Stile.

<sup>24</sup>Aus dem *qur’ān* stammt eindeutig die Passage „Helft einander zu Frömmigkeit und Gottesfurcht, aber nicht zu Sünde und Übertretung“ (5:2, Übers. Paret). Die Zuordnung der Profetenüberlieferung ist nicht ganz so eindeutig. Im Text heißt es kurz und bündig: „*ad-dāll ‘alā l-ḥayr ka-fāʿilihi* – Zum Guten führen [indem man es aufzeigt] ist [das gleiche] wie eine gute Tat“. Diese Passage entspricht im Wortlaut keinem bekannten *ḥadīth*, doch es gibt eine sinngemäß gleichlautende Überlieferung in einem u. a. von Muslim kolportierten Text: „*man dalla ‘alā l-ḥayr falāhū miṭla ‘aḡri fāʿilihi* – Wer Gutes aufzeigt hat, für den gibt es den gleichen Lohn wie bei einer guten Tat“ (Wensinck, Mensing und de Haas, 1936–1988, II, 98a).

3. Dann erscheint mitten im Text eine so genannte Kanonformel (vgl. Assmann, 1995, 25): *wa-man baddala hādā l-qānūn aw ġayyarahu dawwat al-awwalīn wa-l-āhīrīn alayhi* – Und wer diesen *qānūn* ersetzt oder ihn verändert, auf den [kommt] der Fluch der ersten [Vorfahren] und der letzten [Nachfahren].
4. Danach ändert sich der Charakter des Textes; es folgen 32 kurze Verfügungen im Stil eines durchschnittlichen dörflichen Bußgeldkataloges<sup>25</sup>, die einen Tatbestand mit wenigen Worten beschreiben und ihn mit einer entsprechenden Geldstrafe verknüpfen. Die Tatbestände beziehen sich hauptsächlich auf interne Streitigkeiten.
5. Es folgt wiederum eine zweite Kanonformel, von der Formulierung her fast identisch mit der ersten, nur dass die Strafe diesmal im Fluch der islamischen Heiligen – der *ṣālihīn* und *ahl al-ḥayr* – und in der Bezahlung von 100 *riyāl* für die Dorfkasse besteht.
6. Abschließend findet sich ein Kolophon, das die Übereinkunft der „großen und kleinen Leute“ aus Tawrirt signalisiert und einige der größeren auch namentlich nennt. So ist der eigentliche Rechtstext gewissermaßen von einer Klammer der schriftreligiösen und der dörflichen Legitimierung umgeben.

Bei dem *qānūn* von Tawrirt Amoqran handelt es sich eindeutig um einen zusammengesetzten Text, gleich den beiden *qawānīn* der Cheurfa Guiril Guikken und von Tawrirt Abdallah / Adrar Amella<sup>26</sup> (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 327–336; 340–352). Möglicherweise fügte Mülūd u ʿIsā, Aucapitaines Informant, zwei isolierte Textfragmente zusammen; wahrscheinlich handelt es sich aber um die getreue Kopie einer Neuredaktion, bei der ein älterer Beschluss ergänzt wurde. In beiden Fällen wird aber, wie wir sehen werden, die Frage nach den Motiven für die schriftliche Abfassung aufgeworfen, denn offensichtlich handelte es sich um einen eigenständigen, nicht von der Administration provozierten Akt.

Masqueray ist der einzige Autor des 19. Jahrhunderts, der nicht nur die schriftliche Niederlegung des Gewohnheitsrechts thematisierte und reflektierte, sondern auch den konkreten Vorgang beschrieb:

---

<sup>25</sup>Ich richte mich hier nach der Unterteilung in der französischen Übersetzung Aucapitaines, der den *qānūn* in inhaltlich kohärente Artikel gliedert. Die o. a. Interpunktion im arabischen Original weicht davon ab und würde zwischen dem ersten Abschnitt der Rechtsregeln und dem zweiten ein Verhältnis von 7:23 ergeben.

<sup>26</sup>Dieser weist ebenfalls eine Kanonformel auf, welche bei Zuwiderhandlung Heimsuchungen, Sorgen, Armut, Verletzungen und Unglück, auch für die Kinder und bis in alle Ewigkeit verspricht (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 351, Art. 128).

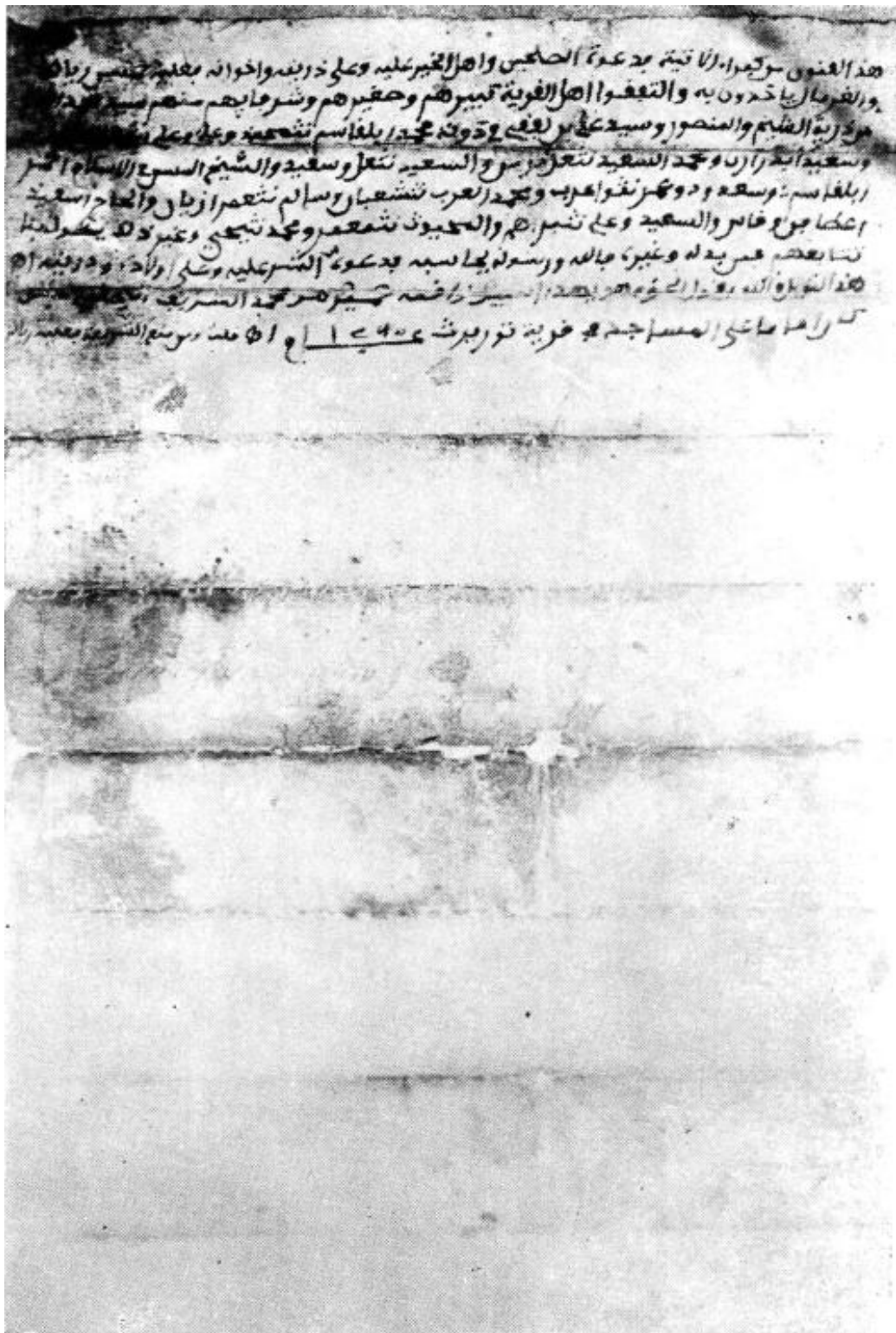


Abbildung 5.2: Qānūn von Tawrirt Amoqran, Rückseite mit Kolophon

„... comment procéda ce taleb ? Rien n'est plus digne de remarque, la méthode qu'il suivit ayant été précisément celle qu'ont adoptée tous les auteurs de Kanoun quels qu'ils aient été, lettrés ou illettrés, scribes ou imokranen. (...) Notre taleb de Melika commença par copier la pièce (...) n° 1, celle qui contient les peines afflictives du vol, de la violence, des injures et de la conjuration; il y ajouta la pièce n° 3, qui comporte la durée des bannissements (...); puis la pièce n° 4, dans laquelle on trouvait une sanction nouvelle du respect que l'on doit aux clercs (...). Ces documents composèrent le *Kanoun* de Melika.“ (Masqueray, 1983, 70)

Es mochte in den Augen eines europäischen Akademikers kurios erscheinen, mit welcher scheinbarer Beliebigkeit im Mzab Texte unterschiedlichen Datums und Inhalts in zufälliger Reihenfolge aneinander gefügt wurden. Im Vergleich zum Mzab befand sich die Rechtskodifizierung in der Großen Kabylei vor 1857 in einem geradezu rudimentären Stadium. Nur in einem sehr geringen Maße war die schriftliche Fixierung der Rechtsregeln in den Belegen von Hanoteau und Letourneux von einer inhaltlichen Systematisierung begleitet. Die Anordnung der Texte war zum Teil durch die Umstände ihrer Erstellung bedingt, etwa mit der Hinzufügung neuer Abschnitte; allerdings finden sich in den längeren Texten kurze, inhaltlich kohärente Passagen.

Trotz aller Inkonsistenzen bemühte sich Masqueray, rechtstheoretische Prinzipien in den *qawānīn* aufzufinden. Obwohl die Gedächtnislisten der mündlichen Wissensvermittler in der Kabylei eher auf mnemotechnischen Ordnungshilfen aufbauten (Mahé, 2001, 101), fiel es ihm hier leichter als im Mzab, ein regelmäßiges inhaltliches Muster herauszuarbeiten:

„... si l'on demande à un des imokrānen de réciter le kanoun, jamais il n'hésite. Il énumère d'abord les peines; il y ajoute les principales prohibitions, et ensuite ce qu'on peut appeler les coutumes en général, suivant l'ordre que j'ai indiqué, parce que cet ordre est celui dans lequel sa mémoire les lui reproduit.“ (Masqueray, 1983, 73)

Strafen, Verbote, Sitte: Aus dieser Reihenfolge schloss Masqueray auf entsprechend abgestufte Repräsentationen der drei formalen Komponenten im Gedächtnis der Dorfältesten. Die dominierende Form, die Verknüpfung von Tatbestand und Strafmaß, sei eine jederzeit abrufbare „Zahlenliste“ (ebd.). Dies sei auf den wesentlichen Charakter der „afrikanischen Vorschriften“ zurückzuführen, den er an anderer Stelle schon vorweg nahm und mit einer evolutionären Konzeption der Gesellschaft verband:

„... elles ne visent que des faits particuliers, elles paraissent l'une après l'autre comme des jugements anticipés (...). La nature veut (...) que [les sociétés] croissent et se fortifient au gré des circonstances.“ (Masqueray, 1983, 56)



Wir haben oben schon darauf hingewiesen, dass das „natürliche soziale Wachstum“ der kabyliischen Dörfer für Masqueray schließlich in der wesentlichen Rolle des Rechtskodex für den sozialen Zusammenhalt mündete (S. 21). In welchem Sinne lässt sich ein Text wie der *qānūn* von Tawrirt Amoqran als ein Kodex begreifen? Die *qawānīn* besitzen kaum die klassischen Merkmale eines Rechtskodex: Formalisierung, Herstellung von inhaltlicher Kohärenz und Widerspruchsfreiheit sowie Vollständigkeit<sup>27</sup>. Angesichts der fehlenden allgemeinen Rechtsprinzipien wäre es auch übertrieben, den *qawānīn* die Etikette eines *contrat social* anzuheften, wie es einige französische Autoren taten<sup>28</sup>. Wir werden vorläufig also bei Masquerays anfänglichen Überlegungen ansetzen und die *qawānīn* als *Rechtsurteile* ansehen, die in einem bestimmten Kontext entstanden sind und sich entwickelt haben. Die virtuellen Gedächtnislisten der Tatbestände und ihrer Strafen variieren von Person zu Person, von Dorf zu Dorf, im Laufe der Zeit und in Abhängigkeit zur sozialen und geografischen Umgebung. Die Entstehung und Entwicklung erfolgte über das mündliche Vermittlungsmittel und an einem bestimmten Ort, nämlich in der Dorfversammlung, der *tağmaat*. Bevor wir unsere Überlegungen zur Bedeutung der schriftlichen Niederlegung der *qawānīn* weiterführen, sollten wir einen näheren Blick auf diesen Kontext nehmen.

---

<sup>27</sup>Diese Kategorien habe ich einem Aufsatz über den Codex Hammurapi entnommen (Bottéro, 1982). Sie entsprechen den Kriterien, die im Zuge der Aufklärung für die großen kontinentaleuropäischen Gesetzesprojekte – wie das Bayerische Gesetzbuch, das Preußische Landrecht und den *Code civil* – maßgeblich waren. Ihre Übertragung auf Kontexte außerhalb einer bestimmten Phase der europäischen Rechtsentwicklung ist jedoch problematisch. Dieser Umstand zeitigt gewisse Unklarheiten über den Begriff „Kodex“. So wird in einer Aufsatzsammlung zur „Rechtskodifizierung“ im „interkulturellen Vergleich“ (Gehrke, 1994) nur an einer Stelle der eigentliche Gegenstand definiert. Assmann beschreibt dort den Rechtskodex als eine „systematische Sammlung [von] Bestimmungen (...) zum Zwecke einer umfassenden Grundlage künftiger Rechtsprechung“ (Assmann, 1994, 68f). Schon diese Definition konzentriert den Verschriftungsakt aber in einer funktionalen Dimension, die m. E. kontextbedingt variieren kann. Es mag daher angebracht sein, sich wie Kippenberg noch zurückhaltender zu äußern und Rechtskodizes als „Gesetzsammlungen (im kasuistischen Stil)“ zu definieren, die „niedergeschrieben und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht“ wurden (ER, III, Art. *Codes and Codification*, 552b). Es können auch rechtshistorische Entwicklungen herangezogen werden, um zwischen der Fixierung charismatischen Rechts, Kompilationen und systematischen Kodifikationen zu unterscheiden (vgl. Bühler, 1977, 80–118). Das Spektrum der bei einer Rechtsverschriftung relevanten Aspekte muss angesichts derart vielseitiger Interpretationsmöglichkeiten einer Einzelfallanalyse unterzogen werden.

<sup>28</sup>Die Standpunkte in dieser Diskussion wurden schon von Milliot (1922, 201f) wiedergegeben und von Mahé (2001, 201) aufgegriffen. Sie ist Teil der weit greifenden, im 19. Jahrhundert von Maine (1997) angestoßenen Debatte der Rechtsethnologie um Status und Kontrakt. Auch Bourdieus „praktische Logik“ der Kabylen (Bourdieu, 1993, 187) – eine der seltenen Stellen, an denen er die *qawānīn* anspricht – ordnet sich in der Folge dieser Diskussion an. Unten (5.5.3) soll anhand von Mahés Thesen näher auf diese Frage eingegangen werden.

### 5.3 Die *tagmaat*: Interaktionsstile

#### 5.3.1 Implizites Wissen und die Kunst der effektiven Rede

Der memorierte Wissensbestand erstreckte sich nicht allein auf die Verknüpfungen rechtlicher Tatbestände und Strafmaße. Auch andere grundlegende Texte waren als Metafern des sozialen Lebens im Alltag präsent: Die reichhaltige kabyllische Poesie – von Männern und von Frauen –, deren Protagonisten zum Teil weit über Dorf- und Stammesgrenzen hinaus bekannt und akzeptiert waren; Genealogien, die sich oft über fünf oder mehr Generationen erstreckten und mehrere hundert Namen enthielten; Aussprüche und Zitate aus der islamischen Überlieferung, der *sunna* und dem *qurʿān* (Nacib, 1988, 31).

Ein charakteristisches Anzeichen der mündlichen Überlieferung ist die Tatsache, dass es keine kanonisierte Version eines Textes gab, die einen alleinigen Anspruch auf Authentizität erheben konnte. Statt dessen waren unzählige Versionen der Grundmuster im Umlauf, in denen einzelne Phrasen gleich Wegmarken allgemein bekannt, akzeptiert und damit zitierfähig waren. Der Einsatz dieser Zitate im Kontext einer gegebenen Situation, die Performanz des mündlich vermittelten Wissens, war jedoch eine Kunst, die wohl erlernt sein wollte und mitunter geradezu esoterische Züge annahm. Das Wissen der islamischen Schriftkultur folgte dem gleichen „kognitiven Stil“ wie die mündlichen Überlieferungen (vgl. Eickelman, 1978, 491f). Die Kategorien, in denen das Wissen der Experten angeordnet war, können im Sinne von Boyer als „Serien hervorstechender [episodischer] Erinnerungen“ bezeichnet werden, die als „Richtlinien“ für die Bewertung nachfolgender Situationen dienen (Boyer, 1990, 37). Ein Experte wird ein Konzept wie *ḥaqq* nicht explizit definieren, sondern eine Anzahl von Episoden berichten, in denen sich *ḥaqq* implizit manifestiert, und die von dem allgemein anerkannten Stereotyp mehr oder weniger abweichen können (vgl. ebd., 39)<sup>29</sup>.

Sowohl in der mündlichen Überlieferung wie in der islamischen Schriftkultur ging die Wissenskompetenz, *fahm*, mit sozialer Kompetenz einher. Sie wurde in der effektiven öffentlichen Rede durch implizite Bezugnahmen auf memorierte Inhalte demonstriert (Eickelman, 1978, 494f). Hinter diesem Interaktionsstil stand ein Ideal der Intelligenz oder Weisheit, *ʿaqqāl*, laut dem erfolgreiche Selbstkontrolle über impulsive Ausbrüche und ein entsprechendes Auftreten – u. a. ausgedrückt durch Akte der Selbstdisziplin wie das Fasten im Ramaḍān – in der effizienten Performanz der Rede resultieren

---

<sup>29</sup>*Ḥaqq* ist eines der semantisch überbordenden Konzepte, die kaum angemessen übersetzt werden können. Eine kleine Auswahl der von Geertz zur Verfügung gestellten Belege: Wirklichkeit, Wahrheit, Tatsache, Fakt, Gott und Recht, Pflicht, Anspruch, gerecht, gültig, Geschäftspartner, Besitzanspruch, Vertragspflicht und -dokument, Strafe usw. (Geertz, 1983, 189).



(vgl. Eickelman, 1976, 134). Diese ist gewissermaßen messbar an der Beeinflussung der sozialen Umgebung im Sinne der Weisheit des memorierten episodischen Wissens. Die Verbindung mit den Konzepten von „Recht“ und „Wahrheit“, *ḥaqq*, drückt sich über die Fähigkeit aus, die Realität der gegenseitigen Verpflichtungen in einem gegebenen Moment einschätzen zu können (vgl. Rosen, 1989a, 12f). Der „soziale Hintergrund, die Beziehungen und die Verfahrensweise bei der Verhandlung von Verpflichtungen“ sind untrennbar mit den inneren Zuständen einer Person verknüpft und gute Rechtsspezialisten sind daher imstande, allein aus der Beobachtung der äußeren Anzeichen auf die Absichten zu schließen, die einer Handlung zugrunde liegen (Rosen, 1989b, 110).

Mouloud Mammeri berichtete von einem Fall aus der vorkolonialen Zeit, der als ein prägnantes Beispiel für die Technik, die Kunst und die Möglichkeiten der Redeführung dienen kann. Den Kontext bildet eine Auseinandersetzung zweier Stämme um den Rechtsstatus einer Frau. Die hatte in den einen Stamm eingeheiratet, doch ihr dortiger Ehemann war seit beinahe sieben Jahren verschollen. Die Verwandten der Frau versuchten, ihre Rückkehr in ihren ursprünglichen Stamm zu erwirken – wahrscheinlich gab es einen neuen Heiratsanwärter. Die Rechtsregeln für diese Situation sind nicht klar; das malikitische Recht verlangt der alleingelassenen Ehefrau eine Wartezeit von vier Jahren ab (Khalīl Ben Ishāq, 1956–1962, II, § 162, 118f). Die von Hanoteau und Letourneux zitierten *qawānīn* äußern sich uneinheitlich in einer Bandbreite von drei bis sechs Jahren (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 146f). In den Gesprächen der Vertreter der beiden Stämme spielen die *qawānīn* aber offenbar *keine* Rolle. Nach mehreren Unterhandlungen stand man dicht vor einer Übereinkunft und traf ein letztes Mal zusammen:

„Kaum angekommen, sagt der Sprecher der Gruppe der Frau: ‚Da die Angelegenheit geregelt ist, rezitieren wir das Gebet und sagen: Gebe Gott, dass wir nicht von einem Fluch verfolgt werden‘. (...) Der andere [Sprecher] antwortet: ‚Wir werden das Gebet rezitieren, aber ich schlage vor, wir beten, dass wir keinesfalls vom Wege Gottes abweichen.‘ (...) Der erste sagt daraufhin: ‚Erhebt euch. Nichts ist beschlossen, wir gehen.‘“ (Mammeri, 1978, 61)

Die Redekunst in diesem Beispiel setzt sich aus zwei Gebieten der Kompetenz zusammen. Einerseits galt es in den delikaten Unterhandlungen zweier Stämme, den konstatierten Tatbestand in einen Referenzraum zu überführen, den beide Seiten fraglos akzeptieren konnten. Mammeri erklärte uns, dass ein Mann, der nicht zu seiner Frau zurückkehrt, verflucht war. Wir sehen, dass in diesem Kontext nicht die objektiviert Sprache der *qawānīn* gewählt, sondern der Tatbestand in einen Bezug zum Islam gestellt wurde. Wohl wissend, dass mit der Absicht, den korrekten Zeitraum abzukürzen, eine Regelverletzung herbeigeführt wurde, konnte diese zumindest theoretisch unter

Verwendung der religiösen Terminologie aufgelöst werden. Andererseits galt es nun aber, den hier verschlüsselt formulierten Anspruch mit der gleichen Terminologie zu erwidern. So ist es nicht ein beliebiger *qānūn*, sondern der „Weg Gottes“, der offenbar eine korrekte Wartezeit von sieben vollständigen Jahren verlangt.

Wo für Mammeri in dieser Anekdote eine Begegnung zwischen dem „verschrifteten [islamischen] Recht“ und dem „humanen Recht“ stattfand (Mammeri, 1978, 61)<sup>30</sup>, würde ich etwas weniger pathetisch zwei unterschiedliche Stile juristischer Argumentationsführung unterscheiden wollen, die sich in analoger Form auch in der schriftislamischen Welt der *fatāwā* finden. So entwickelte Powers anhand eines Scheinverkaufs, *tawlīǧ*, aus Tunis zum Ende des 9./15. Jahrhunderts, der eine Reihe von Rechtsgutachten auslöste, die grundlegende Unterscheidung von *formalistischen* und *interpretativen* juristischen Stilen (Powers, 1998, 379–381). Während der formalistische Stil über die „lebensfähige Logik“ und die „menschlichen Elemente des Falles“ hinweggeht, „durchdringt“ der interpretative Stil „die geordnete Oberfläche (...) um die zugrunde liegende Absicht zu untersuchen“ (ebd., 379f). Es wäre allerdings voreilig, den interpretativen Stil im Sinne unserer obigen Ausführungen als alleinigen Ausdruck des impliziten Wissens aufzufassen, das in der effektiven Rede zum Ausdruck kommt. Powers verweist ausdrücklich darauf, dass „die Übernahme eines bestimmten juristischen Stils eher eine strategische und zielorientierte Entscheidung war, als Auswirkung einer rechtsphilosophischen Auffassung“ (ebd., 381, Fn 72). In verdichteter Form demonstriert das obige Beispiel also nicht nur die Bedeutung und die praktische Anwendung der islamischen Religion als gemeinsames Referenzsystem räumlich getrennter Gemeinschaften, sondern auch den kontextualistischen Einsatz zweier anerkannter und geübter Interpretationsmodi. Und wir werden sehen, dass deren Unterscheidung eine analytische Grundlage bereit stellt, mit der die Logik der Auseinandersetzungen in dörflichen Versammlungen weitaus besser herausgearbeitet werden kann, als über eine inhaltliche Separation islamischer und gewohnheitsrechtlicher Rechtsnormen. In die Interaktionsmuster rechtlicher Konflikte vor der *taǧmaat* soll an dieser Stelle – gewissermaßen als Demonstration episodischer Wissensvermittlung – ein Fallbeispiel einführen.

---

<sup>30</sup>Diese Gegenüberstellung geschah im Rahmen der klassischen Opposition *berbéríté* / *islamíté*, die Mammeri mit einigen weiterführenden historischen Spekulationen verband. In erster Linie beinhalteten diese die Unterscheidung zweier konkurrierender Gruppen, der *imusnawen*, Träger kabyllischer Weisheit und Erfahrung (*tamusni*), und der *imrabden*, Missionare des „reinen“ Islam. Eine kurze Zusammenfassung und Kritik dieser Theorie wurde schon von Mahé ausgeführt (Mahé, 1993, 143, Fn 16 und 2001, 118).

### 5.3.2 Vor den Augen der Versammlung : Konfliktbehandlung in der tağmaat

#### Der sichtbare Tatbestand als unsichtbare Norm oder die Grenzen eines Mahdi

Im Sommer 1852 gewann ein religiöser Führer des Widerstands gegen die Franzosen, der „Šarīf“ Bou Bağla, in der Großen Kabylei zunehmende Unterstützung. Bou Bağla stand am Ende einer Reihe mehrerer charismatischer Persönlichkeiten, die als Mahdi den *ğihād* gegen die Ungläubigen ausriefen und kurzfristig großen Zulauf erhielten, sich dann aber gegenüber den von den Franzosen geschickt ausgenutzten Interessen der wechselnden tribalen Allianzen nicht durchsetzen konnten<sup>31</sup>. Ungefähr im Juli 1852 ließ er sich in einem Dorf der Ait ‘Alī u Illūl – an den Nordhängen des Djurdjura – nieder, wo sich die folgende Geschichte ereignete:

„[Bou Bağla] hatte erfahren, dass einer seiner Reiter, Ḥalwī, Geld bekommen hatte, damit er ihn umbringe; er ließ ihn, obwohl dieser alles abstritt, in Ketten legen und wollte ihn zum Tode verurteilen; die Kabylen protestierten und wollten ihm in ihrem Gebiet nicht das Recht auf die oberste Gerichtsbarkeit zugestehen. Ḥalwī blieb also im Hause des *šarīf* eingesperrt und als der letztere nach einer kürzeren Abwesenheit wieder zurückkehrte, entdeckte er, dass sein Gefangener verschwunden war.

Bou Bağla wurde von einer gewaltigen Wut ergriffen und beschuldigte einen einflussreichen Mann der Ait ‘Alī u Illūl, Kassi Iḥaddaden, den Ausbruch ermöglicht zu haben. Die Angelegenheit wurde vor die *tağmaat* der *kibār* der Ait Sedḥa gebracht; Bou Bağla ließ Zeugen auftreten, die erklärten, dass sie Ḥalwī in der *zāwiya* von Sidi ‘Abd ar-Raḥmān Abū Qubrayn, wohin er sich gerettet habe, gesehen hätten, und er ihnen gesagt habe, Kassi Iḥaddaden hätte seine Ketten entfernt und ihn befreit. Der Angeschuldigte wies die Zeugen zurück und forderte sie auf, zu bestätigen, dass sie ihn mit ihren eigenen Augen dabei gesehen hätten, wie er die Ketten von Ḥalwī entfernte, und fügte hinzu, ihr Zeugnis sei, wenn sie diese Bestätigung nicht geben könnten, gemäß der Sitte nicht akzeptabel.

Die Zeugen antworteten, sie hätten der Freilassung nicht beigewohnt, und die *tağmaat* sprach Kassi Iḥaddaden frei, trotz der wütenden Einsprüche seitens Bou Bağla.“ (Robin, 1884, 73f)

Dieser Fall weist mehrere Aspekte auf, deren eingehende Behandlung zu weit von der Fragestellung wegführen würde. Sinnvoll ist es vielmehr, die Analyse vor allem auf die Prozedur zu beschränken. Zwar wurde der Disput auf der Ebene einer Versammlung

<sup>31</sup>Zwischen 1845 und 1854 fanden drei Mahdi-Figuren – unter dem Titel *šurafā* – in der Kabylei günstige Umstände für einen Aufstand gegen die Kolonialmacht: Bu Āawdiw (Mann des Pferdes), Bu Saif (Mann des Säbels) und Bu Bağla (Mann der Maultierin). Dem letzteren widmete Robin eine ausführliche Monografie (Robin, 1884); zur Geschichte der ersten beiden Aufstände vgl. ebd., 2–12 und Robin (1870).

von Notablen der Konföderation verhandelt, doch sein Ergebnis ist die Folge einer Verfahrensweise, welche auch für die Dorfversammlung charakteristisch ist. Es ist deswegen erforderlich, die Fallanalyse mit einem Exkurs über die innere Logik der dörflichen Institutionen zu beginnen.

Bou Bağla versuchte auch nach 1852 mehrfach, eine staatsähnliche Verwaltung mit Sanktionen, die in den *qawānīn* nicht vorgesehen waren (Todesstrafe, Gefängnis), einzuführen. Dabei agierte er nach einem ähnlichen Muster wie die *seigneurs de l'Atlas* (Mahé, 2001, 104). Dass ihm ein solches Vorgehen von den Kabylen nicht zugestanden wurde, kann vordergründig als ein Konflikt zwischen einem anmaßenden Protagonisten des Islam und den Verfechtern des kabyllischen Gewohnheitsrechts interpretiert werden. Tatsächlich aber wurde hier von Bou Bağla eine Änderung des rechtlichen Verfahrens induziert, welche die interne Logik des Systems ernsthaft in Frage stellte. Die Todesstrafe wäre ein Auslöser für den Kreislauf der Blutrache gewesen; ein Gefängnisaufenthalt entspräche einer fortdauernden Beleidigung des Delinquenten und seiner Verwandtschaftsgruppe.

Das Klischee der auf ihrer Unabhängigkeit bedachten Kabylen verwischt im konkreten Rechtsstreit jeden analytischen Ansatz, da die Versammlung der *kibār* im Gegenteil auf diverse Abhängigkeiten Rücksicht nehmen musste. Die Argumentation um die Anerkennung der Zeugen weist auf einen zentralen Aspekt der dörflichen Rechtsprozedur hin. Eine explizite Regel, nach der die Schuld nur als erwiesen gilt, wenn sie auf einen klar definierten und offenkundig bezeugten Tatbestand zurückgeführt werden kann, wird in den *qawānīn* zwar nicht genannt. Doch der „spezifische Wert“ einer Norm gewinnt erst in „Situationen, in denen auf sie zurückgegriffen wird“, Bedeutung (Comaroff und Roberts, 1981, 79). Die Besonderheit des obigen Fallbeispiels ist, dass ein unstrittiger, selbstverständlicher Bestandteil der Prozedur aufgrund unterschiedlicher Deutungssysteme in den Disput einging und deswegen ausdrückliche Erwähnung fand.

Hanoteau und Letourneux wiesen eher beiläufig darauf hin, dass Zeugnisse *de visu* – sofern sie von achtbaren Personen stammten – vor der *tağmaat* für eine sofortige Verurteilung ausreichen konnten (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 312). Bezeugungen vor der *tağmaat* konnten ein sofortiges Urteil nach sich ziehen, wenn sie sich unmittelbar auf die Tat als Handlung bezogen; Spekulationen über Beweggründe der Konfliktparteien oder Mutmaßungen Dritter wurden in diesem Rahmen nicht berücksichtigt. Es dominierte der *formalistische* Argumentationsstil, der auf die differenzierten Aufzählungen idealtypischer Situationen in den *qawānīn* zurückgreifen konnte. Bei wichtigen oder komplizierten Rechtsfällen waren dagegen langwierige Ermittlungen erforderlich, und ein Urteil konnte erst nach isolierten Vernehmungen verschiedener

Zeugen, Sondierungen der öffentlichen Meinung und Abstimmungen im begrenzten Kreis der Notabeln zur Ratifizierung vor die *tağmaat* gebracht werden (ebd., III, 309f).

Diese grundsätzliche Unterscheidung von informeller Entscheidungsfindung und proklamativer Verkündung des Urteils stand in einem direkten Zusammenhang mit dem politisch-sozialen Aufbau der kabyliischen Dörfer. Nach außen hin traten Dorfgemeinschaften als einheitliche Gefüge auf, entwickelten besondere „Charakterzüge“, eigene Variationen der effektiven Rede (vgl. Mammeri, 1978, 60), zusammengehalten von einer zumeist genealogisch abgeleiteten Identität. Innerlich waren die Dörfer jedoch vor allem durch die Beistandsgruppen, *şoffs*, gespalten, der einzigen politischen Institution, die Stammes-, Dorf-, und Verwandtschaftsloyalitäten durchdrang und transformierte. Dieses Konfliktpotenzial musste die *tağmaat* beständig ausgleichen, um den sozialen Frieden im Dorf zu wahren. In den Sitzungen der Dorfversammlungen wirkte ein beeindruckendes Arsenal an Kontrollmechanismen, mit denen die sozialen und politischen Spannungen abgemildert und kanalisiert wurden.

### Friedensstiftende Maßnahmen

An den Beschreibungen der *tağmaat* fällt vor allem die Hervorhebung eines *harmonischen* und *geregelt* Diskussionsverlaufs ins Auge, dessen „Theatralisierung“ (Mahé, 2001, 85) ganz im Gegensatz zu den alltäglichen Erfahrungen der *Bureaux arabes* stand (4.2). Der *amīn* und seine Beisitzer agieren wie in einem gemeinsamen Konzert, fordern zum Ausgleich auf und verteilen Bußgelder, wenn die Konfliktparteien sich nicht an die Regeln halten.

„L'amine mène rondement l'audience. Ponctuant ses paroles de gestes saccadés et martelant le sol de son bâton de frêne, il remplit son office de ministère public avec une impitoyable rigueur. Forçant les réticences dans leur ultimes retraites; coupant net les explications embarrassés, imposant silence aux moqueurs, un mot qu'on dirait magique revient sans cesse sur ses lèvres: « khallès! khallès! » paie! paie! Et chacun paie son amende. Et vite!“ (Rémond, 1940, 239)

Wer außer der Reihe das Wort ergreift, wer zu spät oder bewaffnet in der Versammlung erscheint, es allgemein an Respekt fehlen lässt, den bestraft der *amīn* (vgl. Mahé, 2001, 85f). Die Konfliktparteien haben ihre Ansprüche oder Darstellungen „mit Zurückhaltung und Mäßigung“ vorzutragen. Weder Rauchen oder Fluchen noch unangemessene Plädoyers für eine der Parteien waren statthaft (vgl. Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 168–170). Besonders in deren eigenen Plädoyers ist die Kunst der effektiven Rede unerlässlich. Schließlich kann eine „Entscheidung nur gefällt werden, wenn die Mehrheitsmeinung nicht auf ernsthaften Widerstand stößt“ (ebd., III, 9). Die künstlerische

Dimension der Interaktionen verweist auf eine Ästhetik der Kommunikation, die aus einem reichen Fundus der Techniken schöpfte, um eine bestimmte Atmosphäre zu erzeugen:

„This art is fully manifest in the assemblies (*tajmaât*), where reign civility, dignity and the cleverly regulated dilatoriness of the interminable formulae provided by tradition and the network of words, skilfully interwoven with sayings and proverbs. The worst discourtesy is to come to the point and express oneself in as few words as possible. Sometimes one leaves with nothing settled. There are indefinitely prolonged discussions and differences as old as those debating them, as if the desire to come to a decision and end litigation were only feigned, as if everyone knew, obscurely, that the essential is less the subject debated than the debate itself.“  
(Bourdieu, 1963a, 58)

Ziel war jedoch nicht allein der ästhetisierte Disput als Selbstzweck, sondern auch der Konsensentscheid, *ittifāq*, besser beschrieben als eine „Atmosphäre allgemeiner Übereinstimmung“, ohne die „kein Beschluss gefasst werden kann“ (Milliot und Giacobatti, 1930, 220).<sup>32</sup> Neben der effektiven Rede wurden in der *tağmaat* diverse Mittel zur Inszenierung und Zelebrierung des Konsens eingesetzt.

Auf die Bedeutung der sprachlichen Referenzen zum Islam und die „Rolle der Marabuts“ in den Sitzungen der *tağmaat* hat schon Mahé hingewiesen (Mahé, 1993, 150). Dem Protokoll einer Dorfversammlung aus Tawrirt n Ait Mangellat von ca. 1945 können wir entnehmen, dass sich die letztere vor allem im rituellen Aussprechen von Segnungen manifestierte, zum Beginn und zum Ausklang der Sitzung sowie bei freiwilligen Gaben an die Dorfkasse (Lanfry, 1959).<sup>33</sup> Der Empfang der eröffnenden Segenswünsche, der *fatiḥa*, war von „symbolischen Gesten“ in der Versammlung begleitet, indem das Auditorium sitzend und die Hände öffnend eine „rituelle Position“ einnahm (Rémond, 1927, 216). Die Beschreibung des Abschlusses einer Versammlung in Tagemunt n Ait Zergan mit 300 Teilnehmern erinnert eher an eine religiöse Zeremonie:

„... tous les assistants jusqu’alors assis par terre, en un large cercle, sur plusieurs rangs de profondeur, se mirent en ligne derrière leur chefs religieux et firent orai-

---

<sup>32</sup>Der *amīn* von Tawrirt n Ait Mangellat gebrauchte in der Dorfversammlung die beiden Ausdrücke *ḥāwa*, Verbrüderung, und *riḍā*, Einverständnis oder Versöhnung, für diesen Zustand (Lanfry, 1959, 35).

<sup>33</sup>Der Text ist zuerst 1946 in den FDB erschienen. Ausschließlich die französische Übersetzung wurde 1948 anonym und ohne Herkunftsangabe in einer tunesischen Zeitschrift veröffentlicht (Centre d’Études Berbères, 1948). Ich benutze die von Jacques Lanfry gemeinsam mit dem kabyllischen Original 1959 in den FDB herausgegebene Fassung. Lanfry kommentierte in seinen Fußnoten die Übersetzung und wies mehrfach auf stark abweichende wörtliche Bedeutungen im Kabyllischen hin. Der Originaltext ermöglichte auch die Verifizierung weiterer Stellen. Deshalb habe ich hier eine deutsche Übersetzung vorgezogen, die von der französischen teilweise abweicht. Seitenangaben beziehen sich auf den synoptisch angeordneten französischen und kabyllischen Text; Lanfrys Fußnoten wurden von mir nicht gesondert aufgeführt.



son. Des mouvements d'un gracieuse ampleur. Les mains portées à hauteur de poitrine, paumes ouvertes, semblent un livre sur lequel on lit; lentement passées sur la figure, elles s'accompagnent de longs soupirs de contrition. Et ce sont ensuite des amen répétés, en réponse aux litanies marmonnées par de beaux vieillards à longue barbe blanche, des marabouts (...).

Puis, l'assemblée s'est assise à nouveau, par une méditation silencieuse que l'amin a rompue en formulant des vœux et des souhaits: maintien de la concorde et de l'union dans la tribu, respect des coutumes ancestrales, prospérité et tranquillité de l'alpage, bonheur des assistants et de leur familles, y compris moi-même, passager hôte d'Allah... Amen!" (Rémond, 1940, 240f)

Vergleichbare Segenswünsche wurden in Tawrirt nicht vom *amīn*, sondern von den *imrabden* vorgetragen. Der *amrabed* des Dorfes kann auch in kritischen Situationen mahrend eingreifen und mit einer ganzen Serie bildhafter Gleichnisse das Auditorium an den Segen seines Vorfahren erinnern:

„Tragt eure Positionen mit vernünftigen Argumenten vor<sup>34</sup> und das Recht, *al-ḥaqq*, wird erscheinen. Alles, was über die Wahrheit hinausgeht, ist wertlos: Wenn die Eier erst einmal zerbrochen sind, dann bedauert man es. (...) Wenn es zu einer Schlägerei kommt, (dann vergesst nicht), noch haben wir den Segen, *ad-duʿā*, von Sidi Al-Hādī. (Jeder spricht der Reihe nach) wie die Blasebälge in der Schmiede: Der eine dehnt sich aus, der andere fällt in sich zusammen<sup>35</sup>. Bei meinem Vorfahren bezeuge ich, es wird keinen Streit und keine Unruhe im Dorf geben, solange nicht eine Katze von einem Dach in Tawrirt bis zu den Dächern Wāgzens gesprungen ist!" (Lanfry, 1959, 22–25)

Sowohl der Blasebalg als auch die miraculöse Katze sind als friedensstiftende Aussprüche des legendären Dorfgründers Sidi Al-Hādī überliefert (Genevois, 1996, 207, 210). Über dessen Person weiß uns Al-Warṭilānī zu berichten: „Sein höchstes Bestreben war es, Gott dem Erhabenen zugetan zu sein [und dabei] schadeten ihm weder die ethischen Fehlritte der *qawānīn* noch die Unkenntnis des Arabischen und das geringe Maß an Gelehrsamkeit [in seiner Umgebung]“ (zit. nach Hafnāwī, 1907, II, 132). Ausgeglichen wurden diese Mängel u. a. durch sein direktes Zwiegespräch mit dem Profeten. Es sollte bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, dass – wie aus einer Nebenbemerkung Genevois' hervorgeht – die *zāwiya* der Nachfahren Sidi Al-Hādīs ein beliebter Treffpunkt für die *ḥwān* der Raḥmānīya war (ebd., 114). Tatsächlich war einer

<sup>34</sup>Wörtlich: „Ermutigt euch zur Weisheit eurer Gedanken (bzw. Absichten)“. Hier wird direkt auf das Konzept der Intelligenz oder Weisheit, des *ʿaqqāl* Bezug genommen, auf das wir oben kurz eingegangen sind.

<sup>35</sup>Eine weitere mögliche Übersetzung lautet: „Wenn sich einer erregt, dann wird er vom anderen beruhigt.“



der Nachkommen, Sidi al-Ḥāğğ al-Hādī, nachweislich 1871 *muqaddim* der *ṭarīqa* (État nominatif des Mokhaddem, 1871, 16 H 1).

In noch ernsteren Fällen konnte die Mahnung an die Versammlung auch in einen drohenden Chor der Heiligen umschlagen, die renitenten Wiederholungstätern den Fluch ihres Vorfahren und den Verlust der Ehre, *ḥurma*, profezeiten (Lanfry, 1959, 26f). Ferner sehen wir, wie nicht nur die *imrabḍen*, sondern auch der *amīn* mit dem Werkzeug der effektiven Rede nach der Erhebung einer Anklage zum Ausgleich aufforderte:

„Von Tabburt Umalu bis nach Tabburt Usammer stammen wir alle vom Pferd ab und sind nicht Söhne des Esels. Die Gedärme prügeln einander im Innern des Bauches, ohne dass sich etwas daran ändern ließe. Es ist besser, zu vergeben.“  
(Lanfry, 1959, 20f)<sup>36</sup>

Solche formalen Beschwörungen eines Zustands der allgemeinen Übereinstimmung sind keine Besonderheit kabyllischer Rechtskultur. In der Analyse einer vergleichbaren Applikation unspezifischer Sprichwörter auf Streitfälle im indonesischen Minangkabau betont Keebet von Benda-Beckmann, dass ihr harmonisierender Effekt vor allem darauf beruhe, dass keine der Streitparteien durch ihre Zustimmung an eine konkrete Verpflichtung gebunden sei (Benda-Beckmann, 1984, 51). Hinter der Kunst der Rede, so Maurice Bloch, stehe jedoch nicht die Durchsetzung von tagesaktuellen Beschlüssen im Rahmen der Versammlung, sondern „Entscheidungen über die Rangposition in der Gemeinschaft“ (Bloch, 1971, 55).<sup>37</sup>

Ein weiteres Befriedungsmittel war die *timešreṭṭ*, eine rituelle Fleischmahlzeit, an der das ganze Dorf teilnahm. Sie kann als eines der wichtigsten Rituale für den Zusammenhalt der Dorgemeinschaft angesehen werden. Unzählige Anekdoten über die Tücken einer gerechten Verteilung des Fleisches kursierten in der ganzen Kabylei, auch in Tawrirt (Genevois, 1996, 208–210). Von daher stellt die Aufsicht über das Ritual ein besonderes Ehrenamt dar. Hanoteau und Letourneux sprachen dieses Vorrecht kategorisch dem *amīn* zu (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 54), doch gerade hier bestand eine subtile Konkurrenz zwischen dörflichen Notabeln und islamischen Heiligen. Eine Legende über Si ʿAlī u Mūsā beleuchtet einen zentralen Aspekt dieses Problems:

„Eines Tages entschieden die Dorfleute, eine *timešreṭṭ* zu machen. Eine Kuh wurde gekauft, zerlegt und unter den Bewohnern aufgeteilt. Die Schüler [der *zāwiya*]

---

<sup>36</sup>Tabburt Umalu und Tabburt Usammer, „das schattige und das sonnige Tor“ sind die beiden einander gegenüberliegenden Dorfeingänge von Tawrirt (vgl. Genevois, 1996, 101, 123).

<sup>37</sup>Weitergehende generelle Aussagen über die Formalisierung der Sprache, wie sie Bloch in seinen klassischen Studien zur öffentlichen Rede in Dorfversammlungen anhand von Material aus Madagaskar entwickelt (vgl. Bloch, 1975, 16–19), sind aufgrund des fehlenden Quellenmaterials aber nur schwer auf die Kabylei zu beziehen.

wurden vergessen. (...) Si ‘Alī u Mūsā, der zufällig an der Quelle vorbeikam, an der die Aufteilung stattfand, bemerkte die Tierhaut. Schnell begriff er, dass es sich um eine *timešretṭ* handelte, näherte sich einigen Umstehenden und fragte, ob sie an seine Mitschüler gedacht hätten. Seine Gesprächspartner waren verwirrt und verneinten die Frage. Also schlug Si ‘Alī mit seinem Knüppel auf die Tierhaut und wie von unsichtbaren Händen getragen vereinigten sich alle Fleischstücke und stellten das Tier wieder her. Eine zweite Aufteilung wurde durchgeführt und diesmal wurden Si ‘Alīs Mitschüler keineswegs vergessen“ (Delpesch, 1874a, 82).

Mit dieser kleinen Wundertat, die schon im 18. Jahrhundert zu den berühmtesten Geschichten über die *zāwiya* bei den Matqa gehörte (vgl. Hafnāwī, 1907, II, 182), bezog Si ‘Alī u Mūsā die *ṭulba* und sich selbst in den Kreis der Dorfgemeinschaft ein. Dieser Vorgang war nicht außergewöhnlich: In Tagemunt-Azzūz war der Vorsitz eines *amrabed* fester Bestandteil des Rituals (Genevois, 1995, 130f).

In der Versammlung von Tawrirt n Ait Mangellat wurde die *timešretṭ* direkt nach einem erfolgreich beigelegten Ausbruch von Streitigkeiten durch den *amrabed* des Dorfes und gegen anfängliche Bedenken des *amīn* durchgesetzt (Lanfry, 1959, 28–31). Schon vor der eigentlichen Mahlzeit manifestiert sich eine direkte Auswirkung des Beschlusses auf die Atmosphäre der Übereinkunft im Dorf. Einzelne Dorfbewohner, die kurz zuvor für einen offenen Streit in der Versammlung abgestraft wurden, bieten gemeinsam ihre tätige Hilfe bei den Vorbereitungen an, nachdem die wohlhabenderen Dorfbewohner bedeutende Abgaben in die Gemeinschaftskasse geleistet hatten, die von Segnungen der *imrabden* begleitet wurden (ebd., 30–35). Diese Erzeugung von Eintracht über öffentlich sichtbare Opferhandlungen einzelner Gemeinschaftsmitglieder liefert einen entscheidenden Hinweis für unsere Analyse der *qawānīn*.

#### 5.4 Tawṣa und Strafgeder : Funktionale Dimensionen des Geldverkehrs

Die Dominanz monetärer Strafbemessungen in den *qawānīn* wird auch von Mahé deutlich hervorgehoben:

„En dehors des peines infirmantes exceptionnelles, le mode de répression des délits reposait uniquement sur un système d’amendes, et l’argent ainsi procuré allait intégralement augmenter le budget de village.“ (Mahé, 2001, 102)

Dieser Umstand erscheint zunächst im Widerspruch zu dem eher geringen Volumen der Geldkreisläufe in der vorkolonialen Wirtschaft der Kabylei. Wir haben zwar mit

guten Gründen dargelegt, dass Theorien wie von Pierre Bourdieu, die von einer reinen auf Naturalien basierenden Tauschökonomie ausgehen, empirisch nur schwer zu halten sind (2.2). Dennoch ist der fast ausschließliche Rückgriff auf Geldstrafen erklärungsbedürftig.

Geldstrafen wurden in den Sitzungen der *tağmaat* verhängt und unmittelbar darauf vom Delinquenten bezahlt. In der Versammlung von Tawrirt n Ait Mangellat übernimmt ein Familienmitglied eines Verurteilten, der die Strafe nicht anerkennt, für ihn die Bezahlung von 25 Francs (Lanfry, 1959, 26f). Der Ausgleich des Delikts geschieht auf der Stelle, sichtbar für alle Anwesenden, und demonstriert als symbolischer Akt eindrücklich die Fügung des Delinquenten, und damit seine Rückkehr in den Kreis der dörflichen Übereinkunft.

Geld erscheint in diesem Kontext als ein durchaus vorteilhaftes Medium für die sofortige öffentliche Demonstration des symbolischen Akts. Dieser sichtbare Aspekt der Geldstrafen ist allerdings nur ein erster Erklärungsansatz. Wenn es sich bei der Zahlung um einen Opferakt handelte, dann erhebt sich sogleich die Frage, was und wem da geopfert wurde. War etwa – wie einige Aussagen aus der französischen Ethnologie nahelegen könnten – die Dorfgemeinschaft tatsächlich eine sakrale Sphäre, und wenn ja, wie haben wir uns diesen sakralen Aspekt dann vorzustellen?

Ein wesentlicher Teil der Ausgaben heutiger kabyllischer Dorfkomitees – die immer noch Bußgelder aussprechen – wird in die Verbesserung der dörflichen Infrastruktur, also etwa in Wegebau oder Elektrifizierung gesteckt. In einem Dorf am Nordhang des Djurdjura konnte ich 1992 Zeuge einer intensiven Diskussion um ein Projekt sein, bei dessen Umsetzung alle Fernsehbesitzer des Dorfes an Satellitenempfang angeschlossen worden wären. Ein signifikanter Anteil der Dorfbewohner sprach sich gegen das Projekt aus, da befürchtet wurde, dass qualitativ hochwertige europäische Fernsehsendungen der schon im Rückgang begriffenen Kultur des abendlichen Geschichtenerzählens den letzten Stoß versetzen würden. Da in dieser Frage kein Konsens erreicht wurde, entschied sich die Versammlung, das Geld für die Befestigung der Dorfwege zu verwenden. Wir werden aber sehen, dass diese Diskussion einen zentralen dörflichen Topos repräsentiert: Verbessern wir unsere Anbindung an die Außenwelt oder müssen wir uns um die interne Infrastruktur kümmern? Werfen wir einen Blick auf einen Bericht des *Bureau arabe* Dra el-Mizan, der die mangelnde Initiative der Administrierten beklagt:

„... tout l'argent des caisses communales était laissé à la disposition des djemâas. L'inspection actuelle démontre que cette latitude offre beaucoup d'inconvénients: La presque totalité des fonds est dépensée pour les hôtes ayant surtout un caractère religieux, les marabuts, pélerins, derouichs et en ouada [Amulette]; les ouzia

[arab. für *timešreṭṭ*] ou distributions de viande à la population absorbent également une grande partie de l'argent; il n'est presque point question de travaux publics (...)." (DM Rapport mensuel 1861/03, 42 I 4)

Tasächlich war also damals „ein wesentlicher Aufgabenbereich der *tağmaat*, der ihr Budget ziemlich belastete, die Organisation der *timešreṭṭ*“ (Mahé, 2001, 91). Doch nicht allein „der Appetit auf Fleisch“ (ebd. 101f, Fn 2), bestimmte die Ausgabenpolitik der Dörfer. Wir sehen, wie der aus Gesetzesübertretungen entspringende Geldfluss in zwei sakrale Bereiche gelenkt wurde: Hauptempfänger sind zum einen Pilgerfahrer, *imrabden* oder die umherziehenden *šuyūh* der Raḥmānīya<sup>38</sup>; ebenso zentral ist der rituelle Fleischverzehr in der Dorfgemeinschaft, dessen Organisation und Distribution offenbar – wie wir oben ansatzweise sehen konnten – über Jahrhunderte hinweg sensible Indikatoren für das lokale Verhältnis zwischen den dörflichen Notabeln und den *imrabden* darstellten. Eine an klassischen Säkularisierungstheorien orientierte Schlussfolgerung würde jetzt lauten, dass auch der Unterhalt von islamischen Heiligen und die rituelle Stärkung der Gemeinschaft utilitaristische Strategien zur Anhebung des Gemeinwohls, in Form der Anbindung an ein religiöses Netzwerk und der Verbesserung der mentalen dörflichen „Infrastruktur“ darstellten. Wir könnten also unsere Untersuchung über den Charakter der Geldzahlungen in den *qaṭwānīn* auf einer pragmatischen Formulierung beruhen lassen, welche den Tauschcharakter des Sakralen betont:

„Si les engagements des Berbères constituent un sacrifice matériel et moral à l'égard des Chorfa, ces derniers, de leur côté, se bornent à assurer (...) abondance de biens et d'enfants, victoire sur leur ennemis, puissance, succès, présence parmi eux du Prophète et des quatre califes orthodoxes, prospérité de leur ksour et pluie généreuse.“ (Pellat, 1973, 256)

Mit dieser Auflösung des Religiösen in ein wirtschaftliches Tauschgeschäft begeben wir uns aber auf ein durchaus kontroverses Terrain. Das Dilemma lässt sich folgendermaßen zuspitzen: Wird das Sakrale zu einer Domäne der Ökonomie oder besitzt das Geld im Gegenteil sakrale Eigenschaften? Die Frage führt uns weiter in eine enge Gasse, in der Durkheims Religionssoziologie der „*faits sociaux*“ oder die Überlegungen des Weber-Adepten Bernhard Laum über den religiösen Ursprung des Geldes in der antiken Tempelwirtschaft den Ton angeben (vgl. Grawert-May, 1993, 38f). An dieser Stelle

---

<sup>38</sup>Dem wäre auch noch der Unterhalt für die *ṭulba* hinzuzufügen, die in den Dörfern für eine Ausbildung in den religiösen Grundlagen zuständig waren (vgl. Mahé, 2001, 89f). Entgegen einer verbreiteten Ansicht weisen Archivquellen darauf hin, dass dieser Unterricht nicht allein für die Kinder der *imrabden*, sondern auch für die der „reichen Familien“, also der Dorfnotablen bestimmt war (FN Rapport trimestriel 1865/02, 43 I 6; DM Rapport d'ensemble 1862, 42 I 1).

sollten uns aber weder marktwirtschaftliche und dann sozial besetzte, noch religiöse und im historischen Verlauf entzauberte Ursprünge des Geldes interessieren. Geld als Maß für eine „Wertrelation“ von symbolischen und realen Gütern ist „an sich selbst völlig indifferent“ (Simmel, 1987, 89f). Der Bedeutungsgehalt des Geldes wird erst mit dessen Gebrauch generiert, weshalb nur eine genauere Bestimmung der verschiedenen funktionalen Dimensionen des Geldverkehrs in der Kabylei einige Aspekte zu unserer Frage beisteuern kann.

Ein Überblick der wichtigsten Geldkreisläufe in der vorkolonialen Kabylei verweist auf folgende Verwendungsgebiete:

1. Regionaler und überregionaler Handel
2. Falschgeldproduktion
3. Kreditwesen / Zinsgeschäfte
4. Rituellem Austausch von Gaben (*tawşa*)
5. Bußgelder
6. Blutgeld
7. Brautgeld

Insgesamt galten für alle diese Bereiche – abgesehen von der Falschmünze – Mischformen der Geld- und Naturalienwirtschaft, die in den letzteren beiden Punkten dominierte. Die im Umlauf befindliche Geldmenge war zwar limitiert, doch keinesfalls eine Mangelware, denn die Geldproduktion der Ait Yenni war hauptsächlich für den städtischen Markt in Algier bestimmt. Wir stehen hier also vor einer Situation, „wo die Geldwirtschaft noch nicht vollkommen und selbstverständlich war“ und neben die wirtschaftlichen Wirkungskräfte des Geldes der „psychologische Zuschlag des Unerhörten und sozusagen Überempirischen trat“ (Simmel, 1987, 250). Begrenzte Geldkreisläufe in einer Umgebung, in der der Gütertausch dominiert, verweisen zum einen auf eine begrenzte Anzahl verschiedenartiger Güter, zum anderen stehen von diesen Gütern nur einige überhaupt dem Geldkauf zur Verfügung:

„Solange hat das Geld noch einen mehr spezifischen Charakter, es steht noch nicht so indifferent über den Parteien; sogar das direkt entgegengesetzte Wesen, sakrale Würde, der Akzent eines Ausnahmewertes kann ihm (...) zukommen.“ (Simmel, 1987, 400)

Wenn wir die o. a. Verwendungsgebiete des Geldes in der Kabylei unter dieser zugespitzten Unterscheidung von ökonomischer Indifferenz und sozial ausgestalteter Spezifität begutachten, können einige deutliche Zuordnungen getroffen werden. Die ausgeprägteste Form der Marktökonomie finden wir demnach in den überregionalen Kontakten der fahrenden Händler und Falschmünzer<sup>39</sup>, gefolgt von einzelnen Transaktionen auf den lokalen größeren Märkten. Das Kreditwesen beinhaltete schon stärker soziale Komponenten; die Vermögen einzelner Geldgeber nahmen oft legendäre Ausmaße an. Die beim Verleih stattfindende Zerlegung eines Geldbetrages in seine ideelle und seine reale Form – als Außenstand im Vermögen des Gläubigers und als Investitionssumme in der Hand des Schuldners – multipliziert allerdings in erster Linie dessen „wirtschaftliche Energie“. In der verdichteten Sphäre der „sozialen Wechselwirkungen“ in kabyllischen Dörfern erhält diese zugleich ideelle und ökonomische Kraft des Geldes eine besondere Wirkungsmacht (vgl. Simmel, 1987, 155f).

Dies zeigt sich besonders deutlich an der *tawṣa*, die in verkürzender Weise als eine Art verdecktes Kreditwesen beschrieben wurde, laut Maunier aber besser als ein „ritueller Austausch, mit Aufschlag und zu bestimmten Anlässen, verborgen unter einer fiktiven Gabe“, definiert werden kann (Maunier, 1998b, 90). Diese Gaben bestanden aus kleineren Geldbeträgen – Maunier führt für 1921 Summen zwischen zwei und zehn Francs an, erwähnt aber auch gelegentliche höhere Summen zum Zwecke der Provokation – anlässlich bestimmter ritueller Passagen unmittelbar vor einer Heirat. Die frühe Praxis, bei solchen Festen Geld mit Aufschlag und nicht Naturalien zu tauschen, bezeugt auch die Erwähnung der *tawṣa* im *qānūn* von ‘Azzefūn (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 410, Art. 5).

Bei der *tawṣa* überwiegt der soziale, ins Spezifische drängende Aspekt des Geldes: Im Gegensatz zur indifferenten Marktökonomie sind Gaben und Gegengaben obligatorisch, das Geld zirkuliert in einem rituell geordneten Kreislauf und der Tauschvorgang ist in einen übergeordneten Rahmen von festlichen Initiationen eingebettet (Maunier, 1998b, 142). Mehr noch, das Geld ist im Kreislauf der *tawṣa* fast vollständig aus seiner ökonomischen Rolle heraus genommen; der durchschnittliche Ertrag eines Festes, etwa 300–500 Francs, kann in der Regel nicht investiert, sondern muss für künftige unvorhersehbare festliche Ereignisse – anlässlich derer Rückerstattungen fällig sind – gehortet werden (ebd., 141).

---

<sup>39</sup>Nicht zufällig waren es also Händler der Ait Yenni, die nur wenige Jahre nach der Eroberung 1866 die ersten Exkursionen nach Marseille und Paris wagten, dort „recht schöne Gewinne erzielten“ und für 1867 sogar einen Besuch auf der Weltausstellung in Paris planten (FN Rapport trimestriel 1866/02, 43 I 6; Rapport d’ensemble 1866, 43 I 1).

Doch abgesehen von der Tatsache, dass so alljährlich im Herbst unzählige Feste finanziert werden können<sup>40</sup> – ebenfalls ein beliebtes Erklärungsmodell – stellt sich besonders eine Frage: Was wird bei der *tawša* eigentlich getauscht, oder welchen Effekt hat die Zirkulation des Geldes unter Freund und Feind? Die Beobachtungen Mauniers legen den Schluss nahe, dass gerade der indifferente Charakter des Geldes und seine damit einher gehende leichte Kommunizierbarkeit zur Stabilisierung fragiler sozialer Beziehungen beitragen konnte. Maunier drückte diesen Effekt allgemein über die Wirkungen der Gabe aus:

„[Le don] est, par dessus tout, *agent de translation* ou *cause de circulation*. Il motive des transactions qui s'enchaînent. Il entretient un mouvement indéfini des biens. Il multiplie et renouvelle les transmissions de valeurs. (...) Il se tisse un réseau de dations en tous sens.“ (Maunier, 1998b, 141, Hervorh. des Autors)

Hier wird die Einrichtung und die Pflege eines sozialen Netzwerks auf der Basis „einer komplexen Buchführung über lange Zeiträume“ (Mahé, 1998b, 37) beschrieben, dessen Reichweiten und Dynamiken sich mit der „Fähigkeit des Geldes, für jeden speziell bestimmten Wirtschaftswert einzutreten“, noch steigern lassen: So wie diese „die Kontinuität der wirtschaftlichen Ereignisreihe“ (Simmel, 1987, 92) garantiert, so wird in der *tawša* die Kontinuität der sozialen Beziehungen, losgelöst und unabhängig von Affinitäten und Interessen, bekräftigt und zelebriert. Es ist also keinesfalls angebracht, den Geldkreislauf der *tawša* als eine „Zersetzung ökonomischer Prinzipien“ zu begreifen (vgl. Mahé, 1998b, 46), vielmehr liegt eine komplexe Wechselbeziehung geldwirtschaftlicher Einflüsse und sozialer Erfordernisse vor, in der ein zentrales ökonomisches Prinzip, die „intersubjektive, (...) übergeordnete Sachlichkeit und Normierung“ des Tausches (Simmel, 1987, 55f) für die Gestaltung sozialer Beziehungen genutzt wurde. Mit dem Feind, der meine Ehre durch eine Geldgabe herausgefordert hat, werde ich nicht streiten, sondern auf den großen Tag warten, an dem auf seinem Fest der Ausrufer verkündet „‘Abdun ‘Alī, Sohn von Muḥammad, dem ein *douro* gegeben wurde, gibt zwei *douros* für seine Ehre“ (Maunier, 1998b, 81).

Auf der sozialen Seite drückt sich diese bindende Kraft des gegebenen Geldes in der aus der Gabe resultierenden Verpflichtung zur Rückerstattung aus; ein Punkt, der vom Mauss-Schüler Maunier differenzierter und analytisch schärfer als durch seinen Lehrer herausgearbeitet wurde (vgl. Racine, 1991, 70). Die Verpflichtung entsteht laut Maunier in einer *öffentlichen* Zeremonie, in der Rechte etabliert und Interessen verfolgt werden, in der aber auch religiöse Mächte ins Spiel kommen (Maunier, 1998b, 89).

---

<sup>40</sup>Maunier registrierte 115 *tawšas* in einem Gebiet mit 6 000 Einwohnern im Jahre 1921. Davon fielen 88 in den Zeitraum von September bis November (Maunier, 1998b, 72).



Und diese enge Verflechtung von wirtschaftlichen und rechtlichen Verpflichtungen mit religiösen Mächten vermag auch Maunier nicht zu durchdringen, die Bestandteile sind „fundamental ununterscheidbar“:

„L'économique, le juridique, le religieux se confondent. Le don agit comme *transfert de possession*. Mais il vaut simultanément comme *source d'obligation*, et comme *cause de bénédiction*.“ (Maunier, 1998b, 82, Hervorh. des Autors)

Die Unzufriedenheit angesichts eines solchen *fait social total* ist Maunier aber anzumerken, denn am Ende seines Aufsatzes kommt er noch einmal auf das Verhältnis von Verpflichtung und Religion zurück und beschreibt sie nun als *religiöse Rechtskonzeption*.

„C'est dans le culte que se forment les devoirs. (...) Le rite a sa vertu mystique où est compris et confondu l'effet du droit. La transaction crée la bénédiction, en même temps qu'elle produit l'obligation. Le don se fait par un appel à Dieu. Et à son tour il en évoque les bienfaits. Il procure par soi la *baraka*. L'échange est véritablement une prière.“ (Maunier, 1998b, 144)

Auf welche Weise werden die religiösen Mächte in Szene gesetzt? Hier müssen wir die beiden zentralen Kategorien Mauniers, *obligation* und *bénédiction* unterscheiden. Die Nichteinhaltung der Verpflichtung ist von negativen Sanktionen umgeben, so etwa der Gefahr der Besitzergreifung durch den *šayṭān*, der in diesem Zusammenhang als böse Kraft oder Geist angesehen werden kann (Maunier, 1998b, 88, Fn 1). Maunier setzt sich deutlich von Mauss ab, wenn er diese „magische Kraft“ im „Hintergrund“ ansiedelt (ebd., vgl. Mahé, 1998b, 33, Fn 3) und die öffentliche Deklaration der Gabe hervorhebt, die bei versäumter Rückerstattung eine „sarkastische Sanktion“ durch die Öffentlichkeit des Dorfes nach sich zieht (ebd., 88). Schließlich konstatierte er vereinzelte Versuche, die Sanktion der öffentlichen Meinung in einen rechtlichen Zwang zu verwandeln, indem die französische Administration angerufen wurde.

Sehr viel deutlicher erscheint die Übersetzung positiver Sanktionen in Segen. Schon der Aufbau der Bühne, auf der die Gaben gesammelt werden, vereinigt diverse Symbole der Fruchtbarkeit, wie etwa Bohnen und Getreide (Maunier, 1998b, 77f). Frappant ist aber vor allem die Beschreibung der Abschlusszeremonie durch einen von Mauniers Informanten:

„Lorsque la collecte est finie, le marabout récite une prière, que tous les assistants répètent à voix basse, et dans laquelle on demande la prospérité pour l'année suivante. Il y a une invocation pour chaque catégorie de produits agricoles. Durant cette prière, les assistants tiennent les main ouvertes côte à côte, comme pour recevoir quelque chose. Après l'appel de chaque catégorie de produits, le marabout

prononce le mot *Amin*, dont le sens est celui du mot latin *Amen*." (Maunier, 1998b, 89)

Die gleichen Gesten, die gleichen Formeln, die gleiche Rollenverteilung wie in einer Dorfversammlung. Und es ist nicht so, dass jede öffentliche Versammlung in der Kabylei auf diese Weise beschlossen wurde. Für die Heiratszeremonien ist die Anwesenheit von *imrabḍen* nicht durchgängig belegt, nur für den vorherigen Abschluss der Allianz (vgl. Laoust-Chantréaux, 1990, 190-99). Ebenso wie bei der Ausrichtung der *timešrett* kann in dieser Hinsicht keine allgemeine Regel formuliert werden.

Wenn wir anhand der bis hierhin dargelegten Schlussfolgerungen versuchen werden, die Funktion der Bußgelder in der *tağmaat* näher zu bewerten, wäre es jedoch voreilig, eine Analogie zu den festlichen Runden der Geldgaben zu ziehen. Wir können aber erwarten, dass die monetäre Natur der Strafen ebenfalls nicht allein auf den indifferenten Wertmaßstab des Geldes Bezug nahm, sondern auch spezifische soziale Beziehungen ausdrücken und transportieren konnte.

Fassen wir die augenfälligen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Geldtransaktionen in der *tawṣa* und bei den Bußgeldern zusammen. Ebenso wie die *tawṣa* gehören die Bußgelder in das Feld der Auseinandersetzungen um die Ehre und ihrer Verkettungen von Herausforderung und Erwidmung. Schon die *Bureaux arabes* haben festgestellt, dass kleinere Delikte kaum aus einer materiellen Notwendigkeit heraus entstanden: „Ein Diebstahl wird in der Regel eher mit dem Ziel begangen, jemandem zu schädigen, nicht um von den Vorteilen dieses Diebstahls zu profitieren“ (FN Rapport trimestriel 1861/03, 43 I 6). Ebenso wie bei der *tawṣa* geht es bei der Erstattung eines Bußgeldes aber um die momentane Loslösung aus einem Kreislauf: Während die Erstattung der Geldgabe – anders als etwa beim von Mauss untersuchten Potlatch – „reinen Tisch macht“ (Maunier, 1998b, 86, Fn 1) und keine erhöhten Gegenleistungen mehr fällig sind, ein Zustand des Gleichgewichts geschaffen wurde, stellt die öffentliche Zahlung des Bußgeldes vor den Augen der Versammlung ein eben solches Gleichgewicht der Übereinstimmung wieder her.

Als beteiligte Akteure erscheinen bei der *tawṣa* die Mitglieder eines sozialen Netzwerkes, die über die Information verfügen, dass ein Fest in ihrem Umkreis stattfindet und – sofern sie nicht erstattungspflichtig sind – sich individuell zur Teilnahme entschließen. Weder familiäre, noch Dorf- oder Stammesgrenzen sind für eine Partizipation am Geschehen maßgeblich. Der eigentliche Akt des Austauschs entspricht der ökonomischen Transaktion auf dem Markt; soziale Unterschiede sind in der festlichen Runde nicht offenkundig. Die Geldzirkulation entspricht aber den Mustern der sozialen Nähe; vor allem Personen an den Schnittstellen verschiedener Netzwerke dürften

daher bedeutende Akteure in den Inszenierungen der *tawṣa* gewesen sein<sup>41</sup>.

Dieses zumindest scheinbar symmetrische Verteilungsmuster besteht nicht bei den Bußgeldern. Wir sahen oben, dass die Gelder, die im Rahmen des Dorfes eingesammelt wurden, das Dorf schließlich verlassen und entweder auf dem regionalen, in der Regel intertribalen Markt für Fleisch investiert wurden – also in den indifferenten ökonomischen Kreislauf eingingen – oder aber den überregionalen islamischen Netzwerken zugute kam<sup>42</sup>. Es ist also falsch, bei den Bußgeldern von einem Kreislauf zu sprechen. Beide Formen der Transaktion richteten sich symbolisch und faktisch an übergeordnete Instanzen. Sie appellieren einerseits an eine ideelle Ordnung, sei es die der Dorfgemeinschaft, sei es die der ins Jenseits reichenden Welt der islamischen Heiligen; faktisch wurde andererseits mit dem Geldfluss die Präsenz der wirtschaftlichen und religiösen Netzwerke gestärkt, die eine Anbindung der Dörfer an die Außenwelt garantierten. In diesem Sinne erscheint die Zahlung eines Bußgeldes zugleich als ein Opfer und eine Investition in die Zukunft.

Wir können uns nur ungefähre Vorstellungen über das Volumen dieser Investition machen. Im Mai 1870 schätzten die Gerüchte die Einkünfte eines bekannten *ṣayḥs* der Raḥmānīya, Sī al-ʿAzīz, der drei Stämme im Kreis Fort-Napoléon aufsuchte, auf 15 000–20 000 Francs (FN Rapport trimestriel 1870/02, 43 I 6). Diese Summe dürfte aus mehreren Gründen recht hoch angesetzt sein: 1849 betrug das Barvermögen der *maṣmāra* von Sidi Aḥmad u Driss 1 500 Francs (Robin, 1884, 16). In welchem Ausmaß die *timešretṭ* als ein ökonomischer Faktor gelten konnte, bleibt ebenfalls unsicher. In einem Dorf der Ait Flik erinnerte sich ein Informant an etwa vier bis fünf gemeinsame Mahlzeiten pro Jahr (Khellil, 1979, 35). Ein Dorf mit 800 Einwohnern erstand 1939 für eine *timešretṭ* ca. 20 Schafe oder einen Ochsen, wahrscheinlich die Mindestmenge für eine halbwegs befriedigende Mahlzeit (Laoust-Chantréaux, 1990, 126). Deren Fleisch kostete 1857 100 bzw. 75 Francs der *qintār* (FN Rapport trimestriel 1857/04, 43 I 6)<sup>43</sup>.

Um die semantischen Räume der ideellen Ordnungen besser erfassen zu können, werden wir zum Abschluss dieses Kapitels ein paar Referenzen aus dem dörflichen

---

<sup>41</sup>In diesem Zusammenhang greifen die Statusunterschiede und entfalten zugleich ökonomische und ideelle Zwänge: „En un temps de disette, dans l’été de 1922, les habitants de douar Bou Zegza demandaient aux autorités de prohiber les *taoussas*. Ils n’osaient dénier de leur chefs leurs devoirs, en refusant de rembourser, alors qu’ils ne pouvaient point“ (Maunier, 1998b, 88).

<sup>42</sup>Es kann nicht im Rahmen dieser Arbeit liegen, die Reichweite der Netzwerke etwa der Raḥmānīya umfassend zu rekonstruieren. Selbst zu den scheinbar unbedeutenden „Derwischen“ und Amulett-schreibern sei jedoch an dieser Stelle eine beiläufige Bemerkung Blochets eingeschoben: „Il n’est point rare de voir des prédicateurs venir de Yanbo [ein kleiner Hafen vor Mekka] jusqu’en Algérie pour faire des sermons et recevoir pour tout salaire une cinquantaine de francs“ (Blochet, 1903, 115).

<sup>43</sup>Ein maḡribinischer *qintār* (oft transkribiert als „*quintal*“)  $\cong$  100 *rṭāl* zu  $\sim$  450 g, also etwa 45 kg (vgl. Hinz, 1955, 27, 32f). Dies ist nur ein Näherungswert. Hanoteau war im Besitz von zwei Gewichten der Ait Yenni, die einem *rṭāl* entsprachen, zu 541 bzw. 538 g (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 578).

Bereich sichten. Diese werden uns wieder zurück zu den *qawānīn* und dem Verschriftungsproblem führen.

## 5.5 Die *qawānīn* II: Repräsentation und Kodifikation

### 5.5.1 Virtuelle Dorfgemeinschaften und ideale Heilige: Die Autoritäten hinter Rechtsurteilen

Die wenigen erhaltenen Präambeln der schriftlich niedergelegten *qawānīn* geben nur vereinzelte Andeutungen auf die Rolle der Dorfgemeinschaft bei der Abfassung der Rechtsregeln. Wir haben jedoch schon oben ausführlich die Atmosphäre des Konsensbeschlusses beschrieben, der in diversen *qawānīn*, etwa im *qānūn* von Aguni n Tsalent angeführt wird (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 362). Welche Vorstellungswelten hinter den Erwähnungen einer „allgemeinen Übereinstimmung“ der Dorfbewohner stehen, wird an der auf Seite 124 erwähnten ersten Kanonformel des *qānūn* von Tawriq Amoqran deutlicher, in der bei Abänderung Sanktionen sowohl der Vorfahren als auch der Nachkommen angedroht wurden. Dieser Satz ist bemerkenswert. Der Ahnenkult spielte in den Dörfern der Kabylei eine wichtige, wenn auch eher uneingestandene Rolle. Hinter den zahlreichen magischen Praktiken während und nach Beerdigungen steht der Glaube an eine Parallelwelt; der Friedhof wird zu einer Art Schatten des realen Dorfes. Die beiden Welten stehen miteinander in Beziehung, Ereignisse in der realen Welt rufen Reaktionen der Geister der Vorfahren hervor. Insgesamt gibt es zu diesen Vorstellungen nur wenig ethnologisches Material<sup>44</sup>. In der Welt des Unsichtbaren nahmen Aspekte alltagsrelevanter sozialer Beziehungen, Verrichtungen oder Kommunikationen Gestalt an und manifestierten sich als Wächtergeister in Steinhaufen, Bäumen oder Webstühlen; als unheilbringende Wesen in Wettererscheinungen, Höhlen oder in der Umgebung von Quellen.

Diese Vorstellungen sind rechtsrelevant, da sie ebenfalls dem Prinzip der Äquivalenz folgen. Eine schon erwähnte zentrale Prozedur der Rechtsfindung bei unentschiedenen Streitfällen, der kollektive Eid, wird nur unvollkommen wahrgenommen, wenn er – wie Gellner es für Marokko tat (Gellner, 1969, 116–122) – ausschließlich als ein Test für die Solidarität von Familienverbänden beschrieben wird. In der Vorstellung ist ein Meineid untrennbar mit schicksalhaften Ereignissen in der Zukunft verknüpft

---

<sup>44</sup>Zwei Romanszenen des Schriftstellers Mouloud Feraoun (Feraoun, 2000) können manche ethnologische Beschreibung ersetzen. Sie schildern lebhaft und deutlich die Welt der Friedhöfe (ebd., 83–86) und das untergründige Spannungsverhältnis zu monotheistischen Vorstellungen (ebd., 132f). Ein paar kurze Bemerkungen und allgemeine Hinweise gibt es noch bei Laoust-Chantréaux (1990, 241, 250); Servier (1966, 173); Servier (1985, 74f).

und „die öffentliche Meinung registriert sorgfältig die Toten, Krankheiten und Missernten, welche die eine oder die andere der Parteien treffen können“ (Servier, 1985, 26). Der Ausgleich findet früher oder später statt. Auf ein Dorf und seine Bewohner bezogen, ergibt diese imaginäre Wechselwirkung realer Handlungen mit Sanktionen und Segnungen ebenso realen Ursprungs den Idealzustand einer Gemeinschaft, der nur erreicht werden kann, wenn alle Handlungen auch Segnungen nach sich ziehen: Im Gefüge der sichtbaren und unsichtbaren sozialen Beziehungen etabliert sich so die virtuelle Kontinuität des allgemeinen Konsens. Auf diese Kontinuität berufen sich die *qawānīn* und verlängern sie in die fernste Vergangenheit und Zukunft.

In den dörflichen Repräsentationen waren die islamischen Heiligen ein integrierter Bestandteil dieser unsichtbaren Welten und besaßen die Macht, Segnungen oder Sanktionen zu lenken. Eine bekannte Weisheit über einen *amrabed*, der Ende des 19. Jahrhunderts lebte, *šayḥ* Moḥand u al-Ḥussein aus Taqa bei den Ait Yaḥyā – „ausgezeichnet mit einer subtilen Intelligenz und gerechtem Urteilsvermögen“ (AI Renseignements individuels 1898, 16 H 15) –, zeigt ihn im Dialog mit seinen *ṭulba* über die Qualitäten der Heiligen. Die *ṭulba* beginnen mit einem klassischen Bild:

„Wo sind die *awliyā*? Die *awliyā* sind auf den Bergen. Sie wachen. Sie überschauen das Land mit ihren Blicken, ohne es mit dem Füßen zu betreten. Sobald sie eine Ungerechtigkeit sehen, bemühen sie sich, sie zu beseitigen.“

Und *šayḥ* Moḥand ergänzte bezeichnenderweise diesen *common sense* über Heilige mit einem pragmatisch-mystischen Kontrapunkt:

„Ich sage: Wo sind die *awliyā*? Sie sind in ihren Häusern. Sie widmen sich dem großen [inneren] *ḡihād*. Sie arbeiten auf dem Feld, sie kommen für den Unterhalt ihrer Familie auf. Oh, barmherziger Gott! Ich bitte Dich, ihnen beizustehen.“ (Der-menghem, 1954, 18)

Bei dem *šayḥ* sprachen täglich „machmal hunderte“ (AI, 16 H 15) von Hilfesuchenden vor, die zu wenig Einfluss besaßen, um sich im schon kolonial modifizierten dörflichen Rechtsgeschehen durchsetzen zu können. Seine Intervention manifestierte sich gleich den Geschehnissen nach einem kollektiven Eid durch eine Entscheidung des Schicksals: Einem Wucherer brannte sein Besitz nieder; ein enterbter Sohn wurde reicher als sein Vater; eine Frau, die einer Nachbarin ihren Garten stahl, starb wenige Tage später (Genevois, 1967, 66f, 80–82, 86f). Auf der anderen Seite berichtet eine ebenso populäre Legende von Lalla Ḥadīḡa, einer auf dem höchsten Berg des Djurdjura in Zurückgezogenheit lebenden Heiligen des 10./16. Jahrhunderts, wie sie nach ihrem Tode auf Felsbrocken durch die Lüfte reitet und die streitbaren vier Dörfer der Ait Bu ‘Aqqaš zur

ewigen *fitna* verdammt (Devaux, 1859, 261–63). Diese Vorstellungen von der Manipulation der realen Ereignisse und der virtuellen Gemeinschaft müssen bei der Bewertung der verschiedenen Rechtsprozeduren einbezogen werden.

Die Interventionen effektiver *imrabden* in das Rechtsgeschehen können in drei Bereiche unterschieden werden: Schlichtungen, Legitimation von Entscheidungen der *tağmaat* und Abnahme des Eids. Das Material über Schlichtungsprozeduren ist nicht ausreichend, um zu diesem Bereich handfeste Aussagen entwickeln zu können. Wir haben oben die effektive Rede als ein mögliches Verfahren angeführt; als eine weitere Form der Prozedur ist auch die Heranziehung malikitischer Rechtskommentare bekannt (Masqueray, 1983, 124). Die formale schriftliche Komponente – also die Bezüge auf den *fiqh* und die Autorität von schriftlich niedergelegten Urteilen, Verträgen und Besitztiteln – musste mit der Öffentlichkeit des Verfahrens einhergehen und konnte diese auch herstellen<sup>45</sup>. Als dritte und m. E. wesentliche Komponente im Schlichtungsverfahren muss die Reputation des Schlichters in Betracht gezogen werden, die sich über die öffentliche Beurteilung seiner Wirksamkeit herstellte. Sie hing also nicht nur von seiner Gelehrsamkeit ab – diese konnte auch ein umstrittener Charakterzug sein<sup>46</sup> – sondern äußerte und erneuerte sich durch die sichtbare Lebensführung und die ihr zugrunde liegende Fähigkeit zur Selbstdisziplin. Ein effektiver *amrabed* besaß, wie sich Devaux ausdrückte, die entsprechende „force morale“, um auf das Verhalten der Streitparteien einwirken zu können (Devaux, 1859, 14). Devaux hat einen wesentlichen Aspekt dieser moralischen Kraft erkannt, wie an seiner recht eigenen Beschreibung eines Eides deutlich wird:

„C'est entre les mains des marabouts que se prêtent les serments exigés pour se laver d'un crime, d'un délit, etc. Celui qui doit jurer, s'approche du marabout. Celui-ci, avec un pan de son burnous lui entoure le cou et dicte la formule, qui est répétée mot à mot par l'accusé. Quand le serment est prêté, le marabout retire

<sup>45</sup>In einer Bestandsaufnahme des Kreises Fort-Napoléon wird die Schlichtung bei den Ait Yahyā beschrieben: „Lorsqu'un procès survenait entre deux individus ils s'arrangeaient à l'amiable pour choisir un marabout chargé de prononcer, lorsque le choix était partagé, le sou le désignait et l'affaire était portée par devant lui. Chaque adversaire comparaisait avec ses preuves pour établir ses droits. Le marabout les examinait, pour dresser un acte sur lequel il inscrivait tous les titres qu'on lui avait produits, il faisait aussi une mention très détaillée du procès et ensuite rendait son jugement, puis l'acte était porté chez un second marabout complètement étranger à l'affaire qui en prenait connaissance et considérait après ce qu'il voyait écrit, si le règlement était bien conforme à toutes les lois de la justice puis que y donnait sa sanction. Alors rien ne pouvait annuler un pareil jugement et la tribu regardait comme un point d'honneur d'en faire exécuter le contenu sans le moindre retard.“ (AOM 10 H 78)

<sup>46</sup>Vgl. in diesem Sinne etwa eine sehr populäre Legende um die Heilige Lalla Ḥadīğa, die in ihrer *ḥalwa* auf dem gleichnamigen höchsten Gipfel des Djurdjura von einer Gruppe respektloser *ṭulba* aus der Oberen Kabylei heimgesucht wurde. Ihre Erwiderung beginnt mit dem Worten: „*Aayen a syādi l-sulum, tawim abrid ma tessnem* – Oh, Ihr Herren Gelehrten, nehmt den rechten Pfad, wenn ihr ihn kennt...“ (Nacib, 1993, 223f). Die Verse sind dagegen geradezu mit „sufischer Terminologie“ durchtränkt (ebd., 57).



son burnous, et semble ainsi délier de la faute dont on était soupçonné.“ (Devaux, 1859, 14f)

Im Gegensatz zu den in der Literatur dominierenden Beschreibungen von kollektiven Eiden an dem Grab eines *amrabeḍ* – für Gellner war, wie wir gesehen haben, das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Eid und Schlichtung, ob die schwörende Partei sich auf einen toten oder auf einen lebendigen Heiligen berief (Gellner, 1969, 124) – betont diese Passage die körperliche Dimension einer Variante des Verfahrens, in dem der *amrabeḍ* als Mittler der unsichtbaren Kräfte von der Persönlichkeit des Beschuldigten Besitz ergreift. Wir haben oben auf Seite 109 ein Beispiel behandelt, in dem auch ein Schriftstück diese Rolle des Mediums übernehmen konnte und einen Meineid über die körperliche Reaktion des Schuldigen offenbarte. Der körperliche Aspekt bei der Bestimmung von Schuld oder Unschuld verweist auf eine emotionale Komponente in der Beziehung zwischen *imrabḍen* und Laien, die auch als eine moralische Rechtsdimension bewertet werden kann.

Die Segenskraft effektiver Heiliger, die den Zustand der virtuellen Dorfgemeinschaft manipulieren können, und auf die so gerne in kritischen Situationen der Dorfversammlungen Bezug genommen wurde, bezog einen nicht unerheblichen Anteil ihrer Legitimität aus dem übergeordneten islamischen Referenzrahmen – sowohl des *fiqh* als auch der Mystik – und konnte Rechtsansprüchen unter bestimmten Umständen Schutz verleihen. Bei diesem Schutz handelt es sich um jene Unantastbarkeit, die als *ḥurma* soziale Bereiche – Sexualität, Dorfgemeinschaft, Grund und Boden, Heiligenniederlassungen (vgl. Mahé, 2001, 105) – auszeichnet, deren Schädigung reale und imaginäre Sanktionen nach sich ziehen. In diesem Sinne müssen die Referenzen an *qurʾān* und *ḥadīṭ* in den *qawānīn* verstanden werden. Sie dienen gemeinsam mit den Appellen an die Ahnen und die Dorfgemeinschaft zur Herstellung einer sakralen Aura der Unantastbarkeit der einmal aufgestellten Regeln.

Wenn Mahé bestimmte Regeln der *qawānīn* zu der *ḥurma* des Dorfes in Beziehung setzt, namentlich jene, die die „die moralische und materielle Integrität des Dorfes garantieren“ sollen – und damit *en passant* einen weiteren Beitrag in die lange Geschichte der Diskussion um „Status oder Kontrakt“ schreibt (vgl. Mahé, 2001, 101) – dann müssen wir gewahr sein, dass hinter diesem Modell ein komplexes Gebilde religiöser Vorstellungen wirkt, das in der Interaktion der Dorfbewohner untereinander und mit ihrer Umgebung zahlreiche lokale Ausprägungen annimmt. Die *qawānīn* figurieren als Repräsentanten wenigstens zweier ideeller Ordnungen, die nicht nur miteinander konkurrierten: Von den idealen Heiligen wurde die virtuelle Dorfgemeinschaft tatkräftig und wortmächtig unterstützt. Die Bedeutung der *qawānīn* wird durch ihre Zielsetzung bekräftigt, denn die Integrität eines Dorfes war ein ebenso kostbares wie prekäres Gut.



### 5.5.2 Konsens und Konflikt: Rückkehr nach Tawrirt n Ait Mangellat

Tawrirt n Ait Mangellat besitzt noch einen zweiten, inoffiziellen Namen: Tawrirt n Teydit, „Hügel der Hündin“. Allerdings hörten die Dorfbewohner diesen Namen nicht gern, denn während die Katze auf den Dächern Wağzens ein geflügeltes Sprichwort für die dörfliche Übereinkunft war, stand die blutbefleckte Hündin für eine *fitna*. Eine Frau aus Tawrirt gab die Hündin einem Durchreisenden von den Ait Bu Yussef als Zeichen für ihre *anāya* mit, doch kurze Zeit später kehrte das Tier allein zurück; der Besucher fiel einer Vendetta zu Opfer und wurde auf dem Grund einer Schlucht tot aufgefunden; daraufhin spaltete sich Tawrirt in zwei einander bekämpfende Parteien (Devaux, 1859, 268). Hündin und Katze sind nicht ohne Grund Wahrzeichen des Dorfes.

Oben haben wir ausführlich ein Protokoll einer Dorfversammlung zitiert, dass als ein gelungenes Beispiel theatralisierender und inszenierender Einsätze friedensstiftender Maßnahmen gelten kann. In diesem Sinne wird die Versammlung von Tawrirt in einer der Veröffentlichungen als ein Paradestück dörflicher Organisation gefeiert:

„Telle est donc l'organisation administrative intérieure des villages kabyles: chacun tient sa place et connaît ses droits et devoirs. (...) que survienne un malentendu entre familles, les gens du village s'efforcent de le régler. (...) C'est par là qu'ils se montrent fidèles aux voies tracées par leur ancêtres.“ (Centre d'Études Berbères, 1948, 298)

Und tatsächlich gibt es eine neunzig Jahre ältere Quelle, die eben dies zu bestätigen scheint. Voller Lob sprach sich ein Offizier der *Bureaux arabes* über genau das gleiche Dorf aus:

„Les Beni Menguellet sont une tribu rangée: Taourirt a toujours été renommé pour sa bonne organisation intérieure, on venait de loin consulter son Kanoun.“ (FN Rapport mensuel 1858/01, 43 I 4)<sup>47</sup>

Dieses Urteil hatte aber keinen langen Bestand. Nur drei Jahre später erscheint Tawrirt wieder in den Berichten, zunächst mit einer Beschwerde über den *amīn*, der seine Macht missbrauche, indem er Angehörige seines *ṣoff's* von der Zahlung der Bußgelder ausnehme. Tawrirt war das einzige Dorf im ganzen Kreis, in dem die von den *Bureaux*

---

<sup>47</sup>Eine Redaktion von 1277/1861 wurde von Hanoteau und Letourneux (1893, III, 358–362) wiedergegeben. Einige Artikel sind außergewöhnlich, z. B.: „3. Wer den *qānūn* vor der *tağmaat* vorliest und einen Fehler (bei der Angabe eines Bußgeldes) begeht, bezahlt ein Bußgeld, das der Differenz zwischen der von ihm angegebenen Zahl und der Zahl im *qānūn* entspricht“ (ebd., III, 358). Hier haben wir einen klaren Beleg für eine schon länger währende Anwendung verschrifteten Rechts.

*arabes* eingeführten Wahlen nicht korrekt abgehalten werden konnten, da der *amīn* angesichts einer drohenden Niederlage das Verfahren verschleppte (FN Rapport mensuel 1861/01, 43 I 4). Nach den verlorenen Wahlen war die *tağmaat* nur noch begrenzt entscheidungsfähig (FN Rapport mensuel 1861/05, 43 I 4). Die *imrabden* erwiesen sich als nicht länger effektiv: 1864 wurde ein Streit zwischen zwei Linéages um Wegrechte vor die *tağmaat* getragen, die in einem Tausch der Rollen nunmehr zwischen den Heiligen schlichtete (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 261).<sup>48</sup> Diese Entscheidung besaß aber keine nennenswerte Tragweite; nur ein Jahr später kulminierte der Streit in einem Schusswechsel zwischen zwei *imrabden* (FN Rapport mensuel 1865/07, 43 I 4).

Man könnte solche Vorfälle als Probleme der Anpassung an eine neue politische Situation interpretieren, doch zwei weitere Erwähnungen Tawrirts deuten eine tiefergehende Verwerfung an, aus der sich das Dorf lange Zeit nicht erheben sollte. Um die Jahrhundertwende erschütterte eine jahrzehntelange Vendetta das Dorf (Genevois, 1996, 108), von der wir noch Andeutungen in den Reden der Versammlung finden. Gerade vierzehn Jahre vor der Versammlung nannte ein französischer Friedensrichter in einem bemerkenswerten Urteil Tawrirt als ein seltenes, außergewöhnliches Beispiel für ein Dorf, in dem die Mitglieder der beiden *soffs* nicht an Beerdigungen der jeweils anderen Seite teilnahmen (JP Michelet 20.06.1932, in: R. Alg. 49 (1933), Nr. 2, 94–98). Nach der Heranziehung diverser Zitate aus Hanoteau und Letourneux, der Broschüre eines Kabylens, Ali Hacène, zu den „*soffs kabyles*“ (vgl. Mahé, 2001, 614) und den *Mélanges de sociologie nord-africaine* René Mauniers (Maunier, 1930, 75), denen „die Idee der Zusammenarbeit und Solidarität“ im kabylyischen Dorf zu entnehmen sei, missbilligte der Richter dieses Verhalten als „teilweises Ablegen einer höchst respektablen Sitte“. Anscheinend wurde seine Stimme vernommen, denn das Versammlungsprotokoll von 1946 beginnt nach der Eröffnung prompt mit den Bußgeldern für Nichtteilnahme an einer Beerdigung.

Tawrirt n Ait Mangellat ist ein besonders prägnantes Beispiel für ein Dorf, dessen in-

<sup>48</sup>Solche Fälle, in denen den Heiligen ihre Effektivität abhanden gerät, sind wahrscheinlich nicht allzu ungewöhnlich gewesen. In mindestens zwei *qawānīn* finden sich Artikel, die sich direkt auf derartige Situationen beziehen. Der *qānūn* der Mātqa unterscheidet die *imrabden* „hinsichtlich ihrer Frömmigkeit und ihrer Verstandeskraft“ – *alā ḥāʿatihim wa-rāʿatihim* – und zollte den „Leuten des Guten und des Heils“ – *ahl al-ḥayr wa-ṣ-ṣalāḥ* – Respekt; wer sich dagegen wie die „einfachen Leute“ benehme – *muḥalifan ʿamman* – erfährt keine „Vorzugsbehandlung“ (Milliot, 1922, 206). Ähnlich äußert sich auch der regionale *qānūn* der Ait Betrūn (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 434). So wie *imrabden* zu „einfachen Kabylens“ werden können, so ist auch der umgekehrte Weg möglich: Bugéja beschrieb ausführlich, wie Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb weniger Jahre 10 % der Bevölkerung eines großen Dorfes in der CM Dra el-Mizan die Profession des ambulanten Magiers ergriff, nachdem ein Dorfbewohner von einem *amrabed* die Gabe der Profetie erteilt bekommen hatte, unter der Bedingung, dass er nicht innerhalb seiner Einflussphäre wirken solle. Der Beruf fand Anklang im Dorf und Bugéja sprach von einer regelrechten „Schule“, die sich außerhalb der Kabylei auf den Märkten ausbreitete (8 X 179, I, 62–67).

nerer sozialer Zustand extrem zwischen den beiden Polen des virtuellen Konsens und der tribalen Konflikte oszillierte. „Auf der Kehrseite dieses Traumes vom Unter-Sein existiert fast immer die Furcht vor der Entzweiung und der andauernden Zwie-tracht“ (Mahé, 2001, 137, Fn 1). Tawrirt war eines der größeren Dörfer; 1866 lebten dort etwas mehr als 800 Menschen (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 307); es besaß ein bedeutendes Holzverarbeitendes Handwerk und Handelsverbindungen bis in die Sahara-oase Touggourt. Die Siedlungsform ist die eines klassischen kabyllischen Dorfes: Eine auf einem Hügel gelegene, dicht bebaute, kreisförmige Kernsiedlung, deren Häuser konzentrisch zur Mitte hin verlaufen. Die Siedlung setzt sich aus vier Deszendenzgruppen oder *adrums* zusammen, bestehend aus vier bis zehn Großfamilien und mit jeweils eigenen *imrabden*, aufgeteilt – wie fast jedes Dorf – in zwei Interessengruppen oder *soffs*.

Einzelne Familien dieser Deszendenzgruppen lebten aber schon vor der Gründung Tawrirts in kleinen Siedlungen in der Umgebung, und wurden – so die Überlieferung – erst unter der Führung des *amrabad* Sidi al-Hādī in einem Dorf vereint (vgl. Genevois, 1996, 104–09). Das Dorf wurde auch *tufiq* genannt (vgl. Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 359, Art. 37): Diese Bezeichnung verweist, wie wir oben erwähnt haben, eher auf einen Zusammenschluss geografisch versprengter Siedlungen, als auf ein geschlossenes Dorf. Der Begriff wird jedoch mehrdeutig verwendet; im *qānūn* von Tawrirt bezeichnet er zugleich den Konsens, der durch den *amīn* und seine Beisitzer verkörpert wird. Die Übereinkunft bezieht sich also auf das ausgehandelte Miteinander mehrerer Deszendenzgruppen, die nicht durch die genealogisch abgeleitete Identität über einen gemeinsamen Vorfahr zusammengehalten werden. Wer aus diesem Konsens ausscher-te, und dem *amīn* Ungerechtigkeit vorhielt, den bestrafte der o. a. Artikel von 1861 mit einem halben *riyāl*. Es sollte nicht allzu sehr verwundern, dass Tawrirt in den Zeiten der Vendetta mit zwei *amīns* leben musste.

Die sozialen Gräben waren besonders tief, die Reputation für den virtuellen Konsens besonders ausgeprägt und der *qānūn* höchstwahrscheinlich schon länger schriftlich niedergelegt: Eine vergleichbare Konstellation bietet auch die Namenskusine Tawrirt Amoqran, das größte Dorf der Ait Iraten (1 160 Einwohner 1866), dessen *qānūn* wir oben schon angesprochen haben. Es drängt sich der Gedanke auf, dass das sporadische Phänomen der selbstständigen Verschriftung des Gewohnheitsrechts nicht allein auf aktuellen Anlässen beruhte, sondern auch in einem spezifischen Umfeld geschah, unter einem bestimmten Mischungsverhältnis der sozialen und idealen Komponenten, in dem die latent überall gestellte Frage nach dem Recht und der Gerechtigkeit besonders virulent wurde.

### 5.5.3 „Noch haben wir den Segen – Das Recht wird erscheinen“

Es gibt eine Verfügung im *qānūn* von Tawrirt n Ait Mangellat, die in einigen anderen *qawānīn* ebenfalls zu finden ist und eine zentrale Passage in Mahés Beschreibung des dörflichen Rechts inspiriert hat:

„14. Wenn jemand einen Verwandten tötet, um von ihm zu erben, wird sein gesamter Besitz und der des Opfers von der *tağmaat* konfisziert, falls das Opfer keine [anderen] Erben hat.“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 358)

In diesen knappen Worten wird auf die nicht seltene Praxis des Vater- oder Brudermords angespielt. Diese Fälle und ihre Regelung durch die *qawānīn* weisen zwei ganz besondere Merkmale auf (Mahé, 2001, 134–36). Zum einen lässt der Mord am nächsten Verwandten die segmentäre Logik der Vendetta ins Leere laufen; die betroffenen kleinsten Deszendenzgruppen werden durch diese Tat symbolisch und faktisch entwaffnet; eine Blutrache würde mit der „Selbstausslöschung“ der Gruppe enden. Es ist nicht allzu überraschend, und doch ein wichtiger Umstand, dass in solchen Fällen die Gerichtsbarkeit der Dorfversammlung greift. Zum anderen ist der Tatbestand des Vater- oder Brudermords einer der seltenen Fälle, in denen die *qawānīn* klar und deutlich eine Absicht unterstellen und ein Tatmotiv hinzufügen: Den Zugriff auf das familiäre Erbe. Und es geht nicht allein um den Versuch, „das Udenkbare“ durch ein einfaches Motiv zu erklären, sondern die *tağmaat* bemächtigt sich gewissermaßen einer ihr zustehenden Rechtssphäre:

„Dans son interrogation sur les mobiles du meurtre, l’assemblée du village n’est pas susceptible de froisser les susceptibilités ou de mettre en cause l’intérêt d’un lignage autre que celui dans lequel s’est déroulé le drame.“ (Mahé, 2001, 136)

Hinter der sorgsam inszenierten Atmosphäre des virtuellen Konsens der Dorfgemeinschaft steht die wohl kalkulierte Überlegung, dass bei einer Berücksichtigung von Motiven und Interessen der jeweiligen Konfliktparteien in der Dorfversammlung die gesamte Veranstaltung entgleisen und das Dorf als politische Einheit nicht mehr gegenüber anderen Dörfern handlungsfähig sein würde. Dies wäre der Fall, sobald der Konflikt, der hinter der Tat steht, mehr als eine Deszendenzgruppe erfasst. Darum besteht der formale Aufbau der *qawānīn* aus langen Listen von idealtypischen Tatbeständen und äquivalenten Strafmaßen. Sie formulieren vom Kontext losgelöste Situationen und erlauben so, im kommunikativen Kontext der Dorfversammlung *ad hoc* Rechtsentscheide herbeizuführen – in der *tağmaat* von Tawrirt n Ait Mangellat wurde 1861 der *qānūn* bei der Festsetzung der Strafe laut *vorgelesen*! In dieser Prozedur wirkt außerdem das

oben auf Seite 113 beschriebene rezitative Moment, das in der begrenzten Schriftkultur einen früheren formalen Konsens in der Öffentlichkeit reaktivieren kann.

Die spezifische Behandlung des Vater- oder Brudermords in den *qawānīn* zeigt in diesem Zusammenhang aber noch mehr: Mit dem *qānūn* etabliert die *tağmaat* eine Sphäre öffentlichen Rechts und markiert mit den Strafen – in einem oben auf Seite 85 zitierten Dokument wörtlich *ḥudūd*, Grenzen, genannt – einen Bereich, der sich aus den provokativen Kreisläufen der familiären Ehre ablöst. Als unantastbare *ḥurma* des Dorfes setzt das dörfliche Recht bei den zugrunde liegenden Ehrvorstellungen an, weist aber eine zusätzliche neue Qualität auf: Die Qualität der zwischen korporativen Interessengruppen ausgehandelten normativen Verbindlichkeit, die unterschiedslos für alle gelten soll, die Qualität des Rechts.

Die Verbindlichkeit des dörflichen Rechts erstreckte sich auf eine territorial definierte Gruppenzugehörigkeit: Dorfbewohner waren auch außerhalb der Dorfgrenzen durch die *qawānīn* zum gegenseitigen Beistand verpflichtet. Der *qānūn* von Tawriat Amoqran, der einen dramatischen Zustand der inneren Zerrissenheit widerspiegelt, geht bei der Etablierung des dörflichen Rechts noch einen großen Schritt weiter: Ein *beliebiger* Mord auf dem dörflichen Territorium – *ard ahl al-qariya* – führte zur Konfiskation des Besitzes und zur Verbannung des Mörders und seiner Helfer. Im zweiten Abschnitt des *qānūn* wird zwar klar gestellt, dass damit die Blutrache keineswegs abgeschafft sei. Doch Tawriat Amoqran schien schon derart mitgenommen, dass eine besondere Einschränkung beschlossen wurde: Wer in Zeiten der *fitna* aus „Versehen“, *ḥata’an*, jemanden umbringe, der brauche „keine Angst zu haben“, für dieses Vergehen werde er nicht getötet. Hier sind allen Spekulationen um Tathergang und –motiv Tür und Tor geöffnet und nach den bisherigen Ausführungen über die Rechtsprozedur kabyllischer Dörfer lässt sich erahnen, dass es vor der *tağmaat* nur einen Weg gab, in solchen zweifelhaften Fällen die unschuldige Absicht zu belegen: Den kollektiven Eid. So taucht im Zentrum des öffentlichen Dorfrechts wieder das Gesicht der religiösen Rechtskonzeption auf. Es ist nun an der Zeit, die religiösen Bestandteile des Rechts etwas genauer zu unterscheiden. Zu diesem Zweck werden wir uns wieder Mahés Analyse zuwenden.

Mahé spricht drei religiöse Dimensionen an, die in das dörfliche Rechtssystem hineinspielen (Mahé, 2001, 141–44). Wir können sie die islamische, die magische und die zivile Dimension nennen. Obwohl Mahé die Bedeutung der islamischen Dimension, namentlich die Rolle der *imrabden* bei der Durchführung der Dorfversammlung, der Verschriftung der *qawānīn* und den alltäglichen Interventionen in der Gesellschaft unterstreicht, wendet er sich ihr in seinen Ausführungen nicht weiter zu. Gleiches gilt für die magische Dimension des kollektiven Eids, da diese „auf der prozeduralen Ebene verbleibe“ und keinesfalls den „Inhalt der Regeln“ beeinflusse. Letztlich hänge die

„rechtliche Effektivität“ dieser Prozedur im Sinne der klassischen Theorie von der „zur Schau gestellten sozialen Macht“ der Mitschwörer ab (ebd., 142f). Das „Heilige“, an dem Mahé interessiert ist, „steigt aus den Verfügungen und eben dem Gegenstand der *qawānīn* hervor“ (ebd., 143) und entstehe weder aus einem vorislamischen magischen Hintergrund noch als Ergebnis islamischer Einflüsse, sondern auf der Bühne der *tağmaat* und ihrer formalisierten Szenen, in denen die unantastbare *ḥurma* des Dorfes emergiert. So lässt sich diese dritte Dimension m. E. zutreffend als eine „gerechte Ordnung (...) hinter den Kodizes“ (ER, III, Art. *Codes and Codification*, 555a) der *qawānīn* beschreiben, deren gläubige Priester und zugleich säkulare Anwälte die Akteure in der Dorfversammlung stellen. Das Dorf definiert sich zugleich über die Verwandtschaftsgruppen und über das Territorium und bewältigt die in diesem Konzept inhärente Spannung, indem es die *ḥurma* der jeweiligen Familienverbände mit seiner eigenen *ḥurma* „auslöscht“.

Die *ḥurma* des Dorfes begreift Mahé als ein „symbolisches System“, das zu einem „munizipalen Geist oder Bürgersinn“ hinführt (Mahé, 2001, 144). Wir wollen versuchen, diesen Vorgang kritisch nachzuvollziehen. Die dörfliche *ḥurma* sei „nicht auf die Summe der *ḥurmas* jener Linéages, aus denen sich [das Dorf] zusammensetzt, zu reduzieren“ (ebd., 119). Der Begriff *ḥurma* ist, wie schon oben angedeutet, semantisch vielschichtig. Mahé definiert ihn in Auseinandersetzung mit den Analysen Bourdieus zur Unterscheidung von *nif* – der aktiven, männlichen Konkretisierung der Ehre – und *ḥurma* – dem empfangenden, weiblichen Bereich, der durch die Ehre abgegrenzt wird (vgl. Bourdieu, 1976, 32–43) – etwas neutraler als eine „Sphäre der Ehre“. Die von Bourdieu vorgenommenen Trennungen besitzen keinen absoluten Charakter, auch Frauen vollziehen aktive Konkretisierungen der Ehre (Mahé, 2001, 105f, 112f). Diese Sphäre erstreckt sich auf den privaten, familiären Bereich genauso wie auf die gemeinsamen Güter des Familienbesitzes. Sowohl Mahés als auch Bourdieus Beschreibungen übergehen allerdings den sakrosankten *ḥurm* der Heiligenniederlassungen, der allen Auswärtigen unterschiedslos Schutz gewährleistet und gegenüber dem ein bestimmter Verhaltenskodex vorausgesetzt wird. Neben diesem religiösen und magischen Element gilt es auch die Provokationen des *nif*, der aktiven Bezeugung von Stärke, angemessen zu berücksichtigen. Hier handelt es sich um kommunikative Wechselwirkungen, in denen die Grenzen der *ḥurma* fortlaufend ausgehandelt und neu gesetzt werden. Von daher könnten wir die *ḥurma* als eine von Kommunikationen bestimmte sakrosankte Sphäre personaler oder kollektiver Integrität beschreiben. Solch eine Sphäre kann durch symbolische oder faktische Handlungen direkt oder indirekt verletzt werden (vgl. Mahé,



2001, 123).<sup>49</sup>

Im Vergleich zwischen der dörflichen *hurma* und den anderen Sphären der Ehre besteht Mahé auf „der Übereinstimmung und der Wesensgleichheit“ zweier „phänomenaler Ordnungen“, also dem Einhergehen der engen Solidarität und des Zusammenhalts von Familienverbänden mit der Emergenz eines Raumes, der die impliziten oder expliziten Werteordnungen dieser Gruppen transzendiert (Mahé, 2001, 126). Nicht erst die Assoziation und Kooperation der Familienverbände im Dorf ließe das Recht erscheinen, schon in den „minimalsten sozialen Einheiten“ erscheinen die „Voraussetzungen einer Dimension, die sie alle transzendiert und das Gros des öffentlichen Raumes ausmacht“ und schließlich in den Verfügungen der *qawānīn* zum Vater- oder Brudermord das Blutrachesystem in das Strafrecht überführt (ebd. 127).

Diese Konzeption hat Mahé bewusst als Abgrenzung gegen eine klassische Theorie der politischen Philosophie (und Rechtsphilosophie) formuliert, laut der die Entstehung der öffentlichen Sphäre erst im Zusammentreffen und der Assoziation verschiedener korporativer Gruppen stattfindet. Das Recht als Überwindung der familialen Blutrache kann in dieser Sicht nur Ergebnis einer vertraglichen Übereinkunft sein. Mahé zeigt dagegen das dörfliche Recht als ein Phänomen, das sich an die internen dichten kommunikativen Gruppenbeziehungen unlösbar andockt und sie schließlich – in bestimmten Bereichen und unter bestimmten Umständen – transzendiert; die dörfliche *hurma* besitzt die gleichen inneren Logiken wie die eines Familienverbandes und befindet sich doch in einer Bewegung hin zur Universalität des Rechts. Es wäre keine Übertreibung zu sagen, dass Mahés *Histoire de la Grande Kabylie* im wesentlichen darauf angelegt ist, die *longue durée* dieses dörflichen Bürgersinns von der vorkolonialen Kabylei bis in die heutige Zeit zu demonstrieren. Die dahinterstehende, im Ahnenkult manifeste religiöse Vorstellung der virtuellen Dorfgemeinschaft war aber, wie wir sahen, nicht die einzige sakrale Legitimation, aus denen die *qawānīn* schöpften. Und während Mahé einzig den Vatemord als einen Katalysator für die Emergenz des dörflichen Rechts identifiziert und die Autonomie des letzteren anhand eines empirischen *survival of the fittest* nachträglich konstatiert<sup>50</sup>, möchte ich auf der essenziellen Rolle

---

<sup>49</sup>Eine nicht unwesentliche Frage in diese Zusammenhang lautet, ob die *qawānīn* bestimmte subjektive Handlungen universell verbieten wollen, oder ob in ihnen die tabuisierten Grenzen eines Objekts, der *hurma*, abgesteckt werden. Wir können diese Frage auf der Grundlage des vorhandenen Materials nicht grundsätzlich entscheiden. Einiges spricht für eine allmähliche Übertragung der umfassenden Rolle unverletzlicher, sakrosankter Bereiche im Alltag auf rechtsrelevante Handlungen, etwa über die Garantie der Unverletzlichkeit von Reisenden und die lokalen Varianten der Eigentumssicherung. Letztere werden wir unten noch behandeln. Für entsprechende Bedeutungsverschiebungen der *hurma* im islamischen Recht vgl. Gräf (1959, 314f).

<sup>50</sup>Sehr deutlich wurde dieser Punkt von ihm in einem zusammenfassenden Artikel ausgedrückt: „La pérennité de la sacralité de la *hurma* du village et la vigueur des dispositions préservant l'intégrité morale et réelle de l'espace du village, malgré l'étiollement considérable des trois autres systèmes symboliques qui



magischer und schriftreligiöser Konzeptionen beim Ausbildungsprozess der „neuen“ Qualitäten der dörflichen *ḥurma* bestehen.

Die Beständigkeit der inhaltlichen Rechtsregeln über historische Zeiträume hinweg entsteht tatsächlich – und dies zeigt Mahés Analyse deutlich – aus einer inneren Notwendigkeit der dörflichen Interaktionen. Für eine Analyse der historischen Situation ist es aber keineswegs angebracht, die beiden anderen religiösen Dimensionen derart zu vernachlässigen und die kontraktuelle Seite des dörflichen Rechts in einem Maße zu betonen, dass von einem „ausdrücklichen Willen der Beschlussfassenden [gesprochen werden könnte], sich die Urheberchaft der erlassenen Entscheidungen anzueignen, ohne sich auf die Macht der Traditionen oder eine andere transzendente Autorität zu berufen“ (Mahé, 2001, 140). Dieser Satz beschreibt zutreffend die heutige Situation, doch die vorhandenen historischen Belege, namentlich die Legitimationspassagen in den *qawānīn*, sprechen eine andere Sprache. Darüber hinaus sind die verschiedenen religiösen Dimensionen der gerechten und – in der Sprache Max Webers – „legitimen“ Ordnung auf der Ebene der Repräsentationen ineinander verschachtelt. Eine der legitimierenden Autoritäten ist zweifellos die reale Dorfgemeinschaft, deren virtueller Schatten aber vielfältige Anknüpfungspunkte zu magischen Konzeptionen und zum schriftislamischen kulturellen Komplex aufweist.

Obwohl Mahé eigentlich deutlich aufzeigt, dass eine vertragliche Übereinkunft, das Symbol der verfassten Gesellschaft, nicht notwendig am Ursprung der öffentlichen Sphäre steht, in der das Recht ausgehandelt wird, fällt er in der obigen und in vergleichbaren Passagen in überholte theoretische Prämissen der Debatte um Status und Kontrakt zurück. Die Ausgangspunkte einer althergebrachten, im französischen Raum leidenschaftlich geführten Auseinandersetzung sind m. E. wirkungsvoll von Maurice Godelier reformuliert worden. Unterscheiden wir die imaginäre, von mir „virtuell“ genannte Ordnung – da sie nicht nur bildhaft vorhanden ist, sondern auch die Möglichkeit ihrer Realität in sich enthält –, sowie die symbolische und die reale Ordnung, dann *repräsentieren* Symbole wie ein Vertrag konkrete, reale Beziehungen und Institutionen, in denen sich wiederum imaginäre Ordnungen „materialisieren“ können. Ein Symbol an den Ursprung einer Institution oder gar der Gesellschaft zu setzen, hieße einer Art „Urknallhypothese“ aufzusitzen, die das Gestaltungspotenzial des Imaginären / Virtuellen und der kommunikativen Beziehungen verkennt (vgl. Godelier, 1999, 43f, 56). Während Mahé letztere sehr sorgfältig in seine Überlegungen einbezogen hat, erscheint der Ort des Imaginären in seinen Ausführungen fast ausschließlich

---

parcourent l'ensemble de l'institution [i. e. Vendetta, Islam, Magie], nous semblent confirmer remarquablement le fait que l'assemblée villageoise est la principale source et le foyer symbolique d'origine du lien social.“ (Mahé, 1996, 106, eig. Hervorh.)

in der materialisierten Gestalt. Unsere Untersuchung wird sich dagegen auf die Frage konzentrieren, in welchem Maße und auf welchen Wegen virtuelle Ordnungen in der öffentlichen Sphäre an der Formation und Ausgestaltung der Rechtssphäre teilnahmen.

Wir haben oben auf die Ordnungsvorstellungen hinter der Prozedur eines kollektiven Eides hingewiesen; sie entsprachen einer unsichtbaren Realität, die über die virtuelle Dorfgemeinschaft hinausging, als Konzeption mit ihr aber untrennbar verknüpft war. Die rechtliche Effektivität der Prozedur des Eides stützte sich nicht allein auf die soziale Macht segmentärer Gruppen, sie resultierte gleichfalls aus der Selektion „fall-relevanter“ Ereignisse durch die öffentliche Dorfgemeinschaft. Ferner wurde deutlich, dass alltägliche Interventionen effektiver islamischer Heiliger sich nicht nur in Schlichtungen im Auftrag einer oder mehrerer *tağmaat* erschöpften; als Manipulatoren des Unsichtbaren war es ihre Aufgabe, die reale, ungerechte Welt an den Idealzustand der legitimen, durch die *qawānīn* repräsentierten Ordnung heranzuführen oder den kollektiven Bruch dieser Ordnung, das Scheitern der realen Dorfgemeinschaft über einen Fluch zu sanktionieren. Gleiches kann über ihre Rolle in den Dorfversammlungen gesagt werden. Wenn sie in diesem Rahmen aber auch noch das dörfliche Recht schriftlich niederlegten, dann wirkten sie auf gleich drei Ebenen als transzendente, legitimierende Autorität: Im Wechselspiel der Repräsentationen der virtuellen Dorfgemeinschaft und deren legitimer Ordnung stabilisierten sie beide durch ihre Segenskraft oder *baraka*; mit dem magischen Werkzeug der Schrift bildeten sie einen formalen Konsens ab und dehnten ihn in die Zukunft aus; als Vertreter universaler religiöser Gelehrsamkeit verliehen sie dem dörflichen Recht einen autonomen Bezugsrahmen, der dem fragilen Gebilde, das wir als die *ḥurma* des Dorfes kennengelernt haben, ein erhebliches zusätzliches Maß an Unantastbarkeit garantierte<sup>51</sup>. Während der sporadischen Kodifikation des Gewohnheitsrechts konvergierten Segenskraft, Magie und Schriftgelehrsamkeit zu einem hochangereicherten Substrat der religiösen Rechtslegitimation.

Von ihrer symbolischen Kreuzung und Schnittstelle aus war die inhaltliche Einflussnahme der *imrabden* auf das Recht aufgrund der strukturierten Interaktionen in den Dörfern zwar eher begrenzt. So begegnen uns in den *qawānīn* nur vereinzelte Regeln,

---

<sup>51</sup>Es sollte an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, dass wir von Rechtskonzeptionen, also von Ordnungs- und Gerechtigkeitsvorstellungen reden, die durch die *qawānīn* und die Rechtsprozedur repräsentiert werden. Für die Untersuchung solcher Konzeptionen ist es nicht relevant, dass *imrabden* im Rahmen der Dorfversammlung ein falsches Strafmaß aus dem *qāmūn* vorlesen und ihrerseits dafür sanktioniert werden konnten, oder ein paar listige Bauern vor dem Schwur, die Erde unter ihren Füßen sei ihr Eigentum, vorsorglich ein paar Krumen von ihrem Acker in den Schuhen verstaut hatten. Relevant ist vielmehr, dass die als Rechtssouverän auftretende Dorfversammlung mit den effektiven *imrabden* Mittelsmänner besaß, welche die drei religiösen Grunddimensionen des dörflichen Rechts vereinigen und gestalten konnten.

die direkt auf das islamische Recht zurückgehen dürften, etwa die o. a. Wuchererklausel aus Aguni n Tsalent oder die dem *qurʾān* (2:282) entsprechende und in mehreren *qawānīn* enthaltene Verfügung, Kaufgeschäfte in Anwesenheit von Zeugen schriftlich festzuhalten (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 382, Fn 1).<sup>52</sup> Diese Perspektive wird aber einem rechtskulturellen Zugriff nicht gerecht; sie reiht sich vielmehr in die o. a. Logik der militärischen Bestandsaufnahme ein. Nachdem wir jedoch den Standort der „Vorposten des Islam“ im dörflichen Kontext lokalisiert und deren Reichweite eingeschätzt haben, können wir annehmen, dass Schriftgelehrte, wollten sie in dieser Umgebung handlungsfähig bleiben, eine spezifische Argumentation entwickeln mussten. Einerseits wird die regionale intertribale Ebene ein exponierter Ort der Einflussnahme gewesen sein; andererseits konnten sie auf indirektem Wege, etwa über die effektive Rede, ihre Rechtskonzeptionen in lokale Verhältnisse übersetzen.

Einen Anhaltspunkt bietet wieder der *qānūn* von Tawrirt Amoqran, dessen *tağmaat*, wie wir sahen, die Rechtssphäre der dörflichen *ḥurma* außergewöhnlich weit gefasst hatte. Während im zweiten Artikel ausdrücklich eine Abgrenzung zur qurʾanischen *ḥadd*-Strafe für Diebstahl erfolgt – „Was den Dieb angeht, Gott hat gesagt: Trennt dem Dieb oder der Diebin die Hand ab, aber bei uns werden 50 *riyāl* gezahlt“ (im Ramaḍan; sonst nur einer) – verheißt der erste Artikel jenen, die gegen Gott und seinen Propheten „revoltieren“, nicht nur das Höllenfeuer, sondern verdammt sie auch zur Zahlung von 50 *riyāl* in die Dorfkasse (aber nur, wenn sie dabei jemanden verletzt oder beraubt, wörtl. „entkleidet“ hatten). In beiden Artikeln wird das klassische Schema der Gegenüberstellung von Tatbestand und Strafmaß durchbrochen und eine ambivalente Brücke zwischen dörflichen Rechtsregeln und dem religiösen Referenzrahmen errichtet. Die inhaltliche Differenz wird nicht stillschweigend umgangen, sondern ausdrücklich hervorgehoben<sup>53</sup>. Doch Verletzung und Diebstahl – Domänen der privaten Vendetta und

---

<sup>52</sup>Der Nachweis einer Transaktion oder Verpflichtung durch ein Schriftstück wurde von Ḥalīl als „erlaubt“ bewertet und entbindet den Bevorteilten von einem Eid (Khalīl Ben Ishāq, 1956–1962, IV, 15, § 281). Schriftliche Belege spielten im malikitischen Recht eine größere Rolle als in den anderen Rechtsschulen (Wakin, 1972, 8f). In diesem Sinne äußerten sich auch erst kürzlich Powers und Layish mit Bezug auf „autorisierte schriftliche Dokumente“, die in nordafrikanischen Gerichten als Beweismaterial verwendet wurden (Masud, 2002, 5c). Die von Schacht konstatierte „rückläufige Entwicklung“, nach der die *ṣarʿa* den Urkundenbeweis im Gegensatz zu den qurʾanischen Vorschriften nicht mehr anerkenne (Schacht, 1935, 213), kann so nicht aufrecht erhalten werden. Wir sind oben schon auf den symbolischen Stellenwert von Besitztiteln in Streitfällen eingegangen (5.1.3) und lassen an dieser Stelle noch die Frage offen, ob es sich bei derartigen Regeln in den *qawānīn* um einen direkten Bezug auf den *qurʾān* oder um eine Anbindung an die malikitische Rechtstradition handelt.

<sup>53</sup>Wir finden hinsichtlich der *Ḥadd*-Strafe für Diebstahl vereinzelt ähnliche Beispiele einer Gegenüberstellung der qurʾanischen Regel mit gesetzten Verfügungen, so in einem Erlass des osmanischen Sultans Süleymān (926/1520–974/1566) oder einem marokkanischen Text. Hier herrscht aber ein anderer Tonfall: „Wenn seine Hand nicht abgetrennt wird, sollen 18 Goldstücke von ihm genommen werden“ bzw. „Ein Dieb soll mit (...) 100 *dīnār* bestraft werden, oder seine Hand wird abgetrennt“ (Ziadeh, 1960, 66f, eig. Hervorh.). In beiden Fällen wird die potenzielle Geltung der *ṣarʿa* keinesfalls in Abrede

des dörflichen Gewohnheitsrechts – erscheinen mit einem moralisierenden Unterton als religiöse Sünde, die nicht allein im Diesseits bestraft wird. In der Geburt der öffentlichen dörflichen Rechtssphäre definiert sich die Rolle der Schriftreligion nicht allein über die Legitimation, sondern auch durch die moralische Affirmation des Rechts. Sowohl Legitimation als auch Affirmation der dörflichen Übereinkunft kann aber nur erfolgen, wenn der literale Anspruch des religiösen Rechts aufgegeben und statt dessen die Schrecken der Bestrafung im Jenseits betont werden. Diese Beobachtung wirft zwei Fragen auf: Haben wir es hier mit der Verinnerlichung einer moralischen Rechtsinstanz zu tun? Und mit welchen Strategien konnten islamische Rechtsgelehrte das adaptive Potenzial der malikitischen Rechtstradition nutzen, um eine solche gravierende Verschiebung religiöser Konzeptionen zu vollziehen und dennoch die theoretische Kohärenz des religiösen Rechts zu wahren?

---

gestellt.

# 6 Der islamische Referenzrahmen im maghrebischen Umfeld

## 6.1 Vom Paradigma der Stagnation zu Perspektiven der Adaption

### 6.1.1 Ein Pol der Gelehrsamkeit und des Gewohnheitsrechts

Goodys Kategorie der begrenzten Schriftkultur verwendet Touati ausdrücklich für die Kabylei, die er in seiner umfangreichen Beschreibung der religiösen Landschaft des zentralen Maghreb im 17. Jahrhundert „ausklammert“ und zu einem besonderen Fall erklärt:

„Le grand pôle de conversation de coutumes archaïques était aussi une pépinière de lettrés. C'était sa manière à lui d'affirmer son identité islamique en permettant l'émergence en son sein de ce que J. Goody appelle une ‚restricted literacy‘ aussi dynamique qu'ouverte sur la culture intellectuelle de son temps.“ (Touati, 1994, 91)

Hinter seiner Juxtaposition von „archaischen Sitten“ und „Lehranstalten“ steht eine Beobachtung, die schon Gellner anlässlich seiner o. a. klassischen Beschreibungen zum Verhältnis von Stämmen und Staat in ganz ähnliche Worte fasste: Die islamischen Heiligen, Mittelsmänner zwischen den beiden sozialen Welten, gleichen die Unwissenheit der Stämme in religiösen Dingen durch ihre Anwesenheit aus (Gellner, 1969, 135f). Es geht für tribale Gruppen bei dem Empfang der Schriftkultur aber auch um essenzielle ökonomische Fragen: Eine Klasse von Schriftgelehrten muss mittels Gaben finanziert werden, gleich ob es sich um den Unterhalt einer florierenden Lehranstalt mit mehreren hundert Studierenden oder um einen kleinen Dorfimam handelt, der in „Nebenbeschäftigung“ magische Amulette herstellt und verkauft<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Hier handelt es sich um *ṭulba*, die nach ihrem Studium entweder in ihrem Heimat- oder in einem fremden Dorf ein Amt in der Moschee aufnehmen. Auf die soziale und religiöse Multifunktion der in der kolonialen Literatur oft als kleine Dorfschul-Koranlehrer abgehandelten „niedergelassenen“ *ṭulba* sind u. a. schon Gellner (1969, 286f) und vor allem Laoust (1924, 7f) eingegangen. Ihre Aufgaben unterschieden sich in der Kabylei nicht von denen in anderen Regionen des Maghreb (vgl. Milliot, 1932, 140).

Diese wechselseitige Beziehung zwischen den Schriftproduzenten und Gabenkonsumenten einerseits und den Nutznießern ihrer symbolischen Produkte andererseits konnte gewalttätige Zuspitzungen erfahren. Tendenziell wurden im marokkanischen Sous eher die Schriftgelehrten als andere Heilige umgebracht (Touati, 1993a, 96). Nachdem *ṭulba* der *ṭimaṣmert n al-ḥād* oder „Sonntagsschule“ bei den Ait Iraten in der Oberen Kabylei die *anāya* eines Stammes dieser Konföderation verletzten, wurde die Einrichtung von deren aufgebrachten Angehörigen bis auf die Grundmauern geschleift (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 132). Andererseits bietet die Kabylei auch das berühmte Beispiel einer Lehranstalt, der *maṣmara* von Sidi Aḥmad u Driss, deren *ṭulba u dabbūz* (Schüler der Keule) in weitem Umkreis Raubzüge unternahmen und so die *ṭulba n tilwaḥīm* (Schüler der Schreibtafel) versorgten. Im 18. Jahrhundert sollen die *ṭulba* „aus Eifersucht“ in das Dorf des *amrabeḍ* Sidi al-Hādī – also in Tawrirt n Ait Mangellat – eingedrungen sein, die Bäume abgeschnitten und die Ernte verwüstet haben (al Wartilani, 1994, 12). Die *maṣmara* zählte gleichzeitig aber zu den renommiertesten Einrichtungen in der Großen Kabylei<sup>2</sup>.

Hält man sich die Schriftgelehrten zu solch einem realen Preis, dann sollte man auch tatsächlich eine reiche symbolische Gegenleistung erwarten: Die kabylichen Lehranstalten galten als die berühmtesten ihrer Art im ganzen Maghreb. Aucapitaine, ein Offizier der *Bureaux arabes*, erwähnte anlässlich eines Besuchs der *zāwiya* von Chellata, dass die *ṭulba* – zwischen 300 und 1 000 an der Zahl<sup>3</sup> – von der Atlantikküste, aus den Städten Marokkos und aus Tunesien zum Studium herbeikamen – „accroupis sur les tombeaux ou assis à flots pressés dans les salles qui en forment l’enceinte“ – und fügte hinzu:

„J’y trouvai un soir un *thaleb* accouru du Benrazy tripolitain pour éclairir un point obscur de doctrine que les savants de Kairouan, eux-mêmes, n’avaient pu éclairir d’une façon satisfaisante.“ (Aucapitaine, 1860, 22 Fn)

---

<sup>2</sup>Entsprechende Erwähnungen aus dem 19. Jahrhundert finden sich etwa bei Daumas (1988, 188), Randon (1875, I, 305f) und Saint-Arnaud (1855, II, 317). Der Namensgeber und Gründer aus Beḡāya studierte nach Ibn Khaldūn im 8./14. Jahrhundert an der Azhār in Kairo und gehörte nach seiner Rückkehr zu den vier bis fünf angesehensten Rechtsgelehrten der damals blühenden Hafenstadt. Mehrere seiner Rechtsgutachten finden sich in der Fatwa-Sammlung des *Miṣyār*. Wahrscheinlich aufgrund politischer Intrigen flüchtete er 753/1353 aus seiner Heimatstadt, um sich im Djurdjura niederzulassen (Hadibi, 1998, 273). Laut aktuellen mündlichen Überlieferungen von 1992 verbrachte er seine Studienjahre dagegen in der etwa dreißig Kilometer entfernten *zāwiya* von Sīdī ‘Abd al-Mālik (ebd., 277). Hier lässt sich eine „Lokalisierung“ der religiösen Referenzen erkennen.

<sup>3</sup>Daumas schätzte die Anzahl der dauerhaft Anwesenden in Chellata auf 200 bis 300; zusätzlich eine unbestimmte Anzahl von Besuchern (Daumas, 1988, 166). Solch große Gruppen von Studenten gestalteten unmittelbar, auch ohne dass sie ihren Studienort verlassen, den religiösen Erfahrungsraum ihrer Umgebung. Die Gesänge der *ṭulba* in der *zāwiya* der Ait Wartīlān konnten über Meilen hinweg vernommen werden (Bargaoui, 1998, 252).

In diesem Sinne, nur allgemeiner, äußerte sich gleichfalls noch 1853 der General Daumas, der sogar Ägypten zu den o. a. Einflusszonen der kabyliischen Lehranstalten hinzufügte (Daumas, 1988, 165). Touati zeigt auf, dass die Ursprünge dieser besonderen Reputation weit, mindestens bis in das 8./14. Jahrhundert zurückreichen. In dieser Epoche wurde vom „Meister der Leser im Maghreb“, Aḥmad ben Muḥammad az-Zawāwī, die Kunst der Koranrezitation aus Fes in der Großen Kabylei eingeführt. Das Studium des Rechts, namentlich von „Sidi Ḥalīl“, wurde zur gleichen Zeit „mit großer Sorgfalt“ betrieben. Im 17. Jahrhundert vervielfältigten Frauen der Ait Yaḥya den *Muḥtaṣar* des Ägypters Ibn al-Hāḡib (Touati, 1994, 91).<sup>4</sup> Die gleichen Ait Yaḥya befanden sich in „einer [andauernden] Revolte, einem ständigen Kampf gegen die Autorität des Sultans“ (Daumas, 1988, 168). Die Schriftkultur des *fiqh* beruhte allerdings nicht allein auf importierten Produkten, die „nur“ rezipiert und kopiert wurden. Wir werden unten (6.2.3) noch auf einen entsprechenden Hinweis eingehen.

Die angeführten Belege korrigieren ein verbreitetes Bild, das islamische Heilige der Kabylei auf die ihnen zugeschriebenen Legenden reduziert. Diese mündlichen Überlieferungen, die im 20. Jahrhundert in großem Umfang schriftlich festgehalten wurden, sind zwar in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen, doch sie beleuchten das Setting der begrenzten Schriftkultur nur von einer Seite. Allein die quantitative Bedeutung der anderen Seite sollte nicht unterschätzt werden; noch für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts lokalisierte Nacib 56 *zawaya* im Gebiet der Großen Kabylei, grob verteilt in zwei große Gruppen entlang der Nordseite des Djurdjura und rund um das Oued Sebaou (Nacib, 1988, 18, 42f). In fast allen diesen Einrichtungen wurde auch unterrichtet. Die andere Seite betrifft somit auch die Programmatik und die Inhalte des *fiqh*, der malikitischen Rechtswissenschaft. Neuere Forschungen weisen darauf hin, dass es sich dabei keinesfalls um ein „unbewegliches Recht“ handelte. Diese Ansicht ist jedoch auch in islamwissenschaftlichen Kreisen noch weit verbreitet. Im folgenden soll ein kleiner Ausflug in die maghrebinische Rechtsgeschichte unternommen werden, um zu zeigen, auf welchen Wegen sich einerseits solche akademischen Paradigmata etablierten und wie andererseits Erzeugnisse religiösen Rechts als Aushandeln sozialer Positionen gelesen werden können.

---

<sup>4</sup> Frauen waren häufig als Kopistinnen tätig, entsprechende Belege gibt es auch aus anderen Teilen der islamischen Welt (Déroche et al., 2000, 198, mit Literatur). Über den Berufsstand ist nicht viel bekannt; die soziale Situation von Kopisten war uneinheitlich (ebd., 200f). Insgesamt ist die Rolle von Frauen in religiösen islamischen Netzwerken bisher nur ansatzweise erforscht (vgl. Harders, 2000, 37-39). Doch auch in diesen vorläufigen Untersuchungen deutet sich schon an, dass die „Zuordnung [der Frauen] in den sogenannten privaten Bereich“ nicht aufrecht erhalten werden kann (ebd., 37).



### 6.1.2 Begegnungen mit dem „Zusammenbruch“

Schon in den Siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, weniger als zwanzig Jahre nach der Eroberung der Kabylei und nur einige Jahre nach dem Aufstand von 1871, bereisten die ersten Touristen den Landstrich. In der Regel begnügte man sich mit einem kurzen Besuch in Fort-National, dessen man sich in Algier rühmen konnte, und bei dem die Umgebung von einer Dachterasse aus erkundet wurde. Ein paar Reisende wagten sich in die umliegenden Dörfer und berichteten später von ihren Ausflügen und Begegnungen<sup>5</sup>. Nicht wenige verbanden ihren Aufenthalt mit mehr oder weniger elaborierten Reflexionen sozialer, rechtlicher und kultureller Aspekte, die dem lesenden Publikum dann in lockerer, anekdotenhafter Form mitgeteilt wurden. Nur selten erlangte diese Reiseliteratur einen derart nachweisbaren Einfluss wie etwa die Monografie eines Richters aus Algier, François Charvériat, dessen *Huit jours en Kabylie* von 1889 posthum neu aufgelegt wurde und von Friedensrichtern als Rechtsquelle für das kabyllische Gewohnheitsrecht herangezogen wurde<sup>6</sup>. Wir können in diesem aufwändig gestalteten und illustrierten Band z. B. an dem beinahe kindlichen Übermut teil haben, mit dem ein Richter, ein Kultusminister aus Paris und ein stellvertretender Administrateur metergroße Felsbrocken in eine tiefe Schlucht des Djurdjura hinabrollen und verschwinden lassen (Charvériat, 1900, 68). Wenige Seiten zuvor sinnierte der Autor – ein Skeptiker hinsichtlich der Assimilationspolitik gegenüber der Kabylei – über seine Beobachtung, die Kabylen könnten kein Verständnis von der republikanischen Idee entwickeln und persiflierten die französische „république“ mit „madame poublique“ (ebd., 45–47).

Der bewusst unakademische Plauderton des Reiseberichts wurde von Juristen, Militärs oder Soziologen verwendet, um halbfertige Gedankengänge vorzutragen, Beobachtungen „für sich selbst sprechen“ zu lassen und Eindrücke zu verarbeiten<sup>7</sup>. Auch wenn diese Miszellen weniger offen und detailliert daher kommen als etwa die ethnologischen Tagebücher eines Malinowski, so verrät ihre Lektüre einiges über die Etablierung von Konzeptionen des Fremden in der Begegnung zwischen den Einheimischen und dem akademischen Beobachter, der häufig auch Amtsträger der Kolonialmacht war.

---

<sup>5</sup>Die gesammelten Reiseberichte aus der Großen Kabylei zwischen 1858 und 1960 umfassen knapp 60 Titel; größtenteils sind es kurze Passagen in Werken, die eine Reise durch Nordafrika beschreiben (vgl. Lacoste, 1962, 28–35).

<sup>6</sup>*Tribunal Correctionnel de Tizi-Ouzou* 03.06.1910 (R. Alg. 26 [1910], Nr. 3, 335–39); *JP Maison-Carrée* 18.06.1914 (R. Alg. 31 [1915], Nr. 3, 87–90).

<sup>7</sup>Vgl. etwa den vergleichenden Aufsatz *Trois documents sur le mariage par vente* des Rechtshistorikers Adhémar Esmein (1899). Das dritte „Dokument“ ist nicht mehr als eine Paraphrasierung der Aussage eines kabyllischen Touristenführers, der seinem gelehrten Gesprächspartner knapp erklärt, wie er zu seiner Ehefrau gekommen war.

Eine Ausnahme nicht nur in letzterer Hinsicht bildete Émile Masqueray, dessen *Impressions de voyage* 1876 in der Kulturzeitschrift *Revue politique et littéraire* erschienen. Nach einigen Bemerkungen zu den unzugänglichen kabyllischen Dörfern und Häusern und einer Begegnung mit einem jungen Dichter, die der Leserschaft vorführen soll, „wie die Poesie Homers geboren wurde“ (Masqueray, 1876, 178f), finden wir am Ende des Reiseberichtes schließlich einige Überlegungen zum Stand der „islamischen Ausbildung“ in der Kabylei. Masqueray sah einen direkten Zusammenhang zwischen deren „Zusammenbruch“ und der französischen Eroberung:

„Mais la cause principale de la chute de ces institutions est la détresse dans laquelle les dernières guerres ont plongée les Kabyles. Dans toutes leurs luttes contre nous, l'argent destiné à l'enseignement a été consacré à l'achat des armes (...).“ (Masqueray, 1876, 206b)

Diese pessimistische Feststellung wandelt sich zum uneingeschränkten Lob der Fortschritte des französischen Schulwesens in der Kabylei, das seinerzeit noch hauptsächlich von Jesuitenmissionaren getragen wurde. Hundert Schüler in Djemaat Saharidj, Vorboten einer neuen Epoche, beherrschten schon fließend die Sprache der Eroberer. Es oblag derem *amīn* – einem Mann „reiferen Alters“ und, um jeden Zweifel auszuräumen, „voll und ganz ein Verbündeter Frankreichs“ – den Glanz vergangener Zeiten zu bedauern. Während er mit der Hand an eine der Säulen einer Moschee schlug, sagte er in einem bitteren Ton: „Und hier lasen wir früher einmal die Kommentare des Sidi Ḥalīl!“ Ginge es aber nach Masqueray, dann hätten der *amīn* und seine Altersgenossen keinen Grund zum Klagen gehabt. Denn was die klassische Ausbildung in den *timamerīn* der Kabylei anging, so sei sie doch „äußerst armselig“ gewesen und bestand „vor allem aus Übungen zum auswendig lernen“ (Masqueray, 1876, 206).

Anlässlich einer kleinen lokalen Begegnung griff Masqueray auf einen verbreiteten Topos zurück, der keinesfalls auf der intimen Kenntnis islamischer Lehranstalten beruhte. Über die erfährt die Leserschaft nur ein paar spröde Fakten, die sich als eine Zusammenfassung der Darstellung von Hanoteau und Letourneux (1893, II, 108–112) erweisen. Ein persönlicher Besuch und das Gespräch mit den *ṭulba* blieb Masqueray offenbar – anders als später im Mzab – verwehrt. Doch es bestand für ihn auch keine Notwendigkeit, seine Behauptung näher zu auszuführen, da er nichts weiter tat, als sich dem entstehenden Konsens der französischen Kolonialakademiker anzuschließen.

So besuchte nur zwei Jahre vor Masquerays Ausflug der Gerichtsübersetzer Adrien Delpèch die *mamāra* von Sī ‘Alī u Mūsā. In einem kurzen, doch aufschlussreichen Artikel trug er einige mündliche Überlieferungen zur Geschichte der Lehranstalt zusammen. Ferner wurde die später von Masqueray angesprochene düstere Situation hier an einem konkreten Beispiel verdeutlicht:

„Tant que Sid A’li dirigea lui-même la zaouïa, elle brilla du plus vif éclat. La légende rapporte que l’on y enseignait la jurisprudence, la logique, la théologie, les mathématiques, etc. Les études embrassaient presque toutes les branches des sciences. Longtemps après la mort du fondateur, elle continua à se tenir à la même hauteur, puis la décadence arriva. Actuellement, elle est complète, car il ne reste de tout cela que le souvenir. Il y a bien les t’olba, mais l’enseignement est réduit à l’étude du K’oran. Ce n’est plus une zaouïa pouvant fournir de brillants sujets, c’est une école des plus élémentaires.“ (Delpech, 1874a, 83f)

Allerdings bekam auch Delpech die Unterweisungen in den qur’ānischen „Grundlagen“ nicht mit eigenen Augen zu sehen, da der *ṣayḥ* der *maṣnara* es vorzog, die Anwesenheit eines Ungläubigen zu ignorieren und seine private Kammer nicht zu verlassen (Delpech, 1874a, 87). Auch Schriftstücke wurden ihm vorenthalten; auf entsprechende Anfragen erklärten ihm die Nachfahren des Gründers, sämtliche Manuskripte seien entweder während der Kriegseignisse vernichtet, oder von Familienmitgliedern, die „in den Osten“ – also nach Tunis oder Damaskus – ausgewandert waren, mitgenommen worden (ebd., 81). Der einzige – „getreu wiedergegebene“ – Beleg für den „Niedergang der Grammatikstudien in der *zāwiya*“ blieb eine Gedenktafel, die 1269/1853 anlässlich der Neuerrichtung der zuvor von französischen Truppen zerstörten *qubba* in deren Wand eingelassen wurde. Auf ihr findet sich ein kurzes Epitaph, eine „Chronik“<sup>8</sup> mit den Daten der Ankunft Sī ‘Alī u Mūsā, sowie der Errichtung und dem Wiederaufbau der *qubba* (s. Abb. auf der nächsten Seite).

Es ist bezeichnend, dass die These vom Niedergang der islamischen Ausbildung anfänglich mit derart schwachen Beweisstücken auskommen musste. Tatsächlich sind die verbrannten, durchnässten oder einfach verschwundenen Schriftstücke ein Topos, auf den in der Kabylei immer wieder gerne zurück gegriffen wurde. Daumas griff in den 1850er Jahren eine Erzählfigur aus der damals noch „unabhängigen“ Gegend mit den gleichen, nur leicht abgewandelten Beteuerungen auf:

„Les tolbas kabyles, et ils sont nombreux, prétendent que tous leurs manuscrits,

---

<sup>8</sup>Im Original *tarīḥ*, von Delpech fälschlich mit „Datum“ übersetzt und auf das erstmalige Erscheinen des Heiligen bezogen. Das Missverständnis beruht auf dem Umstand, dass die *qubba*, die Grabkuppel, und die umliegende Stätte den Heiligen personifiziert und dieser vom Zeitpunkt seines Erscheinens an fortwährend an diesem Ort präsent ist. So konnte ein reisender *amrabed* im 12./18. Jahrhundert seinen Besuch bei Sidi ‘Alī ben Mūsā mit den Worten beschreiben: „Als wir beim *ṣayḥ* Sidi ‘Alī ben Mūsā ankamen, blieben wir in seinem berühmten Grab und seinem hübschen Mausoleum“ (Hafnāwī, 1907, II, 182; zit. al-Warḥilānī). Der Text in der Umrandung preist den Profeten Muḥammad und kündigt einen nahen Sieg (*fath*) an. Der Begriff – wörtlich: Öffnung – besitzt allerdings eine sehr viel weitergehende Semantik und verweist gerade im mystischen Islam auf die „spirituelle Offenheit“ nach einem zeitweiligen Rückzug aus der Welt, einer *ḥalwa* (Elboudrari, 1985, 491), oder auf die „Erleuchtung“ eines Schülers durch seinen *ṣayḥ* (Radtke, 1996, 358f). Für eine ausführliche Diskussion von *fath* im mystischen Kontext unter Berücksichtigung des Einflusses von Ibn ‘Arabī s. Hofheinz (1996, I, 504–08).

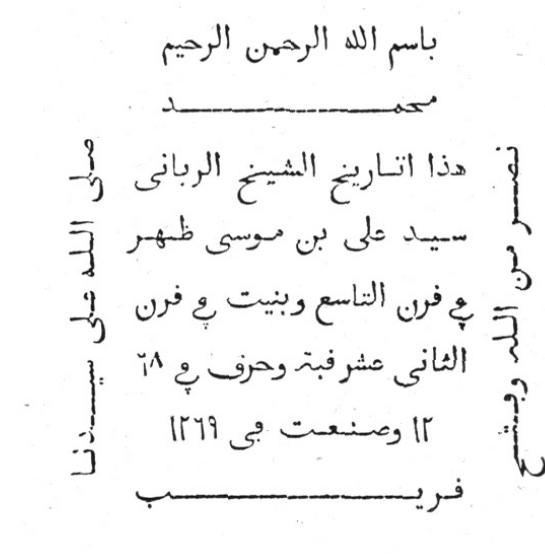


Abbildung 6.1: Reproduktion einer Wandtafel im Grabraum von Sidi 'Alī u Mūsā (Delpech, 1874a, 85)

toutes les traces de leur écriture ont disparu lors de la prise de Bougie, par les Espagnols en 1510.“ (Daumas, 1988, 131)

In einer vergleichbaren ländlich-tribalen Region Algeriens, dem Aures-Gebirge, sah sich Fanny Colonna 130 Jahre später ebenfalls mit dem Problem konfrontiert, lokalhistorische Forschungen anzustellen, ohne über lokale schriftliche Produktionen zu verfügen. Als mögliche Ursache für diesen Mangel räumt sie zwar auch die wechselhaften Zeitläufe dieses Landstrichs ein, um dann aber zu betonen, dass sich die religiöse Betätigung in der Region nicht durch eine Präsenz der Texte, sondern der praktischen Werke (*œuvres*) auszeichnete (Colonna, 1995, 65). Andererseits will Colonna sich auf die Bedeutung der schriftlichen Dimension im lokalen, dörflichen Umfeld konzentrieren, die allerdings erst unter Berücksichtigung langfristiger und überregionaler Tendenzen sichtbar gemacht werden kann (ebd., 64). Damit steht sie vor dem methodischen Problem, einen kulturellen Wandel ohne direkte Zeugnisse beschreiben zu müssen. Sie konzentriert sich deswegen auf die in den biografischen Legenden- oder Archivfragmenten der Heiligen sichtbar werdenden *œuvres*. Dieser Zugang stellt jedoch kaum mehr als eine partielle Lösung dar. Denn das tatsächlich vorhandene schriftliche Material aus den Archiven der *zawaya* findet bei Colonna kaum eine Erwähnung; nur dem illustrativ eingestreuten Foto eines Bücherregals in der *zāwiya* von Khanga Sidi Nadji kann aus den Buchrücken entnommen werden, dass hier zum Beispiel auch der Kommentar des Ägypters ad-Dardīr zum Rechtskompilium von Ḥalīl (s. u. 6.1.3) gelesen

und gelehrt wurde (Colonna, 1995, 94, untere Abb.). Es kann Colonna aber kaum vorgehalten werden, sie würde einen wichtigen Bestandteil des ländlichen *fiqh* vernachlässigen, da diese Werke auch in der Kolonialliteratur nur zu einem geringen Teil rezipiert wurden. Wir finden daher nur für eine weitere *zāwiya* – die berühmte, zur *Rahmānīya* gehörende Niederlassung von El-Ḥāmil – den Versuch einer Bestandsaufnahme der dort vorhandenen Manuskripte durch René Basset (1896–97). Für die Kabylei haben wir keine entsprechenden Listen, sondern nur einige verstreute Hinweise auf einzelne Werke, die nicht nur in den „renommierteren“ *timaṣmerīn* unterrichtet wurden<sup>9</sup>.

### 6.1.3 Selektive Interpretationen des *fiqh*

Oben in diesem Kapitel sind wir zuerst auf einige historische Befunde zur Stellung und Funktion islamischer Gelehrsamkeit in der Kabylei eingegangen. Im folgenden soll es darum gehen, einen übergreifenden Kontext zu etablieren, der eine angemessene Bewertung dieser disparaten Aussagen ermöglicht. Die Anekdoten von den Begegnungen zwischen Militärs, Richtern oder Akademikern und reservierten, berechtigterweise misstrauischen *fuqahā* oder *ṭulba* standen am Anfang einer historiografischen Konzeptualisierung der *ṣarīʿa*. Sie sind als solche aber keine puren Erfindungen, sondern verweisen einerseits auf die Interpretation der vorgefundenen Rechtspraxis im Rahmen kolonialpolitischer Vorgaben, in erster Linie der Herrschaftslegitimation durch die *mission civilisatrice*. Andererseits griff diese Interpretation auf den historischen Hintergrund religionsgeschichtlicher Entwicklungen im Maghreb zurück, der schließlich ausführlich in islamwissenschaftlichen Untersuchungen thematisiert wurde. Diese beiden Perspektiven etablierten im 20. Jahrhundert unterschiedliche Beschreibungsansätze; während Rechtspraktiker wie Bousquet oder Milliot für ein kolonialpolitisch interessiertes Publikum Variationen der lokalen Anpassungen des islamischen Rechts thematisierten, begann der vorwiegend für die Metropole geschriebene islamwissen-

---

<sup>9</sup>Auf die tatsächlich große Anzahl an Manuskripten in kabyllischen *zawaya* wird von Nacib hingewiesen. Zum einen handele es sich um genealogische Schriften, deren Veröffentlichung Probleme für *ṣarīfītische* Familien nach sich ziehen könnte. Zum anderen befinden sich unter den Papieren auch viele Beispiele religiöser Poesie (Nacib, 1993, 160f). Belege aus der Zeit vor 1871 zeigen ein reichhaltiges Lehrprogramm auf. „L’instruction comprend: l’étude du Koran appris par cœur, de la théologie étudiée dans l’ouvrage intitulée: El Touahid. On suit les ouvrages de Kolssadi pour l’arithmétique, de Soussi pour l’astronomie, de Mohammed ben Daoud pour la grammaire (Djaroumia) et de Sidi Khelil pour la jurisprudence; mais cependant cette dernière branche de l’enseignement, autrefois très florissante, est maintenant assez déchuée depuis que la justice est rendue par l’autorité française“ (FN Inspection générale 1868, 43 I 1). Das Kompendium des Ḥalīl wurde von mindestens sieben „hauptsächlichen Kommentatoren“ ergänzt (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 110). Wenigstens sieben verschiedene Korankommentare waren im Umlauf. Die Theologiestudien wurden von Daumas interessanterweise als *tawḥīd at-taṣawwuf* (in etwa: „die Lehre der Einheit Gottes durch die Mystik“) bezeichnet. Neben der o. a. Astronomie wurden auch Arithmetik und Geometrie gelehrt. Dazu kamen noch Studien der Versmaße, *ʿilm al-arūd*, denn „fast alle *ṭulba* sind Poeten“ (Daumas, 1988, 165f).

schaftliche Diskurs die historisch etablierte rechtstheoretische Einheit der *šarī'a* in den Vordergrund zu stellen<sup>10</sup>.

Im folgenden werden uns einige dieser historischen Entwicklungen näher interessieren, da wir diese in der Kabylei dokumentiert finden. In einem ersten Schritt werden einige zentrale Thesen aus der islamwissenschaftlichen Konzeption der *šarī'a* vorgestellt, um anschließend das zugrunde liegende historiografische Modell anhand bestimmter Modi der Rechtstradierung zu diskutieren. Im darauffolgenden Abschnitt wird auf eine aktuelle Debatte um alternative Lesarten der historischen Phänomene hingewiesen.

Die Wahrnehmung der zeitgenössischen islamischen Gelehrsamkeit unter den Paradigmen der Dekadenz und der geistigen Stagnation wurde zugleich konzis und elaboriert von Alfred Bel formuliert:

„Plus que jamais, l'enseignement des sciences religieuses de l'Islam se caractérise par l'absence d'esprit critique; il demeure dans les sphères de la théorie, sans aucun souci des applications pratiques. Il tombe désormais de plus en plus dans la recherche des cas d'espèce, pour régler la vie du croyant selon les moindres détails des obligations et du rituel de la religion, pour déterminer par le menu le domaine de l'illicite et celui du licite.“ (Bel, 1938, 372)

Dieses Zitat eines Islamwissenschaftlers, dessen *La religion musulmane en Berbérie* eine der wesentlichen, immer wieder gerne zitierten Aufarbeitungen der Religionsgeschichte in Nordafrika darstellt, verweist auf mehrere der gängigsten kolonialjuristischen Prämissen gegenüber Theorie und Praxis der *fuqahā*. Das islamische Recht beruhe auf einer bestimmten *Denkweise*, der es an jeder kritischen Reflexion mangle; in den Rechtswerken ergehe man sich in *theoretischen Spekulationen* fernab der sozialen Praxis (vgl. Johansen, 1999c, 45f)<sup>11</sup> – ein Umstand, der gemeinhin mit der *Stagnation* des offenbaren Rechts begründet wurde; diese Spekulationen beschäftigten sich mit der Konstruktion unzähliger detaillierter *Fallbeispiele*, eine Vorgehensweise, die Max

---

<sup>10</sup>Dieser allgemeine Trend deckt sich mit entsprechenden Entwicklungen im anglophonen Raum, die von Messick (1993, 59f, 59f) beschrieben wurden. Hier ist nicht der Ort für eine umfassende Auseinandersetzung mit den islamwissenschaftlichen Konzeptionen der *šarī'a* im frühen 20. Jahrhundert. Eine Darstellung der Doktrin des kolonialalgerischen islamischen Rechts findet sich bei Henry und Balique (1979); Johansen zeigt in einer eloquenten Ausführung, wie die westliche Konzeption des *fiqh* als „Pflichtenlehre“ und die darauffolgende Reetablierung seiner rechtlichen Dimension u. a. durch Schacht schließlich ein „heiliges Recht“ in einen Kodex transformierte, dessen religiöse Dimension – jene ethischen Normen, die an das persönliche Gewissen der Gläubigen appellieren – diesem Vorgang geopfert wurde (Johansen, 1999c, 42–59). Dabei legt er allerdings ein etwas idealisiertes Modell von einem Gleichgewichtsverhältnis zweier semantischer Felder im klassischen *fiqh* zugrunde, in dem Religion und Ethik einerseits und Recht andererseits austariert wurden. Wir werden unten auf dieses Problem noch einmal zu sprechen kommen (8.3).

<sup>11</sup>In diesem Sinne etwa die Äußerung von Georges-Henri Bousquet, der in einem kurzen Aufsatz zur Beschneidung einen „Abgrund“ konstatierte, der „die Theorie von der Praxis trennt“ (Bousquet, 1948, 207).



Weber mit der mangelhaft ausgebildeten „formalen Rationalität“ des religiösen Rechts begründete, durch die es den materialen und irrationalen Einflüssen der Politik oder der religiösen Doktrin schutzlos ausgeliefert sei (ebd., 50f); die kasuistischen Entscheide würden schließlich herangezogen, um konkrete Rechtsfälle mittels des *Analogieschlusses* – dem *qiyās* – bewerten zu können.

Die „Abwesenheit kritischen Denkens“ war ein Umstand, der von den kolonialen Beobachtern besonders gern an Form und Inhalt der islamischen Ausbildung illustriert wurde. Auch wenn sich das Lehrprogramm der *zawaya* nicht allein auf das Studium des *qurʾān* beschränkte, so wurde vor allem mit Blick auf den *fiqh* nur ein äußerst begrenzter Schriftenkanon betont. Über allen anderen Werken thronte der „Sidi Khelil“, der *Muḥtaṣar* (Kompendium) von Ḥalīl ben Ishāq al-Ġundī (-767?/1365?). Manche ländliche *ṭulba* sollen ihn „für den Gründer der islamischen Gesetzgebung“ gehalten haben (Bel, 1938, 42).

Der *Muḥtaṣar* machte in der kolonialen Rechtswissenschaft eine steile und einzigartige Laufbahn durch: Die erste Übersetzung ins Französische erfolgte schon 1848–1852 im Rahmen der *Exploration scientifique de l'Algérie* durch Perron, es folgten mehrere Auflagen; die zweite (Teil-)Übersetzung von Seignette (1878) – mit einer synoptischen Anordnung des Textes in Arabisch und Französisch – trug den programmatischen Titel *Code musulman par Khalil*; eine Konkordanz von Fagnan erschien 1889; die letzte Neuübersetzung durch Bousquet wurde 1962, gerade rechtzeitig zum Abtritt der französischen Herrschaft von der algerischen Bühne vollendet. Die verschiedenen Ausgaben dienten – ergänzt durch Kurzeinführungen in das islamische Recht und thematisch ausgewählte weiterführende Übersetzungen hauptsächlich aus der Ḥadīṭ-Literatur – französischen Richtern als Entscheidungsgrundlage. Dieser Umstand weist vor allem auf rechtspraktische Erwägungen hin, die auf eine Reduzierung des *fiqh*-Repertorioms hinausliefen<sup>12</sup>. Der *Muḥtaṣar* wurde analog zum *Code Napoléon* eingesetzt und bewertet:

„... les juges français ressentent (...) l'absence d'un texte écrit, englobant la quasi totalité des matières réservées, et sur lequel ils pourraient raisonner selon la méthode juridique qui leur est habituelle“ (Charnay, 1991, 295).

---

<sup>12</sup>Eine kurze Analyse der für die Rechtspraxis bestimmten Handbücher findet sich in Buskens (1997, 72f). In den Übersetzungen erfolgte zudem eine Anpassung an bestimmte französische Standards für konsultierbare Texte, etwa durch Paginierung, die Unterteilung in Paragraphen oder das Versehen mit einem Register. Mnemotechnische Verse in den Originalen wurden nicht als französische Poesie wiedergegeben (ebd., 64f). Zahlreiche Belege für die Anwendung des *Muḥtaṣar* in der Rechtsprechung finden sich bei Bontems (1989). Eine Aufzählung der Literatur, auf die am häufigsten zurück gegriffen wurde, bietet Charnay (1991, 295–97). Die gesamte Produktion an Handbüchern und Quellenübersetzungen während der Kolonialzeit lässt sich in der Bibliografie zum *Droit musulman algérien* überblicken (Henry und Balique, 1979, 62–65, 77–83).



Seignettes Vorwort zu seiner Übersetzung illustriert aber deutlich eine ambivalente Haltung unter den Kolonialjuristen gegenüber ihrer Entscheidungsgrundlage. Formal avancierte der *Muḥtaṣar* zu einem Rechtskodex – ausgestattet mit den Kennzeichen der Vollständigkeit, der Anwendbarkeit und der Sanktionierbarkeit (Khalil ben Ishāq al-Ġundī und Seignette, 1878, XI–XVI) –, inhaltlich wurde er aber auf der Folie zeitgenössischer evolutionistischer Theorien bewertet. Aus der relevanten Literatur seiner Zeit, namentlich dem *Ancient Law* und der *Cité antique*, griff Seignette Maines Konzeptionen kollektiver Besitzrechte (Maine, 1997, 163–65) und Fustel de Coulanges' Theorie vom religiösen, aus dem Ahnenkult herrührenden Ursprung derselben auf (Fustel de Coulanges, 1961, 62f). Mit diesen Zutaten entwickelte er auf der methodischen Grundlage der Evolutionstheorie eine knappe Beschreibung der zivilrechtlichen Abschnitte im *Muḥtaṣar*, die ihren angenommenen Ursprung in Indien hätten (vgl. Khalil ben Ishāq al-Ġundī und Seignette, 1878, XL):

„Un ensemble de coutumes anté-islamiques modifiées par le Coran, complétées après Mahomet par des emprunts faits au Droit romain du Bas-Empire, réunies en un Code reconnu par l'unanimité des docteurs de la Foi, comme interprétation orthodoxe du Coran applicable à tout Musulman Malékite sous la sanction du Souverain.“ (Khalil ben Ishāq al-Ġundī und Seignette, 1878, XLVIII)

Solche Überlegungen, die sich bei den damals aktuellsten Diskussionen der beginnenden Rechtsethnologie und Sozialwissenschaft bedienten, zeigen auf, dass die praktischen Erfordernisse, die Auswahl und formale Konzeptualisierung des islamischen Rechts bestimmten, in einen umfassenderen akademischen Diskurs eingebettet lagen, der wiederum eine Bewertung der Rechtsinhalte ermöglichte. Die Analogien einzelner Rechtsregeln interpretierte Seignette als Äußerungen tieferliegender und über Jahrtausende unveränderter Muster gesellschaftlicher Organisation und religiöser Vorstellungen. Der *Muḥtaṣar* repräsentierte die Zusammenfassung einer traditionellen Denkweise, die einen wahrscheinlich notwendigen Kontrast zur modernen Gedankenwelt des französischen Juristen liefern musste. Weder versuchten diese, den internen Aufbau des malikitischen *fiqh* nachzuvollziehen, noch besaßen sie eine Idee von der Methodik, mit der die *fuqahā* ihre Schriften in der alltäglichen Rechtspraxis verwendeten. In der kolonialjuristischen Repräsentation des *fiqh* gab es zudem keinen Raum für die „routinierte Beziehung“ einheimischer Akteure mit den pluralistischen normativen Referenzräumen (Boëtsch und Ferrié, 1997, 102f).

#### 6.1.4 Kanon und Kommentar im malikitischen Recht

Neben Ḥalīl werden in der malikitischen Rechtsschule gewöhnlich noch zwei weitere Autoren einflussreicher Rechtskompendien angeführt. Bei den Werken handelt es sich um den *Muḥtaṣar* von Abū ‘Amr Ibn al-Ḥāḡib (–646/1248) – laut Ibn Khaldūn zu seiner Zeit der bedeutendste Repräsentant des Genres und Bestandteil seiner eigenen Ausbildung (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, III, 29f, 396)<sup>13</sup> – und die *Tuḥfa* des Andalusiers Ibn ‘Āzīm (760/1359–829/1427), die in der kolonialen Rechtsprechung abgesehen von „Sidi Khelil“ noch eine gewisse Beachtung fand (Charnay, 1991, 295f). Die *Risāla* des in Andalusien geborenen Tunesiers Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (316/928–386 ?/996 ?) dürfte dagegen – obwohl auch sie ins Französische übertragen wurde – sowohl vor als auch während der Kolonialzeit einen geringeren Einfluss ausgeübt haben (ebd. und Touati, 1994, 39).

Der *Muḥtaṣar* des Ibn al-Ḥāḡib – auch unter dem Titel *Gāmi‘ al-ummahāt*, die „umfassende Darstellung der [malikitischen] Quellenliteratur“ bekannt – kann mit großer Wahrscheinlichkeit als der erste systematische Versuch seiner Art angesehen werden. Die Intention Ibn al-Ḥāḡibs und der anderen Autoren dürfte dabei nicht allein in der Bereitstellung eines vollständigen Inventars der Rechtsregeln zu suchen sein; mindestens ebenso bedeutsam war in dieser Epoche der Rechtsentwicklung die definitorische Ausarbeitung eines technischen Vokabulars zur Bewertung der jeweiligen Autorität unterschiedlicher, voneinander abweichender Rechtsmeinungen (vgl. Fadel, 1996, 216–18, 225).<sup>14</sup> Der Umstand, das Mālik selbst abgesehen von dem *Muwattā‘* nur über seine *fatāwā* – bzw. deren konkurrierende Überlieferungen von mehr als hundert Schülern – rezipiert werden konnte, führte gemeinsam mit der geografischen Insellage der intellektuellen malikitischen Zentren zu einer beispiellosen Vielfalt der Auffassungen in einzelnen Rechtsfragen (ebd., 218). Noch in der *Fatwa*-Sammlung des *Miṣyār* aus dem 9./15. Jahrhundert wurde darauf verwiesen, dass es „kaum eine Rechtsfrage ohne Meinungsverschiedenheit“ gäbe (Wanšārīsī, 1981–83, II, 204). Johansen geht mit Bezug auf ḥanefitische Quellen so weit, die „Legitimität des Dissens über die gleichen Probleme und Texte [als] ein Grundprinzip des *fiqh*“ zu benennen (Johansen, 1999c, 37).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup>Ibn al-Ḥāḡibs *Muḥtaṣar* (vgl. Brockelmann, 1898–1942, I, 306) wurde im 7./13. Jahrhundert aus Ägypten in den Maghreb eingeführt. Sein „Importeur“ war Abū ‘Alī Nāsir ad-Dīn al-Mašaddālī, auch genannt az-Zawāwī, der sich am Ende seiner Reise vom Djurdjura nach Kairo in Beḡāya niederließ. „Seine Tradition der wissenschaftlichen Unterweisung wurde unter den Studenten in Beḡāya beständig fortgesetzt“ (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, II, 429).

<sup>14</sup>Hallaq weist mit guten Gründen darauf hin, dass dieses Argument allein nicht erklären kann, warum die Kompendien ausgerechnet zu dieser Zeit auf der Bildfläche erschienen (Hallaq, 1996, 134). Zu dieser Frage stehen weitere Forschungen bisher aus.

<sup>15</sup>Für Ibn Khaldūn resultierten die Meinungsverschiedenheiten aus dem Gebrauch verschiedener Quellentexte und aus unterschiedlichen Ansichten. Daher seien sie „unvermeidlich“ und entwickelten

Der Triumph der Kompendien zog eine „Kristallisation der Rechtsdoktrin“ (Fadel, 1996, 219) nach sich, deren Inhalt mit dem Term *mašhūr* umschrieben wird. Der Begriff wurde im Laufe der Jahrhunderte unterschiedlich verwendet. Im ursprünglichen Wortsinn einfach „das, was bekannt ist“, repräsentierte zu Ḥalīls Zeit der *mašhūr* im technischen *fiqh*-Vokabular die letzte bekannte Meinung Māliks, die andere, vorausgegangene Aussagen abrogierte (Fadel, 1996, 219f). Der spätere Gebrauch erfolgte in erster Linie im Rahmen der Gegenüberstellung mit den Begriffen *šadd* – „abweichend oder marginal“ – und *ġarīb* – „obskur“. Diese Positionsbestimmung bezog sich auf den Stellenwert einer Rechtsmeinung innerhalb einer Rechtsschule, wie sie in der Ausbildung vom Lehrer zum Schüler vermittelt wurde (vgl. Touati, 1994, 35).

Die Vorliebe für die inhaltliche Verdichtung blieb allerdings nicht allein auf den *fiqh* beschränkt. Eine vergleichbare Essenzialisierung der Doktrin wurde z. B. auch in der islamischen Mystik des gleichen Zeitraums beobachtet (Colin, 1926, 7f). Touati berichtet von den auswendig zu lernenden und daher häufig im mnemotechnischen Versmaß – „einer alten maghrebisch-andalusischen Technik“ – abgefassten Handbüchern aus solch verschiedenen Bereichen wie Logik, Theologie, Astronomie, Rhetorik oder Grammatik (Touati, 1994, 39). Wir können deswegen annehmen, dass auch diskursive Prozesse innerhalb der islamischen Wissensvermittlung an dieser Entwicklung beteiligt waren. Das Lernen in der *madrassa* war im 8./14. Jahrhundert wesentlich von dem Memorieren bekannter Werke, aber auch von Disputationen, einem anerkannten Mittel zum Statuswerb innerhalb der Gelehrtenschaft gekennzeichnet. Schriftliche Quellen waren in diesem von der *ṣuḥba*, dem Lehrer-Schüler-Verhältnis geprägten Kontext unzuverlässig; der Zugang zu ihnen formalen Regeln unterworfen<sup>16</sup>. Das Memorieren von Schriften im Beisein des Lehrers durchlief mehrere Stadien der Verifikation (ebd., 36). Der persönliche Wissenserwerb eines Gelehrten wurde nach dem Vorbild der Überliefererketten (*sanad*) der profetischen Traditionen (*ḥadīth*) modelliert. Seine Bestätigung erfolgte durch schriftliche Lehrerlaubnisse (*igāzāt*), Abbildungen „sukzessiver Momente und Sitzungen, in denen Gelehrsamkeit vermittelt“ wurde (Witkam, 1995, 125). Um unter Beibehaltung der „organisatorischen Logik des Systems eine gewisse Offenheit tolerieren“ zu können, begann man etwa im 9./15. Jahrhundert zwischen anerkannten Büchern, *kutub mašhūra*, und obskuren Büchern, *kutub ġarība*, zu unterscheiden (Touati, 1994, 36f). Auf diese Weise wurde es in bestimmten Bereichen

---

sich aber zu einer ausgebildeten Kultur der Disputation nach „klaren Prinzipien und festen Regeln“ (Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, III, 30f).

<sup>16</sup>Ein Überblick der mündlichen und schriftlichen Modi der Wissensvermittlung findet sich bei Sublet (1997, 17f), 17f). An prominentester Stelle stand der *samāʿ*, das „Hören“ des Textes aus dem Mund des Lehrers; sehr gering geschätzt war die *wiġāda*, das „Finden“ eines Manuskripts aus dem Besitz eines bekannten Vorgängers.

möglich, mit Hilfe der anerkannten Literatur Kenntnisse ohne die mündliche Vermittlung eines Lehrers zu erlangen.

In der Historiografie des Maghreb wird diese Entwicklung jedoch kaum im Rahmen einer diskursiven, institutionellen und autoritativen Rekomposition malikitischer Gelehrsamkeit untersucht, sondern vielmehr als ein kultureller Einschnitt bewertet, der ein blühendes Zeitalter der arabischen Klassiker und vielfältigen Eigenproduktionen beendete<sup>17</sup>. Eine Ausnahme ist Touati, der allerdings zunächst Ibn Khaldūn als Kronzeugen des Niedergangs anführt. Dieser soll bedauernd festgestellt haben, dass „die Werke und Methoden der Vorgänger verlassen wurden, als hätten sie niemals existiert“ (zit. nach Touati, 1994, 40). Im 11./17. Jahrhundert schließlich sei der „kulturelle Erwartungshorizont, seiner klassischen Wurzeln beraubt“, einzig auf die „Kultur der Kurzfassungen“ – also deren Memorieren – als „äußerstes Streben“ beschränkt gewesen (Touati, 1994, 41). Die von ihm an anderer Stelle vorgebrachten Belege für sein düsteres Resümee erlauben allerdings eine vorsichtige Revision dieses allzu einfarbigen Bildes.

So findet sich in den zeitgenössischen *fatāwā* das Argument des Niedergangs der Wissenschaften äußerst selten und steht dann unmittelbar im Zusammenhang mit der Etablierung von städtischen Gelehrtdynastien. Diese Verwandtschaftsgruppen begannen vom 8./14. Jahrhundert an die religiöse Wissensvermittlung zu dominieren und ihre Legitimation sowohl aus der Genealogie der Lehrer-Schüler-Beziehung (*sanaḍ*) wie aus der Genealogie der Abstammung (*šaraf*) zu beziehen. Der Zugang zu rechtlichen und religiösen Ämtern regelte sich in Städten wie Fes, Algier, Constantine und Tunis schließlich über ein institutionalisiertes Geflecht verwandtschaftlicher Allianzen (Touati, 1993b, 90f). Dieser Zustand wurde von einigen wenigen Rechtsgelehrten angeprangert<sup>18</sup>. Eine besonders prägnante Formulierung mag hier beispielhaft für alle stehen:

„La science a péréclité dans les cités occidentales comme Fez au point que s’adonne à son enseignement qui ne lui est pas destiné, pire! qui n’a jamais ouvert un

---

<sup>17</sup>Vgl. Edmond Doutté, der wiederum René Basset mit den Worten zitierte: „Le triomphe de la doctrine de Mālik a coïncidé avec la décadence de la littérature et de toutes les œuvres de l’esprit: elle s’est surtout répandue dans le Maghrib et dans l’Espagne et elle a été une des causes principales, sinon la principale, de la décadence littéraire et scientifique de ces contrées“ (Doutté, 1900, 25f).

<sup>18</sup>Touati bringt vier derartige Äußerungen aus Fes und Tunis vor: „... ce seront les seules consultations juridiques que nous aurons glané au cours de notre enquête“ (Touati, 1993b, 88). Die parallel verlaufenden Stränge von Gelehrsamkeit und Verwandtschaft und ihre Berührungspunkte lassen sich deutlich an zwei Überlieferungsketten der *ḥadīṭ*-Vermittlung aus Algier ablesen. An mehreren Stellen wurden Väter oder Onkel als Lehrer genannt (Ben Cheneb, 1905, 106–114). Ben Cheneb hob das soziale Ansehen intakter und möglichst weit zurück reichender Überlieferungsketten hervor: „Les personnes qui ont un *Isnād* se croient avoir plus de mérite que les autres, et certains assurent qu’il est obligatoire d’avoir un *Isnād* remontant jusqu’au Maître [al-Buḥārī] et ensuite jusqu’au Prophète“ (ebd., 105).

livre à cet effet. Tout cela tourne à la dérision. La cause (de son déclin) est qu'on y accède par hérédité et par privilège princier, à telle enseigne que l'époque s'est vidée de qui prendre sérieusement comme appui sûr dans sa science!" (Aḥmad Bābā at-Timbuktī (-1036/1626), zit. nach Touati, 1993b, 86f)

Nicht allzu überraschend, aber doch ins Auge fallend, ist Touatis Feststellung, dass derartige Klagen nicht zufällig von einer bestimmten Autorenschaft geäußert wurden:

„À une exception près, leurs auteurs sont des somnités du *fiqh*. Mais des somnités qui n'appartient à ce moment-là à un ‚establishment‘ religieux citadin. (...) Ces institutions semblent, en effet, trop impliquées par leurs propres calculs dynastiques pour délégitimer les voies et moyens.“ (Touati, 1993b, 88)

Ein wichtiger Punkt für unsere weitere Untersuchung in diesem Kapitel ist der Umstand, dass es offenbar vereinzelte Ansätze der Kritik an verwandtschaftlichen Herleitungen religiöser und rechtlicher Legitimation gab und diese Ansätze aus einem peripheren Milieu heraus formuliert wurden<sup>19</sup>. Kann über derartige Versuche aber, wie es offenbar bisher getan wurde, das historiografische Gesamtbild einer Region über mehrere Jahrhunderte hinweg gezeichnet werden?

Ganz ohne schöpferische Eigenleistungen oder rechtsinnovative Übernahmen standen auch das 11./17. und das 12./18. Jahrhundert nicht da. Die Ausbreitung der knappen Kompendien und deren Entwicklung zum *mašhūr* wurde von der Entstehung einer weiteren rechtsliterarischen Gattung begleitet, den Kommentaren (*šarḥ*, Pl. *šurūḥ*) und Glossen (*ḥašīya*, Pl. *ḥawāšīn*), also am Seitenrand platzierten Kommentaren des Kommentars, sogenannten „Superkommentaren“. Die „Kanonisierung der kulturellen Grundtexte“ als „Geburtsstunde des Kommentars“ (Assmann, 1995, 12) erfüllte sich in der malikitischen Rechtsentwicklung auf vollkommene idealtypische Weise. Schon wenige Jahre nach Ḥalīls Tod erschien 776/1374 der erste Kommentar seines *Muḥtaṣar* von ad-Damīrī. Bis zum Ende des 13./19. Jahrhunderts sorgten wenigstens 21 Verfasser für einen kontinuierlichen Ausstoß von schließlich 24 meist mehrbändigen Werken, von denen wiederum sechs mit Glossen versehen wurden (Brockelmann, 1898–1942, II, 84). Diese Liste ist bei weitem nicht vollständig, bei Doutté (1900, 25) ist von „hundert“ Kommentaren die Rede.

Das Verhältnis von Kompendium und Kommentaren, die ihrerseits wiederum häufig zu Handbüchern verkürzt wurden, wurde in der Islamwissenschaft auch als „steriles Auf- und Abladen“ bewertet, „weil man eigene Gedanken nicht mehr selbständig

---

<sup>19</sup>Der oben zitierte Kritiker stammte, wie am Namen ersichtlich, aus Timbuktu und wurde nach der Eroberung der Stadt 1002/1593 als Kriegsgefangener nach Marokko gebracht. Nach seiner Freilassung war er dort als Lehrer tätig (Brockelmann, 1898–1942, II, 466).

niederlegte, sondern sie an einen vorhandenen Text anleimte“ (Schoeler, 1995, 290; bezieht sich auf van Ess). Bel nahm als Erklärung für dieses Phänomen an, die Rechtskompendien seien inhaltlich derart kondensiert gewesen, dass ihr Verständnis nur mit Hilfe der Kommentatoren gelingen konnte. Damit hätten die „so konzisen wie undeutlichen“ Werke schließlich allen beliebigen Spielarten medioker Rechtsinterpretation Tür und Tor geöffnet:

„Cette abondance de livres de valeur très inégale devenait, pour la science théologico-juridique, un danger de plus en plus grand, à mesure surtout que l'esprit critique (...) disparaissait peu à peu, au point de ne plus exister du tout au début du XV<sup>e</sup> siècle.“ (Bel, 1938, 327).

Diese Bewertung ist allerdings mehr als zweifelhaft. Bel führt das Zitat eines Muḥammad al-Qurāṣī (–759/1357) als Beleg an, der sich allerdings ausführlich über die Unsitte beklagte, dass keine *anerkannten* Kommentare in Begleitung zu den Kompendien gelesen würden, und seine Zeitgenossen also „ihr Leben damit verbringen, [deren] Rätsel zu lösen und deren Geheimnisse zu ergründen“ (Bel, 1938, 328). Dabei gelänge es ihnen nicht, die marginale Meinung, *šadd*, vom anerkannten Kanon, *mašhūr*, zu unterscheiden.

Solche Polemiken müssen im Zusammenhang mit langfristig geführten Auseinandersetzungen um die definatorische Autorität über den *mašhūr* gesehen werden. Galten die Kompendien selbst zwar als unumstrittene Rechtsquellen, so mussten sich die Kommentare unter den wechselnden politischen Umständen behaupten. Der ṣalawītische *sulṭān* Muḥammad ben ʿAbd Allāh (reg. 1170/1757–1204/1790) ließ nur einige ausgewählte Kommentare Ḥalīls für die Ableitung von Rechtserlassen zu und beschränkte gleichermaßen den Unterricht in den Lehranstalten (Fadel, 1996, 224, Fn 124).<sup>20</sup> Im begrenzten Sinne kann also von einer Kanonisierung der Kommentare gesprochen werden, ausgelöst vom „Kontrollinteresse an normativen Texten“, die im öffentlichen Raum durch staatliche und/oder religiöse Autoritäten reguliert werden (vgl. Gladigow, 1995, 36).

Solche zensurierenden Eingriffe in die interpretativen Dynamiken des Kommentars sind eine allgemein zu beobachtende Folgeerscheinung nach der Etablierung eines normativen Kanons. Für dessen Rezeption auf der diachronen Achse in räumlich und zeitlich „zerdehnten Situationen“, auf der synchronen Ebene in institutionell und intellektuell ungleich verteilten Konfigurationen (Gladigow, 1995, 35, Fn 1) bildet der

---

<sup>20</sup>Eine ungefähre Idee von dem Umfeld, in dem diese Maßnahmen getroffen wurden, vermittelt Touatis Skizze der Entwicklung der Gelehrtdynastien von Rabat im 12./18. Jahrhundert (Touati, 1993b, 83–85). Muḥammad galt als ein eher glückloser *sulṭān*: „He failed to settle any of the major problems which confronted him“. Dabei genoss er aber eine vergleichsweise lange und stabile Amtszeit (EI<sup>2</sup>, I, Art. ʿAlawīs, 356b).



Kommentar ein unerlässliches Medium. An dem fundierenden Text wird eine steti-ge Arbeit der Aneignung, Interpretation und Wiederherstellung des Sinns ausgeführt, während aber der ursprüngliche Wortlaut gewahrt bleiben muss, der Sachverhalt über den Sprachverhalt entsteht (vgl. Assmann, 1995, 26, 28).

Schon der formale Aufbau der *šurūḥ*-Texte spiegelt diese Arbeit am *matn*, dem fun-dierenden Text wider:

„While the *matn* is a textual ‚body‘, *šarḥ* means to ‚open up‘ (another referent is to surgery). The commentary, ranging from trivial linking words to lengthy and important doctrinal elaborations, is inserted in spaces opened up in the original text. (...) A range of markers, from different ink colors and a type of overlining to conventional wording shifts (‚he said‘/ ‚I say‘) were used to signify the transitions back and forth between the two.“ (Messick, 1993, 31)

In dieser Pendelbewegung greift der Kommentar seinen zugrunde liegenden Text auf, kann ihn modifizieren, auf alternative Wege hinweisen oder die Bedeutung sogar um-kehren (Messick, 1993, 35). Die Dominanz einer sinnkonformen oder einer transfor-mierenden Vorgehensweise ist aber für sich genommen noch kein Maßstab für die Beurteilung, ob ein bestimmter Kommentar zu einer gegebenen Situation anerkannt oder marginal war<sup>21</sup>. Die Kritiken, aus denen Bel und andere Islamwissenschaftlicher *inhaltliche* Urteile über eine ganze Literaturgattung entwickelten, waren eindeutig von der sozialen Position und den Interessen ihrer virtuellen und realen Informanten be-stimmt<sup>22</sup>.

Obwohl die berühmtesten Kommentare über Ḥalīls *Muḥtaṣar*, Aḥmad Ibn Muḥam-mad ad-Dardīrs *Aṣ-Šarḥ aṣ-ṣaḡīr* und Abū ‘Abdallāh al-Ḥaṭṭābs *Mawāhib al-ḡalīl*, schon seit längerem in gedruckter Form zugänglich sind, sind sie bisher weder sorgfältig gesichtet noch gar analysiert worden<sup>23</sup>. Während wir über den letzteren Autor we-nig mehr wissen als sein Sterbejahr (945/1547) und die Tatsache, dass er Maghrebiner war – es ist bezeichnend, dass er nicht einmal im Namensregister der EI<sup>2</sup> erscheint – so können wir über den ersteren, einer bekannten Persönlichkeit aus Kairo etwas mehr

<sup>21</sup>Messicks Beispiel aus der šāfi‘itischen Rechtsschule beruhte auf *dem* maßgeblichen Kommentar zu Abū Šūḡas *Muḥtaṣar* von al-Ġazzī. Hallaq bewertet einen berühmten Kommentar zu Ḥalīl: „The *Muḥtaṣar* in Ḥaṭṭāb’s commentary loses both its character and, to a great extent, significance“ (Hallaq, 1996, 134).

<sup>22</sup>Wir können ferner jetzt beurteilen, welchem Irrtum Seignette und andere erlagen, wenn sie davon aus-gingen, Ḥalīls *Muḥtaṣar* wäre ein Kodex im Sinne einer umfassenden Aufzählung sanktionierbarer Gesetze gewesen. In konkreten Fallentscheidungen galten verschiedene Kommentare als Rechtsquel-le. Allerdings können die französischen Übersetzungen, die allesamt weitaus umfangreicher als das Original waren, als eine besondere Unterabteilung des Kommentars angesehen werden. Bousquet ist in seiner Übersetzung diesen Weg konsequent gegangen, indem er den Sprachverhalt, also die wört-liche Übertragung aus dem Arabischen, gegenüber dem interpretierten Sachverhalt typografisch her-vorhob.

<sup>23</sup>Die Erstaussgaben datieren von 1382/1962 bzw. 1328/1910.



berichten. Geboren im Jahre 1127/1715 in einem oberägyptischen Dorf, studierte ad-Dardīr an der Azhār und war dort schließlich für die oberägyptischen Studenten zuständig, verwaltete ihren *waqf* und fungierte als ihr *muftī*. Von einem seiner Lehrer, Muḥammad ibn Sālim al-Ḥifnāwī, wurde er in den mystischen Pfad, die *ṭarīqa* der Ḥalwatīya, initiiert. Es ist belegt, dass er in seiner Funktion als malikitischer Rechtsgelehrter mit dem oben erwähnten marokkanischen Herrscher Muḥammad in Kontakt stand (Bannerth, 1964–66, 14). An den Unruhen gegenüber der osmanischen Herrschaft in Ägypten war er aktiv beteiligt und „bot im Namen der Religion der Ungerechtigkeit die Stirn“ (ebd., 16; vgl. Vikør, 1995, 84f). Er starb im Jahre 1215/1786; sein Grab wurde noch in den Sechziger Jahren verehrt; nicht nur der *Šarḥ aṣ-ṣağīr*, sondern auch diverse mystische Traktate aus seinem Schreibrohr wurden in Ägypten gedruckt.

Zwischen diesem kurzen Lebenslauf und der Verbreitung von ad-Dardīrs Kommentar in den ländlichen Gebieten Algeriens – handfeste Belege finden sich an zwei schon oben erwähnten Referenzen (Colonna, 1995, 94 und Basset, 1896–97, 46) – besteht ein direkter Zusammenhang, der aus Kairo über Umwege wieder zurück in die Kabylei führt. Wenn ad-Dardīr der bevorzugte Schüler al-Ḥifnāwīs war, so rangierte fast dreißig Jahre lang gleich an zweiter Stelle neben ihm ein Schüler vom Nordhang des Djurdjura: Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān al-Azhārī Abū Qabrayn, der Gründer der in Ostalgerien und Tunesien beheimateten *ṭarīqa* der Raḥmānīya.

## 6.2 Die Akteure: Sufismus in der Geschichtsschreibung

Nicht ohne Grund war oben ein Zitat des Islamwissenschaftlers Alfred Bel unser zentrales Zeugnis für das historiografische Konzept der rechtskulturellen Stagnation in Nordafrika. Sein Fazit findet sich im hinteren Abschnitt eines Unterkapitels, das „Die Einflüsse des Sufismus auf die rechtlich-religiösen Studien“ untersucht (Bel, 1938, 361–376). Und obgleich „Sufismus“ bei Bel sowohl ein Prädikat der Philosophie eines Ibn al-‘Arabī wie auch ein Sammelbegriff für ländliche und städtische Formen der Heiligenverehrung sein kann, stößt unsere Untersuchung an dieser Stelle ebenfalls auf die Frage nach dem Stellenwert des organisierten mystischen Islam in religiös-rechtlichen Wandlungsprozessen. Neuere Forschungsperspektiven beantworten diese Frage anders als Bel und lokalisieren die mystischen *ṭuruq* im Zentrum sozialreligiöser Bewegungen. Wir werden aber sehen, dass in diesem Feld noch einige Forschungen ausstehen und der Ausgang der Debatte weiterhin offen ist.

### 6.2.1 Ein kabyllischer Graswurzelheiliger ?

Einer der aktuellsten Beiträge über Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān stammt von der amerikanischen Historikerin Julia Clancy-Smith. Ihre Darstellung seines Werdegangs verwertet diverse nur schwer zugängliche Literatur und ist zugleich die kompakteste Übersicht, die man sich wünschen kann (Clancy-Smith, 1990, 202–05). Sie wurde von ihr später durch eine differenzierte, auf Archivmaterial und Originalquellen gestützte Beschreibung der ersten Jahre in der Ausbreitung der *ṭarīqa* ergänzt (Clancy-Smith, 1994, 39–45). Ich werde mich für die Biografie Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns im wesentlichen auf ihre Daten beschränken und nur einige für uns relevante Details ergänzen.

Über das Geburtsdatum Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns gibt es keine gesicherten Informationen; es liegt zwischen 1127/1715 und 1141/1729. Aufgrund der späteren Lebensdaten würde ich der ersten Variante zuneigen. Er stammte aus einer Familie von *imrabḍen* bei den Ait Smāil – genau genommen *ṣurafā*, deren Genealogie über den marokkanischen *sulṭān* Idrīs bis zum Profeten Muḥammad zurückreichte – und wurde von seinem Vater zum Studium an die *zāwiya* von Siddiq u ‘Arab im nördlichen Grenzgebiet der Ait Iraten geschickt (Rinn, 1884, 452). Die nächste Station war Algier, von wo aus er 1152/1739–40 zum *ḥaḡḡ* aufbrach. Nach einem Aufenthalt im Ḥiḡāz von unbestimmter Dauer kam er nach Kairo an die Azhār – daher später im kabyllischen Kontext seine *nisba* „al-Azhārī“. Dort studierte er bei wechselnden Lehrern, bis er von al-Ḥifnāwī in die Ḥalwatīya eingeführt wurde. Von seinem spirituellen Meister – er war laut eigener Auskunft „in den Händen seines *ṣayḥ* wie ein Leichnam in den Händen seines Totenwäschers“ (zit. nach Rinn, 1884, 453)<sup>24</sup> – wurde er schließlich zur Mission in die Region Dār Fūr im Sudan ausgesandt. Er blieb dort wenigstens sechs Jahre und heiratete eine Sudanessin (Rinn, 1884, 453); nach einigen Quellen soll er auch in „Indien“ oder Anatolien gewesen sein.

Zwischen 1177/1763 und 1183/1770 verlieh ihm al-Ḥifnāwī die *ḥirqa*, das Gewand der Mystiker<sup>25</sup>, und sandte ihn zurück in den Maghreb, „die Doktrin der Ḥalwatīya zu

<sup>24</sup>Da Rinn die Herkunft seiner Quellen nicht erwähnt, ist allerdings keinesfalls sicher, dass dieser Ausspruch von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān selbst stammt. Eventuell bediente sich Rinn einfach bei einer Bemerkung von Cherbonneau, der aus einem mystischen Kommentar von „Sidi Mustafa“, Sohn eines Schülers von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān, eben diesen Ausspruch zitierte (Cherbonneau, 1852, 518). Es handelt sich bei dem *perinde ac cadaver* jedoch um eine verbreitete Figur zur Beschreibung der Lehrer-Schüler-Beziehung, die schon im 6./11. Jahrhundert in der ḡazālītischen Tradition entstand (Meier, 1992c, 141).

<sup>25</sup>Ein vieldeutiger zeremonieller Vorgang (vgl. EI<sup>2</sup>, V, Art. *Khirqā*, 17f). Clancy-Smith interpretiert ihn als eine rituelle Auszeichnung für die „Erlangung spiritueller Perfektion“ (Clancy-Smith, 1990, 203). In der Regel war die Verleihung der *ḥirqa* allerdings mit dem Antritt des mystischen Weges verbunden. Selbst ein *ṣayḥ*, der auf diese Weise besonderes Gewicht auf die Beziehung zwischen ihm und dem Schüler legte, mochte es aber für angebracht halten, die eigentliche Bedeutung der Zeremonie für sich

verbreiten“. In den folgenden Jahren gründete er eine Lehranstalt in seiner Heimat bei den Ait Smā'il, verteilte Lehrerlaubnisse, *iğāzāt*, in der Region (vgl. Delpech, 1874b), Pilgerfahrten wurden organisiert; Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns Ruf verbreitete sich mit atemberaubender Geschwindigkeit sowohl unter den Stämmen in der Umgebung wie auch bei alteingesessenen Gelehrtdynastien aus Constantine (Clancy-Smith, 1990, 203f). In dieser Situation verließ er die Berge und bezog eine *zāwiya* unmittelbar vor den Toren Algiers, um – so eine zeitgenössische Überlieferung – den Dey von Algier in die Lehre der Ḥalwatīya einzuweisen. Dieser Vorgang rief einige Unruhe im dortigen religiösen „Establishment“ hervor; der Konkurrent wurde vor einen *mağlis* gerufen, wo er seine „Offenbarungen, Träume und Erscheinungen“ rechtfertigen sollte, und man hoffte, ein *fatwā* gegen seine Lehre zu erwirken. Dies war jedoch nicht der Fall, wahrscheinlich hielt es eine Mehrheit für angebracht, die politische Situation nicht unnötig zu verschärfen, da die Verhandlung „eindeutige Sympathiebekundungen“ für Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmān unter den unruhigen Stämmen des Djurdjura auslöste (Rinn, 1884, 454).<sup>26</sup>

Sechs Monate vor seinem Tod im Jahre (1208/1793–94) kehrte Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmān zu den Ait Smā'il zurück und regelte seinen Nachlass und seine Nachfolge. Seine Bücher, seine Besitztümer und der Grundbesitz der Ait ʿAbd ar-Raḥmān wurden in einen *ḥabūs* verwandelt; als Nachfolger bestimmte er einen Schüler aus Marokko, ʿAlī ben ʿĪsā, der die Raḥmānīya mehr als vierzig Jahre von den Ait Smā'il aus leitete (Rinn, 1884, 455). Dieser zögerte nach dem Tod seines Lehrers zwar, das Amt anzutreten, doch die kabyllischen Stämme der Umgebung stimmten ihn erfolgreich um, da ihnen der Gedanke keinesfalls gefiel, den Hauptsitz der Raḥmānīya, „eine Quelle des Segens für das Land, ohne Leitung zu sehen“ (Devaux, 1859, 216).

Einige Gefolgsleute, *ḥwān* der Raḥmānīya aus Algier, sollen bald nach Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns Tod den Leichnam exhumiert und in seiner städtischen Niederlassung wieder beigesetzt haben. Nach einer Prüfung des Grabes beteuerte man aber bei den Ait Smā'il, der Gründer der *ṭarīqa* sei selbstverständlich immer noch an seinem ursprünglichen Ort. So bekam er seinen bekanntesten Beinamen: Abū Qabrayn, „Vater der zwei Gräber“. Ḥasan Dey, der Herrscher von Algier, ließ ein prachtvolles Mausoleum und eine Moschee an „seinem“ Heiligengrab errichten und traf auch Vorbereitungen für die eigene Beerdigung an der Seite des Heiligen. Diese Bemühungen um Vereinnahmung waren aber kaum von Erfolg gekrönt: „the Jurjura shrine was popular-

---

zu behalten (EI<sup>2</sup>, V, 18a).

<sup>26</sup>Clancy-Smith bietet eine ausführlichere Analyse von Positionen malikitischer und hanefitischer Rechtsgelehrter in Algier sowie der osmanischen Staatsgewalt im Zusammenhang mit der Politik gegenüber der Raḥmānīya (Clancy-Smith, 1990, 206f). Zu einigen Aspekten politisch-militärischer Auseinandersetzungen zwischen osmanischen Posten und kabyllischen Konföderationen vgl. unten (7.2.3).

ly regarded as the more authentic; its physical remoteness from the Turkish authorities made it all the more attractive“ (Clancy-Smith, 1990, 211, mit Bezug auf Trumelet 1881).

Die sozialkulturelle Bedeutung von Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns Werk, das organisatorisch und symbolisch über sein Leben hinaus fort dauerte, weist laut Clancy-Smith drei wesentliche Dimensionen auf (Clancy-Smith, 1990, 212f):

- Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmān vereinigte in der eigenen Person und in seiner Lehre sowohl die populäre Tradition seiner Heimat als auch die gelehrte Tradition des islamischen Orients.
- Die misslungene Aneignung des Heiligen durch „politische Eliten“ demonstriert, „wie die Massen eine gewisse Volkssouveränität über öffentliche Glaubensäußerungen ausüben“.
- Der Horizont lokaler *imrabḍen* wurde erweitert, „provinzielle Heilige oder Heiligen-Linéages wurden zu religiösen Anführern“, ihre sozialen und idealen Netzwerke waren nicht länger die eines „bescheidenen Außenpostens auf dem Lande“, sondern erstreckten sich bis nach Kairo und in den Ḥiḡāz.

Wenn wir diese Aspekte unter ein paar plakativen Schlagwörtern zusammenfassen, dann entsteht also das Bild einer überregional aktiven sozialkritischen „Graswurzelbewegung“ (Clancy-Smith, 1990, 205), deren überraschenden Erfolg Clancy-Smith jedoch zunächst nur schwer und nicht sehr überzeugend erklären kann. „Das komplexe Wechselspiel zwischen partikularistischen Glaubensäußerungen im Dorf oder Stamm und den universalen Dimensionen des Islam als Weltreligion“ (Clancy-Smith, 1990, 212) ist für das Auftreten einer sozialreligiösen Bewegung nicht eben ein hinreichender Anlass. Natürlich können wir die Ereignisse des ausgehenden 18. – oder vielmehr des beginnenden 13. Jahrhunderts nicht allein auf die besonderen Eigenschaften einer Person zurück führen. Und so stellt Clancy-Smith richtig fest, „die Geburt des neuen Heiligen und Sufi in Algerien [sei] von einer Bewegung diverser volkstümlicher und gelehrter Gruppen an seiner Seite produziert und bestätigt“ worden (ebd., 212). Die Raḥmānīya war also nur ein kleiner Teil einer bedeutend größeren Strömung, die Clancy-Smith mehrfach mit dem Begriff „Neosufismus“ andeutet (ebd., 201, 212f). Wir erfahren an diesen Stellen allerdings nur wenig: Inhaltlich bemühte sich der Neosufismus um eine orthodox-aktivistische Erneuerung – *taḡdīd* – der islamischen Mystik, er war „kosmopolitisch“ ausgerichtet und erzeugte eine „kritische Masse“ in der Gesellschaft, die ihn schließlich zur sozialen Reformbewegung anwachsen ließ. Erst in einer vier Jahre später erschienenen Untersuchung zur Entwicklung der Raḥmānīya nach

dem Tode ʿAbd ar-Raḥmāns verweist Clancy-Smith auf eine Überschneidung religiöser und wirtschaftlicher Netzwerke (Clancy-Smith, 1994, 41f, 44). In der tunesischen Grenzregion öffneten die ersten *zawaya* der Raḥmānīya in den Handelsplätzen Tala und Al-Kaf (ebd., 44). Hier handele es sich neben anderen Faktoren um eine mögliche Erklärung für die rasche Ausbreitung der *ṭarīqa*.

Nun ist es durchaus ein übliches Verfahren, sich an einem bestimmten Stand der Forschung auf analytische Hilfskonstrukte zu stützen und diese bei einer besseren Quellenlage zu revidieren. Es ist jedoch bezeichnend, dass Clancy-Smith nach einer detaillierten Untersuchung des sozio-ökonomischen Kontexts nicht mehr des „Neosufismus“ bedarf, um den Erfolg der Raḥmānīya zu erklären und der Begriff ebenso lautlos unter den Tisch fällt, wie er zuvor selbstverständlich eingeführt wurde: „... the more we know, the harder it is to generalize“ (O’Fahey, 1997b, 154).

### 6.2.2 Den Neosufismus im Blick

Der „Neosufismus“ erschien Ende der Siebziger Jahre in der angelsächsisch geprägten Geschichtsforschung und diente einige Zeit als ein Sammelbegriff für diverse, äußerst heterogene mystische und chiliastische Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Im allgemeinen wird mit dem Begriff eine Wiederbelebung des mystischen Islam verbunden, sowie die organisatorische und intellektuelle Reform der mystischen Bruderschaften, die sich in diesem Zeitraum durch eine Vielzahl von Neugründungen und intensivere Verbreitung auszeichneten. Vor gut zehn Jahren entbrannte eine lebhafte Diskussion um die analytische Aussagekraft und Anwendbarkeit des „Neosufismus“. Wir werden diese Diskussion nicht im einzelnen nachzeichnen, handelt es sich doch zu einem guten Teil inzwischen um „alte Polemiken“ (Radtke, 1996, 326), doch ein Blick auf die großen Themen der Auseinandersetzung kann dabei helfen, in die Problemstellungen und Zusammenhänge unseres Gegenstandes in der Kabylei einzuführen.

Die intellektuelle Stagnation der islamischen Welt, wie sie in weiten Teilen der Islamwissenschaft postuliert wurde und wird, stand in einem scharfen Widerspruch zur Aufarbeitung und Beschreibung sozialreligiöser Bewegungen, die in den Achtziger Jahren in der Forschung einsetzte. Anfang der Neunziger Jahre wurde dieser Widerspruch von zwei Seiten auf unterschiedliche Weise formuliert.

Reinhard Schulze kritisiert vehement die klassische Historiografie, tritt für „die Einbettung der islamischen Geschichte in die Universalgeschichte des 18. Jahrhunderts“ (Schulze, 1990, 149) ein und sucht daher nach Belegen für einen eigenständigen Aufklärungsprozess, auch in der islamischen Mystik. Die Gleichzeitigkeit geschichtlicher Prozesse in Europa und der islamischen Welt sieht Schulze im Zusammenhang mit

der „progressiven Verflechtung ehemals autonomer Regionen zu sogenannten Wirtschaftshegemonien“ (ebd., 144), ein Gedanke, den er schließlich in Anlehnung an Hans Blumenbergs „Weltzeit“ klar ausdrückt:

„Weltzeit ist eine Zeit, die durch den Diskurs bestimmter sozialer Gruppen in einer gegebenen Gesellschaft begründet und lokalisiert wird. (...) Damit ist diese Zeit nicht global (...) gültig, sondern hat nur dort ihre Gültigkeit, wo dieser Diskurs etabliert ist. (...) Weltzeiten sind historische Konstrukte, die eine interkulturelle Kommunikation erlauben; so war ein Sklavenhändler aus London, der im 17. Jahrhundert auf dem Markt in Algier einkaufte, mit diesem in einer Weltzeit verbunden.“ (Schulze, 1996, 323f).

Diese Diskurse konvergierten zwar nicht zu einer einzigen Weltzeit, doch die Frage stelle sich, so Schulze, ob in den islamischen Traditionen „globale kulturgeschichtliche Stile“ zu identifizieren seien, die möglicherweise auch „die spezifische Weltsicht einer sozialen Gruppe repräsentieren“ (Schulze, 1996, 321). Diese Stile fand Schulze eben in der mystischen islamischen Kultur, in der er drei globale Entwicklungen ausmacht, die zugleich grundlegende intellektuelle Wegbereiter auch der europäischen Aufklärung seien (Schulze, 1990, 155–58):

- Eine „Korrelation zwischen monistischer Mystik und Rationalität“ als Voraussetzung der „Selbstdefinition des Menschen“ und der „Normierung der Moderne“ (ebd., 155); als relevante Strömung sowohl in der deutschen Aufklärung als auch in der Rezeption Ibn ‘Arabīs durch Sufis des 18. Jahrhunderts zu finden.
- Den Schritt von der theozentrischen zur anthropozentrischen Weltsicht, den der Autor in solchen Topoi wie „[d]er prä-existente Muḥammad, der Himmelsbote al-Hidr, das muḥammadanische Licht oder der Pol der Zeit“ auftreten sieht (ebd., 157).
- Die Außerkraftsetzung der Traditionen als Kennzeichen der Moderne soll paradoxerweise gerade durch die neue Betonung der *sunna* geschehen sein, unter der von Schulze allerdings nur rhetorisch formulierten Mutmaßung, die Interpretation sei im Rahmen der selbstständigen Rechtsfindung, dem *iğtihād*, erfolgt und „habe lediglich in den Kategorien des ‚zeitlosen‘ Menschen Muḥammad eine Verbildlichung erlebt“ (ebd., 158, Hervorh. des Autors).

Schulzes Belege für seinen Thesenkomplex sind mit Blick auf den Forschungsstand zum Sufismus im 18. Jahrhundert nur fragmentarisch, was er mehrfach betont. Trotzdem wurde er von verschiedenen Seiten zum Teil mit heftiger Kritik überzogen, die



ihn schließlich veranlasste, von „eine[r] Neuauflage des Streits zwischen Philologie und theoretisch orientierter Geschichtswissenschaft“ zu sprechen (Schulze, 1996, 292); einige seiner Belege erwiesen sich tatsächlich als philologisch unhaltbare Übersetzungen, weniger überzeugend ist dagegen der Vorwurf, inhaltlich gleiche Aussagen seien auch schon in früheren Quellen aufzufinden<sup>27</sup>. So kam Schulzes historiografische Kritik zwar zu früh für die Etablierung einer fundierten These, doch eben rechtzeitig für eine klarere Benennung der Forschungsdefizite und für eine Debatte um die Frage, welche Informationen für ein „lesbares Bild“ (vgl. Schulze, 1990, 150f) des islamischen 18. Jahrhunderts relevant sind.

Hier konvergierte Schulzes prinzipielles Anliegen mit Forschungen, die unter der Ägide von Rex Seán O’Fahey am Historischen Institut der Universität Bergen geführt werden. In dieser Umgebung sind einige der wichtigsten Monografien der letzten Jahre zu den Mystikern des 18. und 19. Jahrhunderts erschienen<sup>28</sup>. Gute Beziehungen des Instituts mit der Universität von Khartoum ermöglichen außerdem die Aufarbeitung und Edition von relevantem Material zum sozio-ökonomischen Kontext, also Kaufverträge, Besitzurkunden und Kreditbriefe<sup>29</sup>. Was wir in Bergen sehen, sind die Grundzüge eines umfassend angelegten historiografischen Projekts, das schon in einigen Bereichen zu einer fundierten Neubewertung des Neosufismus beigetragen hat.

Diese Neubewertung begann zunächst mit einer massiven Dekonstruktion des Begriffs. O’Fahey und Bernd Radtke destillierten aus der Literatur mehrere Charakteristika heraus, die stillschweigend für Neosufis vorausgesetzt wurden (O’Fahey und Radtke, 1993, 57). Sie verweisen in einem nächsten Schritt auf die ungebrochene intellektuelle Tradition der sogenannten *Littérature de surveillance* oder auch „police report scholarship“ (Vikør, 1995, 11), wie etwa die vom Ansatz her bis heute unerreichte Übersicht der *ṭuruq* von Depont und Coppolani (1897). Dagegen stellen sie nach einer Prüfung der Belege fest, es gäbe „keine erkennbaren vereinigenden Prinzipien, um die Bezeichnung [Neosufismus] zu rechtfertigen“ (O’Fahey und Radtke, 1993, 72). Dies beziehen sie vor allem auf einige Elemente der Lehre. So existiere weder eine allgemeine Ablehnung der Einflüsse von Ibn al-‘Arabī noch könne guten Gewissens von einer Vereinigung mit dem Profeten gesprochen werden, welche die Vereinigung mit Gott

---

<sup>27</sup>Substanzielle Kritiken in diesem Sinne wurden von Radtke (1994) sowie Hagen und Seidensticker (1998) geäußert. Dass Neosufis Aussagen aus der islamischen Überlieferung aufgriffen, ist schon aus Gründen der Legitimation selbstverständlich. Neu sei jedoch – wie z. B. O’Fahey (1997a, 164) betont – die Gewichtung und Konfiguration der einzelnen thematischen Komplexe.

<sup>28</sup>Diese beschäftigen sich vor allem mit dem aus Marokko stammenden und im Sudan und Jemen wirkenden Aḥmad ibn Idrīs (O’Fahey, 1990) und seinen Schülern Muḥammad ben ‘Alī as-Sānūsī (Vikør, 1995) und Muḥammad Maḡdūb (Hofheinz, 1996).

<sup>29</sup>Vgl. u. a. O’Fahey und Abū Salīm (1983); Bjørkelo (1998) und die dort genannte Literatur.



ersetze (ebd., 70–73)<sup>30</sup>. Statt dessen sehen die Autoren eher institutionelle Merkmale wie intensive Missionstätigkeit und organisatorische Anpassung an unterschiedliche soziale und geografische Gegebenheiten als wesentliche Merkmale dieser Bewegungen an und empfehlen daher, den Begriff „Neosufismus“ wenn überhaupt, dann nur mit äußerster Vorsicht zu verwenden (ebd., 87). Schulzes Versuch einer historiografischen Neubewertung erledigt sich angesichts solch einer umfassenden Kritik beiläufig in einer Anmerkung (ebd., 59, Fn 24).

Auf die Dekonstruktion folgten aber von beiden Autoren erste Ansätze einer Rekonstruktion. Radtke wagte nach einer zusammenfassenden Bestandsaufnahme der gegenwärtig laufenden Forschungen zum Sufismus im 18. Jahrhundert einige vorsichtige Verallgemeinerungen der Ergebnisse und konstatierte eine den bisher untersuchten Gruppen gemeinsame Ablehnung der klassischen islamischen Rechtsschulen und die Betonung der mystischen Verbindung mit dem Profeten. Die Interpretation dieser Tendenzen als Anzeichen einer inner-islamischen Aufklärung sei jedoch nicht angebracht, da bei der Rechtsfindung nicht „auf den Verstand rekurriert“ werde und die *ṭarīqa muḥammadīya* „keinesfalls ein rationales Verfahren“ darstelle (Radtke, 1996, 361). Vielmehr versehen die Begegnungen mit dem Profeten einen Mystiker mit der „absoluten erkenntnisgewissheit in allen fragen der rechtsfindung“ (Radtke, 1999, 168), die aus einem „göttlichen wissen“ (ebd., 169) resultiert. Der Komplex der *ṭarīqa muḥammadīya* ist auch in der Kabylei belegt<sup>31</sup> und wir werden unten die rechtliche Relevanz des „zweifelsfreien Wissen“, *ʿilm yaqīn* thematisieren.

Aus einer gänzlich anderen Perspektive nähert sich O’Fahey der Fragestellung und stellt zunächst die Unterschiede zwischen seinem und Schulzes’ Ansatz heraus:

„While Schulze was looking at the emergence of a technical vocabulary in Arabic in the late eighteenth century (...), new literary genres as well as trying to provide a new conceptual framework, my colleagues and I were looking at a group of religious teachers and leaders who founded or inspired mass movements (...) that were to affect the lives of millions of people.“ (O’Fahey, 1997b, 156)

Deswegen bemüht sich O’Fahey auch nicht, die *ṭarīqa muḥammadīya* als eine anthropo-

---

<sup>30</sup>Tatsächlich ist die Frage nach der Rezeption der Philosophie des u. a. in Beğāya wirkenden Ibn al-ʿArabī (–638/1240) in den mystischen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts noch lange nicht geklärt und bedarf weiterer Untersuchungen (vgl. Radtke, 1999, 167).

<sup>31</sup>Weiter unten in diesem Abschnitt wird noch kurz eine entsprechende Vision Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns behandelt. Wir können ferner auf Abū Yaʿlā Saʿīd ben Muḥammad, einen kabyliischen Reformier des frühen 20. Jahrhunderts verweisen, der kurzzeitig der Ḥalwatīya beitrug, um sie sogleich wieder aufgrund schändlicher „Neuerungen“ zu verlassen. In einem 1926 verfassten kritischen Artikel über den Sufismus griff Abū Yaʿlā die Praxis von Rechtsentscheidungen auf der Grundlage von Visionen des Profeten an. Die Vorwürfe waren interessanterweise nicht gegen den kabyliischen Gründer der Raḥmāniya, sondern gegen dessen ägyptischen „Mitschüler“ ad-Dardīr gerichtet (Shinar, 1986, 274, Fn 46).

zentrische Äußerung zu interpretieren (O'Fahey, 1997b, 164), sondern identifiziert die Parallelen mit der europäisch-amerikanischen Aufklärung interessanterweise in einer spezifischen religiösen Ausdrucksform, dem Pietismus. Diesen lokalisiert er in der Betonung missionarischer Werke, in der organisatorischen Vielfalt und in bestimmten Elementen der Lehre (ebd., 159).

Die mystischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts zeichneten sich tatsächlich durch eine intensive Missionstätigkeit in der islamischen Peripherie aus, durch Bekehrung in abgelegenen Landstrichen, die von „nominellen Muslimen“ bewohnt wurden. Der o. a. Lebensweg Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns, der ihn in den sudanesischen Dār Fūr und auch möglicherweise nach Indien oder Anatolien führte, ist kein Einzelfall. Der Sudan war ein zentrales Gebiet der pietistisch-sufischen Mission, die in vertraut klingender Weise erzieherische Mittel einsetzte: „Sowohl gelehrte Abhandlungen als auch volksfromme Poesie“ überschwemmten geradezu das Land (ebd., 159). Dabei wurden Prosa und Poesie bewusst und vielfach in der jeweiligen Landessprache als Bekehrungsmittel eingesetzt (ebd., 161). Oben begegnete uns schon Colonnas Vermutung, in Kreisen der *turuq* des 19. Jahrhunderts seien die *œuvres*, die fromme Praxis stärker als die Lehre betont worden. Sie wird von O'Fahey bestätigt. Die notwendigerweise pragmatischen Anpassungen in der Doktrin gingen mit einem gezielten Einsatz moralischer Vorhaltungen und der Erzeugung von Schamgefühlen einher. Hofheinz liefert einige eindrucksvolle Beispiele für die von Schulze konstatierte „Vereinigung von Recht und Moral“ (Schulze, 1990, 158), in denen die emotionalen Bande zum *ṣayḥ* strafbarer angezogen wurden und die dennoch nicht als selbstständige Rechtsfindung, *iğtihād*, sondern als auszeichnende Wundertaten, *karāmāt*, des Sufimeisters daherkommen (vgl. Hofheinz, 1996, II, 671–73). Wir können diesen Hinweisen auf Modi der Missionstätigkeit allemal entnehmen, dass die Rückkehr Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmāns in seine kabyliche Heimat auch auf den Status dieser Heimat als Peripherie des Islam verweist, und der Rückkehrer für den Aufbau seines mystischen Pfades in Algerien langjährige Erfahrungen der Mission in vergleichbaren Gebieten nutzen konnte<sup>32</sup>.

Während bei den Strategien und den Techniken der Missionstätigkeit weitestgehende Übereinstimmungen der Neosufis untereinander festgestellt werden können, weist

---

<sup>32</sup>Wenn etwas mehr Material über die Vorgehensweise der Raḥmānīya bei der Vermittlung theologischer Inhalte zur Verfügung stände, wäre es ein aufschlussreiches Unternehmen, dieses mit deutschen oder britischen Schriften zur protestantischen Mission in der Kabylei Anfang des 20. Jahrhunderts zu vergleichen. Ein junger Missionar aus Südwestdeutschland – also aus bester pietistischer Tradition – berichtete von diesen Bemühungen, die nur spärliche Erfolge zeitigten, und seinen Problemen, trotz guter Kenntnis der Landessprache einen Zugang zu finden: „Was soll ich sie lehren? Das Apostolische Glaubensbekenntnis oder die Kirchenordnung 1908? Ich könnte ebensogut Goethesche Farbenlehre und Marxismus dozieren. (...) Umlernen! Theologie des Wirklichen! (...) Einfach das Gleichnis lesen. Es legt sich von selber aus, weil es konkret, handgreiflich ist“ (Rösch, 1920, 30–32).

die Form der organisatorischen Umsetzung vielfältigere Möglichkeiten auf. Eine *ṭarīqa* konnte mitten unter Beduinen in einem infrastrukturellen Vakuum gegründet werden, wie die lybische Sanūsīya; sie konnte sich auf bestehende Muster von Heiligen-Linéages aufsetzen – eine Strategie, die Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān zumindest direkt in der Kabylei verfolgte; sie konnte bei der Zusammensetzung ihrer Mitglieder äußerst exklusiv beschaffen sein, so die Tiḡānīya; dagegen lautete eine der populären Überlieferungen Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns, der Profet habe ihm in einem Traum mitgeteilt, dass selbst jene, die nur den *dīkr* seiner Gefolgsleute hörten, ins Paradies eingehen werden (Rinn, 1884, 467). Schließlich geht O’Fahey mit Recht auf die Bedeutung fließender Übergänge zu staatsähnlichen Gebilden ein (O’Fahey, 1997b, 162), ein Umstand, auf den auch schon Maunier hinwies, der feststellte, die *ṭuruq* hätten im Maghreb eine „öffentliche Ordnung“ etabliert, die „aus der Ferne besehen an einen Staat erinnere“ (Maunier, 1936, 274). In der organisatorischen Variationsbreite kann ebenso die pragmatische Anpassung an lokale Umstände identifiziert werden, die offenbar auf lange Sicht verändert werden sollten: Während die Raḥmānīya zu einem wesentlichen Teil auf Heiligenfamilien rekurrierte, deren Heiligkeit durch ihre Abstammung vorausgesetzt war – Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān selbst einer solchen Familie entstammte –, so beinhaltete doch eine zentrale Verfügung über die Nachfolge in der Führung der *ṭarīqa* die Ausschaltung des genealogischen Prinzips. Kein Verwandter eines *ṣayḥ* sollte jemals in dessen Fußstapfen die Führung der Raḥmānīya übernehmen (Devaux, 1859, 216). Wir können an derartigen Strategien schon erahnen: Auch wenn die Doktrin pragmatisch gehandhabt wurde, so wurde sie doch keinesfalls vernachlässigt. Vornehmlichstes Ziel der *ṭuruq* war und blieb die innere Missionierung, die Heranführung unwissender Muslime an die korrekte Praktizierung des Islam.

Kann dieser Vorgang aber – um auf die von Schulze aufgeworfene Fragestellung zurück zu kommen – unter der Perspektive der Aufklärung betrachtet werden, waren die Mystiker wirklich Träger oder verhinderte Wegbereiter eines verkannten Rationalisierungsprozesses, der auch Auswirkungen auf rechtliche Normierungen und Prozeduren gezeitigt hätte? O’Fahey ist im Gegensatz zu Radtke zu einer vorsichtigen und eingeschränkten Bejahung dieser Frage geneigt. Auch er sieht eine wesentliche Neuerung der neosufischen Lehre in der Zurückweisung klassischer rechtlicher Autoritäten wie Mālik ibn Anas unter Rückgriff auf *qur’ān* und *sunna* (O’Fahey, 1997b, 164f). Die Betonung der Profetenfigur, ein durchaus älteres Motiv, gerät in diesem Zusammenhang zu einem Mittel, das die notwendige Autorität verleiht, um „nicht nur das gegenwärtige Establishment, sondern das ganze Gewicht der etablierten Tradition, von der Zeit *nach* dem Profeten bis heute abzulehnen“ (ebd., 165, Hervorh. des Autors). An der Entstehung dieser Haltung waren Akteure aus der Peripherie maßgeblich beteiligt:

Sie wurde in ländlichen Gebieten propagiert, dabei wurden landesübliche Sprachen und Dialekte verwendet. Und diese ländlichen Gebiete – so deutet O’Fahey anhand exemplarischer Fälle an – durchliefen Ende des 18. Jahrhunderts einen tiefgreifenden sozio-ökonomischen Wandel:

„[They] were agricultural societies, organized as kingdoms, interacting with a partly indigenous partly foreign Muslim mercantile bourgeoisie. The latter increasingly impose their values, for example Islamic Law, on their societies – it is these contexts that the neo-Sufis find their constituency.“ (O’Fahey, 1997b, 163, Fn 1)

Hier gelangen wir tatsächlich an den Rand einer äußerst komplexen Argumentationsführung (ebd.). Sowohl die agrarkulturelle Grundlage als auch die Ausbreitung der *ṭuruq* entlang der Handelswege ist relativ ausführlich belegt. Die Präsenz eines Zentralstaates im tribalen Kontext kann sich in diversen Formen manifestieren. So zeigt das Beispiel der Sanūsīya in Libyen, wie diese einen Protostaat auch selbst erzeugen (Ziadeh, 1983, 119) und dabei Nomaden in sesshafte Bauern verwandeln können<sup>33</sup>. Interne Multiplikatoren und Schnittstellen waren offenbar städtisch orientierte Landbewohner, die über den Handel weitreichende Netzwerke unterhielten und kooperative Assoziationen mit analogen Korporationen in den Städten eingingen. Solche Assoziationen gehen in tribalen Kontexten häufig in Verwandtschaftsallianzen über, in denen normative Differenzen spürbare Kollisionen erzeugen können (s. u. 7.2.3). Die maßgeblichen Akteure der *ṭuruq* besaßen sowohl die notwendige Pragmatik als auch eine hinreichende religionsrechtliche und emotionale Legitimation ihrer Autorität, um in solchen Fällen als erfolgreiche Mittler auftreten zu können. Ob nun in derart gelagerten Schlichtungssituationen tatsächlich positiv gesetztes Recht begann, die theozentrische Ableitung der Normen abzulösen, kann zum jetzigen Stand der Forschung noch nicht beurteilt werden, doch es wird sich lohnen, Hinweise in dieser Richtung weiter zu verfolgen<sup>34</sup>.

### 6.2.3 Legitimationen der Raḥmānīya: Genealogien, Gelehrsamkeit und Poesie

Nachdem wir die derzeitigen Aussagen der Forschung zu den mystischen Strömungen des 18. Jahrhunderts dargelegt haben – wenn auch sehr verkürzt auf einige relevante

---

<sup>33</sup>Der letztere Punkt sollte nach den Aussagen Vikør’s eher zurückhaltend beurteilt werden. Um die *zawaya* der Sanūsīya herum wurde in geringem Maße Agrarkultur betrieben und vor allem ärmere Familien ließen sich dort offenbar nieder (Vikør, 1995, 190).

<sup>34</sup>Besonderes erwähnenswerte Ansätze in diesem Forschungszusammenhang sind die Dissertation von Hofheinz (1996) mit diversen Einblicken in die Urteilspraxis von Muḥammad Maḡḡūb, Layishs Analysen eherechtlicher Äußerungen des sudanesischen Mahdī (Layish, 1997b) und die Übersetzung von Aḥmad ben Idrīs’ *Risālat ar-radd alā ahl ar-rayy* mit der Zurückweisung der klassischen Rechtsschulen durch einen führenden Mystiker des 18./19. Jahrhunderts (Radtke et al., 2000).

Aspekte der Lehre und des sozialen Kontexts –, soll nun die Frage untersucht werden, ob und in welcher Gestalt diese Merkmale in der Raḥmānīya und in der Kabylei wieder zu finden sind. Dabei werden wir einige wesentliche Aspekte aus dem Material herausarbeiten, das über die Lehre der Raḥmānīya Aufschluss erteilen kann. Einige dieser Punkte sind schon oben angesprochen worden, sodass dieser Abschnitt vor allem dazu dienen wird, die bisherigen verstreuten Aussagen zusammenzufassen.

Jede Untersuchung der von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān und seinen Nachfolgern verbreiteten Lehre steht bisher vor dem Problem fehlender Quellen. Die einzigen öffentlich zugänglichen Informationen sind nur über französische Übersetzungen einzelner Textfragmente erschließbar, die häufig abenteuerliche Bedeutungen annehmen. Die reichste Quelle bildet der Abschnitt über die Raḥmānīya in Louis Rinns *Marabouts et khouans* von 1884; die mehr als zehn Jahre später erschienene Darstellung von *Depont und Coppolani* (1897, 382–413) bietet etwas Vergleichsmaterial aus dem 19. Jahrhundert, bringt aber für das 18. Jahrhundert nichts substantiell Neues. Des Weiteren finden wir die Übersetzung einer *iğāza* von (Delpech, 1874b) und ein paar flüchtige Bemerkungen Cherbonneaus mit Originalzitaten aus einem „Katechismus“, verfasst vom Sohn des ersten *muqaddim* der Raḥmānīya in Constantine, Baš Tarzi (Cherbonneau, 1852).<sup>35</sup>

In unserer Aufarbeitung der historischen Entwicklung der islamischen Rechtskultur im Maghreb haben wir auf eine langfristig geführte Auseinandersetzung zweier konkurrierender legitimatorischer Prinzipien hingewiesen: Den Stuserwerb über genealogische Abstammung und den über die Wissensvermittlung in der Lehrer-Schüler-Beziehung. Die Verfügung Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns über seine Nachfolge weist auf eine grundsätzliche Bevorzugung des letzteren Prinzips hin. Einen weiteren Hinweis in dieser Richtung aus der mündlichen Überlieferung vermitteln zwei einander widersprechende Versionen zur Nachfolgeregelung in der *zāwiya* von Sī ‘Alī u Mūsā, die im 19. Jahrhundert ein Zentrum der Raḥmānīya war. Dieser soll laut einer Version von einem seiner Schüler erdrosselt worden sein, der auf diese Weise das genealogische Prinzip umging und die Nachfolge seines Opfers antrat (Delpech, 1874b, 84). Vergleichbare Motive, in denen Schüler auch ohne einen symbolischen Vatermord faktisch als Söhne ihrer Meister auftreten und virtuelle Heiligen-Linéages begründen – die schnell wieder zu echten wurden –, finden sich außerdem z. B. bei den Ait Ṭālib u ‘Alī (Nacib, 1993, 150) oder den Ait Sidi Bahlūl im Oued Sahel (Bugéja, 1921–22, 55). Beide Orte waren als Zentren der Raḥmānīya bekannt (ebd.; Nacib, 1993, 124).

---

<sup>35</sup>Das letztere Manuskript befindet sich laut Clancy-Smith möglicherweise in der Bibliothek der Azhār-Universität, konnte von ihr aber nicht konsultiert werden. Zugänglich war dagegen ein Manuskript in Rabat, das eine Sammlung von Schriften und Briefen Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmāns an seine Schüler enthalten soll. Allerdings steht auch hier eine systematische Sichtung noch aus.

Die Favorisierung des Lehrer-Schüler-Prinzips, das wir in erster Linie als ein Argument der Peripherie gegen städtische Gelehrtendynastien eingeführt haben, ist allerdings angesichts der organisatorischen und ideologischen Grundlagen der *ṭuruq* ein eher triviales Moment; als Wahlgemeinschaften und Protagonisten einer „spirituellen, desinteressierten und idealistischen Freundschaft“, der *muḥabba*, sind sie prinzipielle Gegenspieler verwandtschaftlicher Allianzen, die sie dennoch auf einer anderen Ebene nachbilden (vgl. Maunier, 1936, 260).

Diese Nachbildung vollzogen die *iğzāt* – also die von einem Meister ausgestellten Lehrerlaubnisse für dessen Schüler – der Raḥmānīya auf weniger triviale Weise und weisen auf bestimmte Konstellationen der Lehre und der Praxis hin. Der einzige zugängliche von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān persönlich erstellte Text beginnt mit der Bemerkung, der Schüler habe ihn um eine *iğāza* sowohl für die Einführung in die *ṭarīqa* als auch für die Lehre der *ṣarīa* gebeten (Delpech, 1874b, 427). Konsequenterweise liefert Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān zuerst einen *isnād* der Fiqh-Gelehrsamkeit, beginnend bei seinen Lehrern in der Azhār über Ḥalīl ben Ishāq bis hin zu Muḥammad und dem Engel Gabriel (ebd., 122f). Bevor er dann aber zum entsprechenden *isnād* der *ṭarīqa* übergeht, wird trotz der etwas umständlichen Übersetzung klar, dass die Kombination von *fiqh* und der mystischer Lehre kein Einzelfall ist: Der Schüler darf jeden Bittsteller und jeden, den er dazu auswählt, in die *ṭarīqa* aufnehmen, vorausgesetzt, dass dieser auch „Besitzer der Geheimnisse der *ṭarīqa* und der *ṣarīa* gemeinsam“ wird (Delpech, 1874b, 424). Eine andere *iğāza* aus dem tunesischen Nefta von 1278/1861 weist keine derartige Betonung des *fiqh* auf (vgl. Depont und Coppolani, 1897, 398f), wohingegen verschiedene Details aus der praktischen Initiation mit dem Text des Gründers übereinstimmen. So wird den neu Initiierten in beiden *iğzāt* u. a. ein Gebet der Šādīliya anempfohlen (ebd., 398; Delpech, 1874b, 427). Eine weitere Verbindung zur Šādīliya kann anhand einer anderen Anweisung von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān angenommen werden, der 60 000fachen Wiederholung der *ṣahada* – in Nefta später auf  $2 \times 300$  reduziert –, mittels derer die Adepten dem Höllenfeuer entgingen, wie es Muḥammad as-Sanūsī seinen Schülern „klar dargelegt“ habe (Delpech, 1874b, 427, 429).<sup>36</sup> Dieser auf zeitgenössische Netzwerke der Mystiker verweisende Umstand wird noch durch die Tatsache betont, dass Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān keinesfalls in seinem eigenen Namen, sondern als Vertreter der Ḥalwatīya auftritt (ebd., 424).

---

<sup>36</sup>Der Name sollte keinesfalls als ein Hinweis auf die erst Mitte des 19. Jahrhunderts von Muḥammad ben ‘Alī as-Sanūsī gegründete lybische Sanūsīya verstanden werden. Zum Zeitpunkt als Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān die *iğāza* verfasste, war dieser noch ein kleines Kind. Die in Westalgerien ansässige Familie genoss jedoch schon länger eine besondere Reputation als *‘ulamā’* und es gibt Hinweise auf die Mitgliedschaft mehrerer Familienangehöriger in der Šādīliya (Vikør, 1995, 28f). Ein berühmter Vertreter dieses Namens war der Theologe Muḥammad as-Sanūsī (–895/1490), dessen dogmatische Traktate von fast jedem *ṭalīb* studiert wurden (Bel, 1938, 367).



Auch die Grundzüge der mystischen Erziehung sind allem Anschein nach von der durch die Ḥalwatīya vertretene Lehre der sieben Zustände geleitet<sup>37</sup>.

Die gelehrte Tradition des *fiqh* wurde also abhängig von lokalen Umständen durch die Vertreter der Raḥmānīya unterschiedlich gewichtet. Abgesehen von der o. a. *iğāza* liefert Delpesch noch ein weiteres Indiz für die Annahme, dass in der Oberen Kabylei vor 1830 die Anbindung an die malikitische Rechtskanonisierung von Bedeutung war:

„J'ai entre les mains une copie assez bien faite d'un abrégé de jurisprudence en vers ‚redjez‘ laissé par Šaiḥ Aḥmad aṭ-Ṭayyib ben aṣ-Šalāḥ [ein Schüler von Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān] et que les K’adis des environs du Djerjera, du moins ceux qui ont fait leurs études à la Zaouïa des Aït Ismaïl, citent dans leur jugements. Cet ouvrage porte la date de l’an 1212 – 1797 à 1798 – et il n’y a pas bien longtemps que son auteur existait encore.“ (Delpesch, 1874b, 420)

Dieses Beispiel zeugt von der lokalen Produktion und dem Gebrauch malikitischer Rechtskommentare in der Umgebung des Djurdjura durch *qāḍīs*, die der Raḥmānīya angehörten. Wir sehen die Raḥmānīya also nicht als radikale Rechtsreformer auftreten, die sich von den Banden der Tradition lösen, indem sie einzig auf *qur’ān* und *sunna* zurückgreifen, sondern vielmehr als Pragmatiker, die sich im malikitischen *mainstream* bewegen und die dort vorhandenen Möglichkeiten der Rechtsadaption nutzen. Dies sind jedoch bisher relativ hypothetische Annahmen, die erst durch eine eingehendere Untersuchung zeitgenössischer rechtlicher Äußerungen verifiziert werden müssen.

Wenn der äußere, rechtliche Bereich also als eine Domäne bewertet werden kann, in der die Raḥmānīya sich möglicherweise von anderen neosufischen Strömungen absetzte, so bezeugen die o. a. Beispiele aus der mystischen Initiationspraxis explizite Bekundungen gemeinsamer Methoden und Ziele. Es wäre allerdings voreilig, daraus eine eklektizistische Haltung gegenüber dem mystischen Wissenskomplex oder auch nur eine besonders enge Verbindung zwischen Raḥmānīya und Šāḍilīya abzuleiten. Wahrscheinlicher ist auch in dieser Hinsicht eine Anpassung an lokale Gegebenheiten<sup>38</sup>. Wie wir oben am Beispiel des Sudan gesehen haben, geschah die Vermittlung der esoterischen Lehre durch fromme Poesie in der jeweiligen Landessprache. Diese war auch in der Kabylei ein bevorzugtes Medium, in der Themen aus der islamischen Überlie-

---

<sup>37</sup>In den *iğāzāt* der Raḥmānīya werden diese unter der Bezeichnung der „sieben Namen“ erwähnt. Eine kurze Zusammenfassung der sieben Stadien der Seele findet sich bei Radtke (1996, 248f); etwas ausführlicher äußerte sich ad-Dardīr zu dem Thema (in: Bannerth, 1964–66, 49–51).

<sup>38</sup>Hofheinz weist auf eine „verbreitete Sicht“ in der Literatur hin, nach der die Šāḍilīya als eine gelehrsame und zugleich orthodoxe *ṭarīqa* galt. Dieser Ruf gehe wahrscheinlich bis in das 18. Jahrhundert zurück. Er ist in Zusammenhang mit Prozessen der Urbanisierung interpretiert worden (Hofheinz, 1996, I, 36f; mit weiterführender Literatur). Auf derartige Phänomene in der Kabylei werden wir unten eingehen (7.1.1).

ferung mit regional typischen Topoi verschmolzen. Teilweise wurden moralische Botschaften transportiert – wie etwa in der Warnung des Engels Gabriel vor dem Ehebruch in einer märchenhaften kabyllischen Version der Josef-Geschichte (Nacib, 1988, 91) – teilweise ältere poetische Motive über die *fitna* mit Elementen aus der islamischen Wissenstradition angereichert (Nacib, 1993, 270). Auch kurze Lehrstücke der mystischen Selbsterziehung kursierten in großer Anzahl, die sich z. B. mit dem schon oben angesprochenen Problem beschäftigen, zu der Einsicht zu gelangen, die für das Ideal der Weisheit unabdingbar ist:

Mein Herz, du zeigst kaum Einsicht  
Ich wiederhole zu dir ohne Unterlass  
Dass du wachsam bleiben sollst.

Überall um mich sehe ich fromme Taten  
Und ich gehe in die Irre  
Begehe einen Fehler nach dem anderen.

Während der Honig in den Wachs hinein läuft  
Folge ich geistesabwesend  
Hier bin ich und presse Korkplatten.  
(Nacib, 1988, 76)

Leider konnten wir die Übertragung der Verse nur aus einer französischen Übersetzung vornehmen, doch die Anmerkungen Nacibs lassen den Schluss zu, dass das Gedicht mit einem eher spärlich belegten sufischen Konzept beginnt, dem „Verstehen des Herzens“, *fahm al-qalb*, das aus Gottesfurcht entsteht<sup>39</sup>. Die unmittelbare Verknüpfung des „Verstehens“ oder der „Einsicht“, *fahm*, mit frommen Handlungen ist evident (vgl. Bannerth, 1964–66, 22) und sollte nicht von den sozialen Konnotationen, die wir oben im Rahmen der effektiven Rede behandelt haben, getrennt werden. Der klagende Poet, der in die Irre geht, war zudem ein Leitmotiv in der kabyllischen Poesie, die in dem bis heute verehrten Muḥand u Mḥand Ende des 19. Jahrhunderts ihren berühmtesten Protagonisten fand (vgl. u. a. Mammeri, 1969). Muḥand wurde gleich anderen großen Poeten der Kabylei in einer an Ḥiḍr, den Patron aller islamischen Mystiker, erinnernden Erfahrung von einem Engel in die Poesie initiiert (Nacib, 1993, 39).

---

<sup>39</sup>Die Gottesfurcht wird von ad-Dardīr als ethische Voraussetzung für das Beschreiten des mystischen Pfades angeführt (Bannerth, 1964–66, 21f). Obwohl das Konzept des *fahm al-qalb* eine Basis sufischen Handelns ist – so nannte etwa as-Sarrāḡ (– 378/988) drei mögliche Wissensquellen: den *qurʾān*, die *sunna* und die Weisheit, die sich dem Herzen eines Gottesfreundes erschließt (Gramlich, 1990, 40) –, wird es nur selten ausdrücklich erwähnt. Eine direkte Nennung des Terms findet sich z. B. in einem ursprünglich aš-Šāfiʿī zugeschriebenen Ausspruch aus dem 5./11. Jahrhundert (Meier, 1992b, 317). Der *Lisān al-arab* definiert *fahm* als „Deine Kenntnis der Sache durch das Herz“ (Ibn Manzūr, 1956, XII, 459b).

Es wird nicht unsere Aufgabe sein, eine umfassende Analyse der mündlichen Dichtung in der Kabylei durchzuführen. Das angeführte Beispiel ergänzt jedoch unsere bisherigen Annahmen über die Flexibilität der Mystiker. Die mystische Überlieferung stellte eine überreichliche Auswahl an Konzepten vom menschlichen Inneren, dem *bāṭin*, bereit. So konnten regional bedeutsame Konzeptionen, etwa über die Natur des menschlichen Wissens, beibehalten werden und gewannen mit ihrer Einbeziehung in den mystischen Pfad eine weitere, transzendente Komponente. Das Prinzip der „inneren Mission“ in der Kabylei beruhte demnach auf einer intimen Kenntnis beider Seiten durch die Mystiker, die auf dieser Grundlage die Lehren des *bāṭin* und lokales Wissen, *tamusni*, zu konvergieren suchten.

Aus diesem mutmaßlichen und sehr idealistisch gezeichneten Rahmen scheint die Betonung des *fiqh* in einer von Auseinandersetzungen um das Gewohnheitsrecht geprägten Landschaft zunächst herauszufallen. Wenn dieser Umstand ebenfalls im Sinne einer Anpassung an lokale Gegebenheiten gewertet werden soll – und nicht als ein missionarischer Versuch, der sehr viel effektiver auf den oben beschriebenen Wegen zu leisten war – kommen wir zu der Frage, welchen Bedarf die unbotmäßigen Stämme des Djurdjura an einer betonten, zur Schau getragenen Rechtsorthodoxie haben konnten. Hier besteht ein deutlicher Widerspruch zu der im vorangegangenen Kapitel herausgearbeiteten Abgrenzung des dörflichen Gewohnheitsrechts gegenüber literalen Lesarten des islamischen Rechts. Dieses Problem wird im folgenden Kapitel bei der Analyse ausgewählter regionaler Rechtstexte aus dem 18./19. Jahrhundert als ein Leitfaden dienen.



## 7 Deklarationen, Razzien, Verträge: Regionale Dynamiken in Rechtstexten

Die ganze Welt ist ungerecht, nur nicht die Gelehrsamkeit; und alle Gelehrsamkeit ist umstritten, nur nicht die geübte Praxis; und jede Praxis löst sich ins Nichts auf, nur nicht die Unschuld; und die Unschuld ist mit dem letzten Stadium verknüpft. Von der Pein des Gelehrten heißt es, sie sei heftiger als die Pein des Unwissenden.

---

*Aus einem Rechtsgutachten von Sidi Aḥmad  
ben Idrīs, Kabylischer Heiliger und Muftī in  
Beḡāya  
(Wanšarīsī, 1981–83, II, 386)*

### 7.1 Wirtschaftliche Dynamiken und rechtliche Wandlungsprozesse

#### 7.1.1 Einführung: Handel und Produktion am Djurdjura

Der erste Autor, der auf den im vorangegangenen Kapitel erwähnten Zusammenhang religiöser und wirtschaftlicher Netzwerke in der Kabylei Bezug nahm, war meines Wissens Hugh R. Roberts, der die Raḥmānīya als einen „major sociological index of the significance of the Kabyle trade network“ begreift (Roberts, 1983, 220). Diesem Zusammentreffen liegt m. E. eine sich gegenseitig verstärkende Wechselwirkung zu Grunde: Einerseits vermuten wir im Einklang mit der Neosufismus-Forschung eine spezifische wirtschaftlich-politische Konstellation etwa ab Mitte des 18. Jahrhunderts, die Herausbildung und Verbreitung der Raḥmānīya begünstigte; andererseits dürften die Verbindungen der *ṭarīqa* Handelsströme gelenkt und Handelsgebiete erschlossen

haben. Zu beiden Gebieten ist der Forschungsstand mehr als lückenhaft. Eine fundierte Wirtschaftsgeschichte des westlichen Mittelmeerraums, die auch den für uns relevanten Zeitraum behandelt, existiert noch nicht<sup>1</sup>; ein systematischer quantitativer Abgleich der Handelsbeziehungen mit den religiösen Netzwerken in der kabyllischen Region lässt sich erst ab etwa 1850 mit dem französischen Archivmaterial bewältigen und wurde bisher noch nicht begonnen. Wir bleiben in dieser Frage also auf einige Indizien und Mutmaßungen angewiesen.

Über die wirtschaftliche Situation in der Kabylei zum Zeitpunkt der französischen Eroberung gibt es dagegen disparates und sehr umfangreiches Quellenmaterial<sup>2</sup>. Diese Arbeiten wurden von mehreren Autoren mit unterschiedlichen Schwerpunkten aufgegriffen; die prägnanteste Darstellung stammt von Mahé, der die regionalen Verteilungsmuster unterschiedlicher Wirtschaftsformen klar herausgearbeitet hat (Mahé, 2001, 24–39). Folgende Wirtschaftsformen können in der vorkolonialen Kabylei unterschieden werden: Grundlage bildet eine gemischte, auf Baumzucht und Getreideanbau fußende Agrarwirtschaft, auf der ein differenziertes Geflecht handwerklicher Spezialisierungen mit Produzenten und Rohstofflieferanten aufsetzt, vernetzt durch einen dichten Strom regionalen und überregionalen Handels, der teils durch Märkte, teils über wandernde Händler verlief.

In der Agrarwirtschaft resultiert aus den geografischen Bedingungen eine wechselnde Zusammensetzung der beiden grundlegenden Anbauformen. So unterscheidet Mahé drei Zonen mit gemischtem Anbau von verschiedenen Baumarten (Oliven, Feigen, Eichen) und von Getreide, mit einer vorwiegenden Arborikultur sowie mit einer fast reinen Getreidekultur. Wir finden die erste Zone in den an die Flusstäler angrenzenden Konföderationen, nämlich zum einen bei den Anrainern des Oued Sebaou, u. a. die Mātqa, die Ait Iraten und die Ait Frawsen, sowie zum anderen in kleinerem Maßstab in der an das Oued Boḡni angrenzenden Konföderation der Igušdalen. Der Getreideanbau in der Ebene stellte unverzichtbare, auf Mehl basierende Nahrungsmittel zur Verfügung; die verfügbare Quantität an Mehl konnte über Hungersnöte entscheiden. So tauschten zum Beispiel die vom Boden weniger favorisierten Iflissen al-Bḥār regelmäßig kostbares, reines Weizenmehl gegen einen minderwertigen, aus Süßeicheln hergestellten Ersatzstoff von den Ait Iraten, mit dem sie ihr eigenes Mehl

---

<sup>1</sup>Ein guter Überblick zum Stand der Forschung über die Wirtschaftsgeschichte der islamischen Welt findet sich bei Guichard und Marín (1995). Eine zusammenfassende Wirtschafts- und Sozialgeschichte ist bisher nicht über das Stadium eines Projekts hinausgekommen (ebd., 9). Die Forschungen über den islamischen Maghreb und Andalusien sind in erster Linie „Annäherungsversuche“ an spezifische Themen (ebd., 11).

<sup>2</sup>Die wesentlichen Arbeiten in diesem Zusammenhang sind die militärischen Bestandsaufnahmen von Carette (1848) und Devaux (1859), sowie der Abschnitt über die Wirtschaft in Hanoteau und Letourneux (1893, 477–574).



streckten.

Spätestens Mitte des 18. Jahrhunderts wurde jedoch der Getreideanbau in den Flusstälern zu einer heiklen diplomatischen Angelegenheit, da hier nun der Beylik die Kontrolle übernahm, der zum einen die Ebenen von seinen *borġs* aus überwachte, zum anderen das fruchtbare Ackerland einigen von ihm kontrollierten und begünstigten Stämmen, etwa der Ameraoua-Konföderation, als Gegenleistung für militärische Dienste übereignete (vgl. Mahé, 2001, 51). Wir beobachten zwar, dass einige Stämme aus den Bergen mit Stämmen aus der Ebene saisonale Nutzungsverträge über Felder abschlossen<sup>3</sup>. Es handelte sich dabei aber ebenso wie bei der Errichtung einzelner Besitztümer der *imrabden* großer Stammeskonföderationen vor allem im Oued Sebaou – auf die Mahé ausführlich eingeht (Mahé, 2001, 51–54) – um isolierte Fälle, welche keinen großen Einfluss auf das wirtschaftliche Gesamtgefüge nahmen.

Eine große Anzahl von Stämmen suchte dagegen über den Weg der handwerklichen Spezialisierung den Mangel an Getreide zu kompensieren. Hier entfaltete sich ein faszinierendes Muster der industriellen Produktion und es wäre keine Übertreibung, die Große Kabylei in der Rolle eines städtischen Produzenten in der Region zu sehen. Die Grenzen der klassischen Dichotomie von Stadt und Land können hier nur schwer gezogen werden<sup>4</sup>. Roheisen wurde aus der östlich angrenzenden Kleinen Kabylei von der Mine der Ait Sliman importiert und von den Ait Yenni, den Ait Frawsen, den Ait Aissi

---

<sup>3</sup>Ein Bericht des *Bureau arabe* Fort-Napoléon von 1857 nennt die Ait Iraten, Ait Itturaġ und Ait Yaḥyā als Stämme, die zeitweise außerhalb ihrer Gebiete Felder im Oued Sebaou bewirtschafteten (FN Rapport trimestriel 1857/04, 43 I 6). Die Dörfer am Nordhang des Djurdjura besaßen derartige Verbindungen zur Südseite, so die Ait Boudrar mit Tazmalt (Lacoste, 1984a, 485) oder Kouriet mit den Ait Meddūr (Morizot, 1962, 49). Die landwirtschaftliche Kooperation oder *muzarara* wurden offenbar von den *imrabden* ausgehandelt, denn hier stand ein großer Bereich der *āda* unter dem inhaltlichen Einfluss malikitischer Rechtsregeln. Die von Hanoteau und Letourneux beschriebenen institutionalisierten Formen kooperativer Feldbewirtschaftung – *amriri*, *amenasef*, *aṣedref*, *hedia* (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 450–55) – erscheinen, von Details abgesehen, allesamt aus den Optionen des *Muḥtaṣar* für die *muzarara* entwickelt (vgl. Khalīl Ben Iṣḥāq, 1956–1962, III, 80f, § 225), auch und gerade dann, wenn sie sich angeblich durch eine „rein kabyllische Charakteristik“ auszeichnen sollen (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 455). Auf das grundsätzliche Problem dieser Abweichungen werden wir unten näher eingehen.

<sup>4</sup>Diese Frage der „ländlichen Urbanisierung“ ist in der Literatur bisher nur ansatzweise thematisiert worden. Mahé sieht die wesentlichen Bedingungen für die Kategorie eines urbanen Raumes erfüllt, nämlich Bevölkerungsdichte, Austauschfrequenz, Siedlungsform, Sozialstrukturen und ökonomische Ressourcen. Nur die Prostitution als wesentliche Begleiterin beim Wandel zur städtischen Lebensweise sei in den historischen Quellen nicht auszumachen (Mahé, 2001, 24f). Tatsache ist jedoch, dass sich in der Großen Kabylei trotz einiger bedeutender Agglomerationen größerer Dörfer – wie etwa bei den Ait Yenni – keine wirklich städtische Ansiedlung entwickelte. Als Ursachen für diesen Umstand könnte zum einen die räumliche Trennung zu den Handelswegen der Region in Erwägung gezogen werden – die Ost-West-Route durch den Oued Soummam lag wenigstens einen Tagesmarsch durch Hochgebirge von der Oberen Kabylei entfernt – zum anderen standen einer Vereinigung mehrerer Dörfer die kommunikativen Logiken der symbolischen Abgrenzung entgegen, die – wie oben (5.5.3) gezeigt – in den wirtschaftlich bedeutenderen größeren Dörfern nur unter großen Schwierigkeiten transzendiert werden konnten.

und den Iflissen al-Bḥār – um nur einige der Wichtigsten zu nennen – zu Schwertern, Pflugscharen und Feuerwaffen verarbeitet. Aus Tunis wurde noch 1860 Schießpulver importiert (FN Rapport mensuel 1860/04, 43 I 4). Töpferwaren wurden von den Frauen fast aller Stämme hergestellt. Das Silberhandwerk der Ait Yenni ist legendär; in sechs Dörfern mit 5 000 Einwohnern befanden sich Mitte des 19. Jahrhunderts 120 bis 130 Werk- und Verkaufsstätten für Schmuck und Waffen. Die Ait Mangellat waren für ihre gedrehten Holzschüsseln berühmt, die bis in die Sahara nach Touggourt exportiert wurden. Gemeinsam mit anderen Stämmen der Igawawen übernahmen sie auch die Verteilung des von den Ait Yenni geprägten Falschgeldes auf den städtischen Märkten, besonders in Algier.

Diese nicht ungefährliche Aufgabe führten sie in ihrer Rolle als wandernde Händler aus, die Kontakte in ganz Nordafrika unterhielten. Zwāwī war im Maghreb die Bezeichnung für einen Händler (Morizot, 1962, 36); einzig Juden und Mzabiten waren noch in diesem Metier tätig. Vor allem die Stämme am Nordhang des Djurdjura ergriffen diese saisonale Beschäftigung; in geringerem Umfang auch die Ait ‘Aīssī, Ait Yaḥyā, Ait Iraten und Ait Frawsen. Im Sommer waren in den Dörfern fast nur noch Frauen, Alte und Kinder anzutreffen; die Männer wanderten in kleinen Gruppen zwischen Tunesien und Marokko umher. Der aktivste Stamm auf diesem Sektor waren laut dem *Bureau arabe* Fort-Napoléon die Ait Bu Yussef. 1859/60 waren hier im Sommer 89 bzw. 91 % der männlichen Bevölkerung unterwegs (FN Rapport trimestriel 1860/02, 43 I 6).

Am Anfang und am Ende der Handelsexpedition standen häufig Geldgeschäfte; eine Investitionssumme für die Exportprodukte und Transportmittel wurde geliehen, häufig wurde auch eine kleine „Handelsgesellschaft“ mit zwei Partnern gegründet, bei der die eine Seite ein Transporttier zur Verfügung stellte und nach der Rückkehr eine Gewinnbeteiligung erhielt (vgl. Benoist, 1892, 243). Der Gewinn konnte hoch ausfallen, Hanoteau und Letourneux sprachen von einer Verhundertfachung der Investitionssumme, die jedoch oft nur den Gegenwert von 10–25 Francs ausmachte (Hanoteau und Letourneux, 1893, I, 527). Dieser Überschuss wurde wiederum in Geld angelegt, das für die Ausgaben des Winters, in dem die wirtschaftlichen Aktivitäten ruhten, bestimmt war. Der Handel selbst bestand dagegen eher im sukzessiven Tausch verschiedener Produkte, wobei lokale Preisunterschiede ausgenutzt wurden (vgl. Sainte-Marie, 1976, 107). Ein Händler der Ait Boudrar, der 1862 an der tunesischen Grenze umgebracht wurde, trug immerhin 1 500 Francs bei sich (FN Rapport mensuel 1862/06, 43 I 4). Wir sind jedoch nicht in der Lage zu beurteilen, ob es sich hier um einen Einzelfall handelte.

Mit Recht geht Mahé in einer Fußnote ausführlich auf die Nähe überregionaler Handelsgeschäfte mit Zinsgeschäften ein und betont damit die Rolle des Geldes, das auch

schon vor der Kolonialzeit in diesen Bereich eindrang (Mahé, 2001, 34, Fn 1). Berühmte Fälle massiver Kapitalakkumulation im späten 19. Jahrhundert, wie etwa ein Händler aus einem Dorf der Ait Boudrar, der als mehrfacher Millionär die gesamten Reparationsleistungen seines Stammes nach dem Aufstand von 1871 übernahm (Sainte-Marie, 1976, 107), können zwar als eine Erscheinung der Kolonialzeit bewertet werden, doch es ist unwahrscheinlich, dass das entsprechende *savoir-faire* innerhalb weniger Jahre quasi aus dem Nichts entstand<sup>5</sup>. Die Spezialisten des überregionalen Tauschhandels waren – wie auch die Falschgeldproduktion zeigt – über die praktischen Vorteile des Geldes in diversifizierten Transaktionen auf weit entfernten Märkten sicher nicht im Unklaren.

Wir müssen allerdings einen Punkt hervorheben, der sich nicht in Mahés Darstellung findet. Obwohl die kabyllischen Händler nur in vergleichsweise geringem Maße dauerhafte Niederlassungen außerhalb der Kabylei errichteten<sup>6</sup>, blieben die Handelsbeziehungen mit der Außenwelt nicht auf flüchtige Kontakte beschränkt; wir können eine Aufteilung von Handelszonen und die Spezialisierung auf bestimmte Produkte oder Dienstleistungen beobachten, verbunden mit der langfristigen Etablierung eines Kundenstammes und der Vermeidung von Konkurrenz zwischen den einzelnen Händlern (Sainte-Marie, 1976, 108f).<sup>7</sup> Daraus können wir Rückschlüsse auf die Intensität der Kontakte ziehen, in denen nicht nur der Austausch von Waren, sondern auch der Austausch von Informationen vollzogen wurde. Deswegen ist es von besonderem Interesse, die geografische Verteilung dieser periodischen Migrationsströme zu berücksichtigen. Und hier sehen wir, dass Algier – als eigentlich naheliegender städtischer Absatzmarkt – abgesehen vom Falschgeldexport und einigen Töpferwaren der Ait ‘Aïssī kein besonders begehrtes Ziel darstellte. Die dortigen Kabyllen waren vorwiegend Erntearbeiter, Maurer oder Gärtner, die vor den Toren der Stadt auf ein Engagement warteten (Morizot, 1962, 20f). Der Handel orientierte sich Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem nach Osten und nach Süden; Constantine und Tunesien sind die Regionen,

---

<sup>5</sup>1857 bezahlten die unterworfenen Kabyllen innerhalb von sechs Wochen Reparationen in Höhe von 2 Millionen Francs, die fünf Mal höhere Forderung nach dem Aufstand von 1871 wurde innerhalb von drei Monaten beglichen (vgl. Lacoste, 1984a, 491).

<sup>6</sup>Mahé nennt mehrere *funduqs* in Constantine und ‘Annaba (Mahé, 2001, 34, Fn 2), die allerdings mehrheitlich erst nach 1830 errichtet wurden; mit Sicherheit diente zuvor nur eine Herberge in Constantine als Unterkunft für kabyllische Händler (vgl. Sainte-Marie, 1976, 104). Zudem ließen sich aber in Constantine diverse Händler nieder und eröffneten kleine Geschäfte, die auch als Relais dienten (vgl. Morizot, 1962, 21).

<sup>7</sup>Der Kommandant Beauprêtre, der vor 1857 vom Annex Dra el-Mizan aus die Handelsblockade der Kabylei zu überwachen hatte, stellte in einem Schreiben vom 24.03.1854 fest: „... bon nombre d’individus vont encore chercher leur charge de poudre ou de salpêtre jusque très loin dans le Sud. Ils doivent avoir des points de repaire et des compagnons dans les tribus arabes qui se trouvent sur leur route, car pour la plupart du temps ces Kabyles ne voyagent que la nuit lorsqu’ils reviennent chargés de poudre.“ (10 H 55)

die in diesem Zusammenhang immer genannt werden<sup>8</sup>. Ich bin dazu geneigt, dieses Phänomen in einem Zusammenhang mit großräumigeren wirtschaftlichen Entwicklungen zu sehen.

Im 16.–17. Jahrhundert n. Chr. – also unmittelbar nach der Etablierung der osmanischen Herrschaft unter Beteiligung von Kontingenten aus dem Djurdjura in Algier und nach dem Verlust der von Spanien eroberten Metropole Beğāya, die auch nach der Rückeroberung nie wieder ihre frühere Bedeutung zurückerlangen sollte – können wir in der Region eine wechselhafte politische Konstellation mit drei Machtzentren identifizieren, deren verbindende Achse quer durch die Obere Kabylei verlief. Neben Algier sind hier der Sitz der Ben al-Qāḍī-Dynastie in Koukou – bei den Ait Yaḥyā in der Oberen Kabylei – und al-Qāla – die Festung der Ait ‘Abbās im Oued Soummam, die nach dem Fall Beğāyas errichtet wurde – zu nennen. Diese drei Zentren übten sich – gemeinsam mit den Spaniern – in ebenso heftigen Rivalitäten wie zerbrechlichen Allianzen, doch dabei standen sie in engem Kontakt miteinander<sup>9</sup>. Ein wichtiger und sehr alter Handelsweg vom Oued Soummam nach Algier verlief über die Pässe von Tirourda oder Chellata und weiter unmittelbar unterhalb von Koukou durch das Oued Sebaou (vgl. Forstner, 1979, 218f). Während die Ait ‘Abbās ihren Einfluss wohl schon früh auf den Handel mit Manufakturprodukten, besonders Waffen und Burnussen stützten, konnten die Ben al-Qāḍī ungestört ihre landwirtschaftlichen Ressourcen im oberen Oued Sebaou ausbeuten, während Algier die Rolle des Handelszentrums und Welthafens, pointiert durch die damalige Blütezeit der Beutefahrten innehatte. Diese Konstellation veränderte sich offenbar im 18. Jahrhundert grundlegend.

Erste Berichte über Aufstände gegen Algier in der Kabylei datieren von 1720 und 1734, also unmittelbar nach der Verstärkung der staatlichen Präsenz in den kabyliischen Flusstälern. Die zweite Revolte soll Folge einer Hungersnot gewesen sein (Grammont, 1887, 294). Mitte des 18. Jahrhunderts folgte eine massive militärische Kampagne des Beys der osmanischen Provinz von Titteri gegen renitente Stämme in der Umgebung des Djurdjura, die bis dahin Tributleistungen verweigerten (s. u. 7.2.1). Berichte über Aufstände, Hungersnöte und Pestepidemien in der Umgebung Algiers prägen auch die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, während in der Hauptstadt die wirtschaftliche Bedeutung der Beutefahrten abzunehmen begann (vgl. Valensi, 1969, 68f). Statt dessen wurden aus Algier ab Mitte des 18. Jahrhunderts landwirtschaftliche Produkte in die nördlichen Anrainerstaaten des Mittelmeers exportiert (ebd., 78f). Trotz ein-

---

<sup>8</sup>In diesem Sinne zum Beispiel: Bericht von Beauprêtre an de Neveu, 01.08.1854, 10 H 55; FN Rapport trimestriel 1860/02, 43 I 6; der *qānūn* von Koukou (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 368, Art. 4).

<sup>9</sup>Boyer (1970) berichtet auf der Grundlage einiger diplomatischer Schriftstücke aus spanischen Archiven von einem eher zweifelhaften Abkommen zwischen Spanien und dem „*sulṭān*“ von Koukou, in dem der letztere die Unkenntnis der Spanier über das Hinterland anscheinend auszunutzen sucht.

zelter Anekdoten über heldenhafte Beutefahrer wurde die Flotte des Beyliks zunehmend bedeutungslos gegenüber denen der europäischen Seemächte, ein Umstand, der u. a. auf einen spürbaren Mangel an Materialien für den Schiffbau zurückzuführen war. Es gab diverse, meist erfolglose Versuche des Staates, sich entsprechende Rohstoffe – vor allem Holz und Eisen – in der Großen und der Kleinen Kabylei anzueignen (s. u. 7.2.2), doch der zuverlässigste Lieferant war um die Jahrhundertwende wahrscheinlich Schweden. Ein Vertrag über jährliche Schutzabgaben für die freie Fahrt schwedischer Schiffe im Mittelmeer war 1729 abgeschlossen worden und wurde 1792 auf Verlangen des Deys in ein Abkommen über Sachleistungen umgewandelt, die sich wie eine Angebotsliste von Schiffsausrüstern ausnehmen. Holz, Eisen, Taue und Kanonen sollten schon Mitte des 18. Jahrhunderts von Hamburg geliefert werden, doch der Senat der Hansestadt kündigte den Vertrag nach spanischen Einwänden wieder auf (Tonnies, 1826, 111f, 131). Für die Obere Kabylei galten Ende des 18. Jahrhunderts massive Handelsbeschränkungen: Den Stämmen unter der Kontrolle des Beylik war der Besuch bestimmter Märkte um den Djurdjura untersagt, Kabylen durften 1790 erst nach Interventionen europäischer Händler und Konsule in Algier handeln (Aucapitaine, 1857, 29f).

Derartige Bemühungen der Deys von Algier können als Indiz dafür gewertet werden, dass die wirtschaftlichen Beziehungen der Hauptstadt zur Region um den Djurdjura im Laufe des 18. Jahrhunderts quasi auf einem niedrigen Niveau einfroren. Gleichzeitig nahm der staatliche Druck auf die unabhängigen Bergregionen zu. Diese Entwicklung verlief parallel zu einem Phänomen, das uns im Laufe dieses Kapitels beschäftigen wird: Zwischen 1748 und 1797 entstanden in der Kabylei eine Reihe deklarativer Rechtstexte auf intertribaler Ebene, die ersten schriftlichen Quellen zum Recht in der Kabylei. Wir werden zunächst versuchen, über eine umfassende Analyse der hier relevanten Rechtsinstitutionen einen Ansatz für die Beschreibung der diesen Deklarationen zugrunde liegenden sozialen Dynamiken zu erarbeiten. Anschließend werden wir anhand der regionalen politischen Situation noch genauer rekonstruieren, welche Konzepte bei der Formulierung der *āda* in der Kabylei generiert bzw. eingesetzt wurden.

### 7.1.2 Der Beschluss der Ait Betrūn

1749 kamen an einer Moschee auf dem Samstagsmarkt der Ait Wāsīf in der Oberen Kabylei die islamischen Heiligen und die dörflichen Notabeln – *as-sādāt ma'a udūl ahl qurāhum* – aus der Konföderation der Ait Betrūn zusammen. In der Proklamation, die

von dem Ereignis berichtet<sup>10</sup>, wird von Zwietracht, Unruhe und Streit – *al-fitna wa-t-tahāziġ wa-l-mušāġira* – gesprochen, die in den Dörfern, den Stämmen und der ganzen Konföderation vorherrschten und jedem Einzelnen schaden. Um dem Zustand abzu- helfen, erließ die Versammlung den folgenden Beschluss:

Und sie kamen einstimmig überein: Das Erbe, das Vorkaufsrecht auf den *ħubs*, das Vorkaufsrecht für Töchter, Schwestern und Waisen und [das Recht auf] die Brautgabe (*sadāq*), wenn ihr Mann sie verstößt oder stirbt, erlöschen bei den Banī Betrūn.

فاتفقوا على كلمة واحدة بأن الميراث وشفعة  
الحبس وشفعة البنات والاخوات واليتامى  
وصداق المرأة ان طلق لها زوجها او مات  
عنها مسقط في بني بترون

Diese Passage ist der wohl berühmteste und umstrittenste Rechtstext der Großen Kabylei. Die Versammlung der Ait Betrūn war jedoch kein einzigartiges Ereignis; zu- vor fällten die Ait Iraten einen vergleichbaren Beschluss, von dem bis in die Zeit des algerischen Befreiungskriegs ein Gedenkstein mitten in einem Dorf zeugte; auch gibt es Hinweise auf einen solchen Vorgang bei den weiter westlich lebenden Iwādīyen (Vi- gier, 1932, 31, Fn 6); ein Text aus dem Jahre 1211/1796–97 von den Iflissen Lbħār weist eine ähnliche Kombination von Erbrecht, Vorkaufsrecht und *ħabūs* auf (Bernard und Milliot, 1933, Tafel IV). Allerdings wurde bisher nur die Deklaration der Ait Betrūn diskutiert, da diese seit 1873 in französischer Übersetzung vorliegt (Hanoteau und Le- tourneux, 1893, III, 451–54). In der Regel wurde hierbei auch nur die „Abschaffung“ des Erbrechts für Frauen wahrgenommen; die anderen Verfügungen riefen kein be- sonderes Interesse hervor.

Die Enterbung der Frauen war im Tenor einer verbreiteten Ansicht erforderlich, um der Fragmentierung von Grundbesitz vorzubeugen (s. u.). Diese Erklärung findet sich zuerst in einer etwas verklausulierten Formulierung von Sabatier (1882, 425f). Boulifa drückte den Gedanken gut 20 Jahre später (1904) pointierter aus:

„à l’époque où les filles jouissaient des mêmes droits que leurs frères, on voyait souvent à la suite du partage (...) les querelles qui dégénéraient en luttes sanglan- tes et interminables (...). [I]l y a environ deux cents ans, un grand nombre de tribus décidèrent, d’un commun accord, qu’à l’avenir les femmes qui, d’ailleurs ne demandaient qu’à revenir aux anciennes coutumes, n’auraient plus de droit de succession sur les terres.“ (Boulifa, 1990, 48)

Den im Maghreb einmaligen proklamatorischen Charakter des Beschlusses vermoch-

<sup>10</sup>Mit größter Wahrscheinlichkeit kann das Dokument auf 1749 datiert werden. Das angegebene Jahr 1162 H. begann am 22. Dezember 1748 und ein raues winterliches Klima erschwerte solche überregionalen Zusammenkünfte. Das arabische „Original“ ist eine 1225/1810 angefertigte und durch Patorni (1895) veröffentlichte Abschrift des ursprünglichen Textes, der sich aufzulösen drohte. Ein leicht gekürzter Nachdruck findet sich in Basagana und Sayad (1974, 94).



ten die Autoren jedoch so nicht zu erklären. Deswegen verschob Boulifa dessen Entstehung kurzerhand um fast 20 Jahre auf 1767 und identifizierte nach dem Friedensschluss mit Spanien freigelassene und zurückgekehrte Kabylen als Auslöser für die im Dokument angesprochene Krise (Boulifa, 1925, 260f).<sup>11</sup> Auch hielt er nur den ersten und den dritten Punkt Beschlusses für besonders erwähnenswert (ebd., 263). In einer ausdrücklich dem *ḥabūs* in der Kabylei gewidmeten Studie wird der zweite Beschlusspunkt ebenfalls nicht genannt (vgl. Hacoun-Campredon, 1921, 97). Tatsächlich findet sich in der Literatur aus der Kolonialzeit nur bei dem Juristen René Vigier eine entsprechende Stelle. Er beschrieb die Rechtssituation vor dem Beschluss – auf den *ḥabūs* wurde offenbar das Vorkaufsrecht ausgeübt – gleich einem Vorgriff auf die spätere Koloniallegislation (s. u. Fn 27 in diesem Kap.): „Weit vor dem algerischen *ḥabūs* hat [der kabyliche *ḥabūs*] seinen religiösen Charakter und seine Unverletzlichkeit verloren“ (Vigier, 1932, 49). Gegenwärtig wird der Beschluss häufig in essenzialistischer Manier als der Ausdruck einer kaum veränderten kabylichen „Mentalität“ (Ait-Zai, 1995, 311) oder ein frühes Anzeichen für eine wachsende „Rigorosität“ der Gesellschaft (Yacine-Titouh, 1988, 66) bewertet. Nur Mahé integriert den *ḥabūs* in einen kürzlich erschienenen provisorischen Erklärungsversuch, doch die von ihm präsentierten Ansätze (s. u. Fn 31) bleiben verhältnismäßig spekulativ, da er die religiöse Rechtsinstitution der Familienstiftungen mit dem methodisch begrenzten Instrumentarium der kolonialen Islamwissenschaft bewertet<sup>12</sup>.

Im folgenden werde ich aufzeigen, dass auf der Grundlage des zur Verfügung stehenden Materials auch andere Interpretationen plausibel sind. Zum einen weist der Beschluss auf normative Konflikte und soziale Dynamiken im ländlich-tribalen Kontext hin, die sich m. E. gerade mittels einer regional spezifischen Interpretation des *ḥabūs* lösen ließen. Zum anderen verschaffen der proklamatorische Charakter der Deklaration und die Legitimierungsstrategie der Ait Betrūn einen Einblick in das besondere Verhältnis zwischen Staat und tribalen Gruppen in der Großen Kabylei. Unter dieser doppelten Innen- und Außenperspektive lässt sich zum Ende des 18. Jahrhunderts der Entstehungsprozess einer spezifischen regionalen Konfiguration der Rechtslandschaft aus *ṣarī'a*, *āda* und *amal* nachzeichnen.

---

<sup>11</sup>Insgesamt kehrten aus diesem Gefangenenaustausch 1 106 Soldaten nach Algier zurück (Grammont, 1887, 321).

<sup>12</sup>Mahés Hauptreferenz zur Stiftungsproblematik ist die Dissertation des offiziellen Verwalters des *ḥabūs* im kolonialen Marokko, Joseph Luccioni, von 1942 (vgl. Mahé, 2001, 69f, Fn 2). Dieser kam mit der Praxis der Familienstiftungen nicht in Berührung und dürfte sich daher der von Hanoteau und Létourneux geprägten Interpretation angeschlossen haben (s. u. Fn 25).



### 7.1.3 Forschungsansätze zu Familienstiftungen

Die im Maghreb als *ḥubs*, *ḥubūs* oder *ḥabūs* (Pl. *aḥbās*) bekannte religionsrechtliche Institution der Stiftung ist wörtlich eine Sache, die aus dem Verkehr gezogen wurde. Sowohl der Begriff<sup>13</sup> als auch die Institution sind annähernd gleichbedeutend mit dem *waqf* im Mittleren Osten, wobei der letztere Ausdruck den Stillstand der Sache betont. Eine korrekte Übertragung der beiden Begriffe wäre demgemäß nicht „Stiftung“, sondern eher die so genannte „Tote Hand“, die sich über eine Sache legt und sie dem Austausch entzieht. Im religiösen Sinne handelt es sich um die Übereignung eines Gutes nicht in tote, sondern in die Hände Gottes zu einem wohltätigen Zweck, der meistens, aber nicht immer in einer Stiftungsurkunde näher bestimmt wird.

Gestiftet wurden sowohl Grundbesitz, dessen Erträge im Sinne des Stifters zu verwenden waren, als auch bewegliche Güter, wie etwa Geldmünzen, Koranexemplare, Kochtöpfe für öffentliche Küchen oder Getreide. Letztere zeichnen sich aber durch Vergänglichkeit aus und wurden deswegen nur unter „Zögern“ von den Rechtsgelehrten als *ḥabūs* angesehen (Khalīl Ben Ishāq, 1956–1962, III, 145f), denn eine zentrale Eigenschaft des *ḥabūs* als Besitz Gottes ist sein ewiger Fortbestand. Zwischen den einzelnen Rechtsschulen gibt es allerdings in diesem Punkt Unterschiede; die Malikiten erlauben einen temporären *ḥabūs* für einen genau bestimmten Zweck. Ist dieser erfüllt, so erlischt der *ḥabūs*. Es kann jedoch durchaus von einer assoziativen Verbindung zwischen der Stiftung und Eigenschaften wie Ewigkeit und Unantastbarkeit ausgegangen werden, die von Octave Pesle gut ausgedrückt wurde: „Man kann sagen, dass die Dauer einen atmosphärischen Beitrag bei der Ausbildung der Institution leistet“ (Pesle, 1941, 20).

Daher sind auch in den Stiftungsurkunden als letzte Nutznießer häufig solche Einrichtungen oder Personengruppen bezeichnet, deren Fortdauer den Gründern als gesichert gilt. Für Algerien im 18. und 19. Jahrhundert sind dies u. a. die Große Moschee von Algier, diverse Heiligtümer – besonders eines der beiden Gräber von ‘Abd ar-Raḥmān – und vor allem der *waqf al-ḥaramayn*, eine staatliche Einrichtung zur Distribution von Gütern an die „Armen der beiden heiligen Städte“, also Mekka und Medina (Hoexter 1998; EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *waqf*, 70a). Diese Aufgabe wurde gelegentlich mit Hilfe der Pilgerkarawanen wahrgenommen (Saidouni, 1994, 102); auch die Armen in Algier und mehrere Moscheen waren aber Nutznießer der hier organisatorisch zu-

---

<sup>13</sup>Im folgenden verwende ich sowohl im Singular als auch im Plural die Variante „*ḥabūs*“, die eigentlich aus dem in der Kolonialliteratur verbreiteten „*habous*“ abgeleitet ist. Dies geschieht allein aus Gründen der Übersichtlichkeit. In zwei arabischen Quellentexten aus der Kabylei – der o. a. Deklaration der Ait Betrūn und einem von den *Bureaux arabes* eingeholten *qānūn* der Mātqa (Milliot, 1922, 206) – ist zum einen von *ḥubs* und zum anderen von *waqf* (*sic!*) die Rede.

sammengefassten *ḥabūs*.

### Familienstiftungen, islamisches Recht und Gewohnheitsrecht : Problemstellungen und eine klassische Theorie

Während von europäischen Juristen in der Kolonialzeit vor allem Fragen der Rechtsdoktrin und der Prozedur untersucht wurden<sup>14</sup>, tritt seit etwa 15 Jahren zunehmend das soziale Umfeld und die gesellschaftliche Dynamik des *waqf* / *ḥabūs* in den akademischen Fokus<sup>15</sup>. Zunehmende Beachtung in diesem Forschungstrend finden die Familienstiftungen, die in der Fachterminologie *waqf ahlī* oder *waqf ḍurrī* genannt werden. Dies dient der Unterscheidung von den frommen Stiftungen oder *waqf ḥayrī*, deren Einkünfte von vornherein für das öffentliche Wohl, etwa eine Moschee oder eine *madrasa*, vorgesehen sind. Diese Kategorien sind aber erst im 20. Jahrhundert aufgekommen; für den Begriff *ḥabūs* gibt es keine derartigen Spezifizierungen.

Es gibt einzelne Studien, die solche Familienstiftungen näher untersuchen, doch beschränken sich diese auf das ausreichend dokumentierte städtische Umfeld<sup>16</sup>. Ländliche Familienstiftungen sind zwar ebenfalls schon seit den ersten Jahrhunderten des Islam belegt, wurden bisher aber nicht umfassend untersucht. Erwähnenswert ist jedoch in diesem Zusammenhang Claude Cahens These, nach der Familienstiftungen am Anfang der gesamten Stiftungstradition standen:

„on remarque qu’aucune des fondations attribuées à Mahomet et à ses Compagnons n’est faite au bénéfice d’un monument public. (...) dans la motivation des anciennes fondations le souci de l’entretien de la famille était un souci primordial, et (...) le *waqf ‘ahli’*, pour parler le langage ultérieur, est presque le seul qui y paraisse envisagée.“ (Cahen, 1961, 46f)

Allgemein lässt sich feststellen, dass der familiäre *waqf* / *ḥabūs* seit der frühesten Zeit des Islam eine bedeutende soziale, wirtschaftliche und religiöse Funktionen besaß. Die Frage nach den Gründen führt jedoch zu ebenso vielen Erklärungen, wie es lokale, ja

---

<sup>14</sup>Vgl. die Angaben von Heffening in der EI, IV, Art. *wakf*. Eine exemplarische und brauchbare Auswahl der umfangreichen Literatur bietet die Bibliografie von Vesely Vesely (1995, 231, Fn 4).

<sup>15</sup>Hier kann sowohl auf die Literatur in der EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *wakf* wie auf die umfassende und (fast) aktuelle Bibliografie von Hoexter (1998b) verwiesen werden.

<sup>16</sup>Ein Überblick zu Familienstiftungen im Zusammenhang mit dem islamischen Erbrecht findet sich bei Layish (1997a). Ferchiou (1987) vertritt mit Material aus Tunis am deutlichsten die in diesem Abschnitt behandelte These der Enterbung der Frauen. Flexiblere Präferenzen anhand von maghrebischen und andalusischen Material konstatiert der grundlegende Artikel von Powers (1993a). Neuere und auch im folgenden hilfreiche Ansätze vertreten zum einen Hénia (1995), der die Familienstiftungen aus Tunis in einen gesamtwirtschaftlichen Zusammenhang stellt, sowie Doumani (1998) in einer vergleichenden Studie aus Syrien.

individuelle Kontexte gibt, in denen sich die Institution ansiedelte<sup>17</sup>.

So ist aus der Großen Kabylei – einer Region, in der es angeblich keinen *ḥabūs* gäbe (s. u. auf Seite 211) – berichtet worden, wie am Vorabend des *ḡihād* von 1830 zur Verteidigung von Algier „die einen ihren letzten Willen aufschrieben und ihr Haben und Soll berechneten, die anderen ihre Güter in *ḥabūs* umwandelten“ (Robin, 1999, 28).<sup>18</sup> Aus diesen Handlungen zu einem solch zentralen Moment sprechen wirtschaftliche und zugleich religiöse Orientierungen, die bei der Entscheidung für einen *ḥabūs* gestaltend mitwirken. Einige solche Motive – zum einen religiöse Bekundungen aus dem *fiqh*, zum anderen wirtschaftlich-soziale Erklärungsmodelle der französisch-kolonialen Rechtswissenschaft – hat Pesle in einem kleinen Band zum malikitischen *ḥabūs* sehr prägnant einander gegenübergestellt (Pesle, 1941, 21-23).<sup>19</sup>

Demnach werde aus religionsrechtlicher Sicht ein *ḥabūs* gegründet, um den zu erwartenden „Lohn“ Gottes zu „vermehrten“ – ein Topos, der auch oft in Stiftungsurkunden erscheint –, um den Nutzen einer Sache einer Vielzahl von Personen zugänglich zu machen, um den Willen des Stifters über seinen Tod hinaus fortbestehen zu lassen und um den Menschen die Sicherheit zu geben, dass ihre guten Werke auch in Zukunft fort dauern.

Die französischen Juristen interpretierten den *ḥabūs* dagegen als ein probates Mittel, das es dem Stifter erlaubte, die Verteilung des Erbes nach eigenen Vorstellungen zu gestalten und in erster Linie die Frauen zu enterben, der folgenden Generation die Zerstreuung des Besitzes zu verwehren, und die Güter vor einem despotischen Staat zu beschützen, der sie jederzeit konfiszieren könne. Vielleicht bezeugen die unterschiedlichen Akzentuierungen lediglich die unterschiedliche Interessenlage der Interpreten. Man könnte auch sagen, dass die wirtschaftlichen Effekte des *ḥabūs* in dem Maße über dessen religiösen Charakter dominierten, in dem der Blickwinkel von kolonialwirtschaftlichen Interessen gelenkt war.

Tatsächlich mögen derartige Faktoren für sich oder im Zusammenspiel zur Gründung vieler *ḥabūs* beigetragen haben, doch sie erklären nicht die Durchsetzung der Institution in diversen ländlichen Gebieten. Die meisten Quellen schätzen den Anteil von *ḥabūs* am Grundbesitz in Nordalgerien um 1830 auf beeindruckende 50 % (vgl. EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *wakf*, 73b).

---

<sup>17</sup>Für eine unvollständige, aber exemplarische Liste vgl. EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *wakf*, 70b.

<sup>18</sup>Bei der von Passage handelt es sich nach Robins Angaben um einen Bericht Sī Mūlā n Ait u ‘Amars von den Ait Iraten, dessen Vater an dem Feldzug teilnahm.

<sup>19</sup>Als Quelle für die ersteren bediente sich Pesle im *Lubāb al-lubāb*, einer Sammlung malikitischer *furū‘* von Abū ‘Abdallah Muḥammad Ibn ‘Abdallah Ibn Rašīd al-Bakrī al-Qafsī aus der zweiten Hälfte des 6./13. Jahrhunderts (vgl. Brockelmann, 1898–1942, S II, 345f), für die letzteren griff er zu Marcel Morands *Études de Droit musulman Algérien*.

Es können besondere Gründe für diese Situation angenommen werden, denn wenn es um die Umgehung der Erbgeln der *šarī'a* ging, standen und stehen im Maghreb auch andere Rechtsmittel zur Verfügung. Bei den Iqariyen im Rif waren Stiftungen unbekannt und stattdessen Schenkungen und Verzichtserklärungen weit verbreitet, deren ungenaue Bestimmungen regelmäßig zu teilweise blutigen Fehden führten (Jamous, 1981, 124-27). Mehrere von Hanoteau und Letourneux übersetzte schriftliche Verzichtserklärungen belegen die Präsenz vergleichbarer Verfahren in der Kabylei vor 1748 (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 447f). Powers (1996; 1998) widmet zwei ausführliche Artikel der Rechtsprechung zum *tawliǧ*, der umstrittenen Prozedur des Scheinverkaufs. Auch dieses Verfahren war in der Kabylei bekannt: Der kabyliche Schriftsteller Mouloud Feraoun berichtete in seinem Roman *La terre et le sang* von dem Scheinverkauf eines Grundbesitzes zugunsten der Ehefrau des Verkäufers (Feraoun, 2000, 172).

Es gab also Präferenzen für unterschiedliche Rechtsmittel in verschiedenen Situationen, die sich zu lokalen Konfigurationen eines islamisch-nordafrikanischen Erbschafts-systems zusammenfassen lassen. In diesem System gilt nach der klassischen französischen und noch heute verbreiteten Lehrmeinung der *ḥabūs* als Indikator für die Präsenz islamischen Rechts in Zonen ländlichen Gewohnheitsrechts. So unterscheidet Hervé Bleuchot „drei prinzipielle Situationen“ für die „Berbergebiere“ (EB, XXI, Art. *habous*, 3267f):

1. „Enterbung der Frauen ohne Rückgriff auf den *ḥabūs* aufgrund der vorherrschenden Sitte“. Dies gelte sowohl für den Mittleren Atlas als auch für die Kabylei. Dort seien allerdings durch Dorfversammlungen kleine „Stiftungen“ einiger Bäume zugunsten der Witwen und Waisen eingerichtet worden. Auf dieses Phänomen wird unten noch eingegangen.
2. „Enterbung der Frauen mit Hilfe des *ḥabūs* aufgrund einer gewissen Durchdringung des islamischen Rechts“, etwa in Südmarokko. Auch von der Kabylei wird Vergleichbares berichtet, die Belege stammen aber aus dem 20. Jahrhundert (Bousquet, 1950; Hacoun-Campredon, 1921).
3. „Rücksicht auf die Erbansprüche der Frauen; [in diesem Fall] bleibt der *ḥabūs* auf seine öffentliche Rolle beschränkt.“ Dieser Zustand finde sich nur im Mzab – einer städtischen Region – und in einigen Gegenden des Rif.

Das wesentliche Argument, das dieser Aufteilung zugrunde liegt, beruht auf einem einfachen Prinzip: Oberstes Ziel der Erbgeln des Gewohnheitsrechts sei der Zusammenhalt des kollektiven Landbesitzes der Familiengruppe, die Vermeidung von des-

sen Fragmentierung; und da wir es mit tribalen Gruppen zu tun haben, in denen überwiegend Patrilokalität vorherrscht, bedeutet die Übertragung von Grundbesitz an Frauen aus fremden Familien eine potenzielle Schwächung. Deswegen herrsche in Gebieten mit „reinem“ Gewohnheitsrecht die einfache Regel vor: Für die Verwandtschaftsgruppe des Mannes bestimmte, meist leicht zu berechnende Anteile, für Witwen und Töchter dagegen nichts. Das islamische Recht erscheine in dieser Situation mit einer widersprechenden Norm in Gestalt der Erbbregeln des *qurān* (4:12-16), biete zugleich aber den *ḥabūs* als eine Art Hintertür, durch die sich Prinzipien des Gewohnheitsrechts doch durchsetzen ließen.

So einleuchtend diese Logik erscheint, so sehr fehlt ihr die empirische Grundlage. Bleuchot räumt ein, dass es sich um ein Schema einer Erbstrategie handelt, die „lange als ein Dogma angesehen wurde“ und dass „im Detail alles weniger klar sei“ (EB, XXI, Art. *habous*, 3268).

### Stadt-Land-Beziehungen und Bodenrechte: Aspekte neuerer Forschungen

Der allgemeine Trend, islamische Stiftungen im sozialen Kontext zu untersuchen, gilt auch für den Maghreb. In den letzten fünfzehn Jahren hat es hier große Fortschritte bei der Aufarbeitung von Quellenmaterial gegeben. In diesem Abschnitt werde ich vor allem auf Arbeiten von David S. Powers, Miriam Hoexter und Nacereddine Saidouni eingehen<sup>20</sup>.

Hoexter hat in einer detailreichen Monografie die Register des *waqf al-ḥaramayn* in Algier analysiert. Auch Familienstiftungen fanden einen begrenzten Eingang in diese Statistiken, da es eine übliche Praxis war, bei Erlöschen der Nachkommenschaft als letzte Nutznießer die Armen von Mekka und Medina zu benennen. Mit dieser Arbeit besteht zum ersten Mal eine empirisch zu nennende Grundlage, anhand derer die quantitative Entwicklung der Stiftungen in der Umgebung Algiers über einen längeren Zeitraum hinweg, nämlich von 1540–1830 verfolgt werden kann. Hier interessiert uns vor allem die späte Phase etwa ab Mitte des 18. Jahrhunderts, in der Hoexter einen signifikanten Anstieg ländlicher Stiftungen im Vermögen der beiden Institutionen konstatiert. Dies führt sie in erster Linie auf die stabile Amtsperiode von Bābā Muḥammad ben ʿUṣmān (1766-91) und auf die intensivierten Stadt-Land-Beziehungen während dieser Zeit zurück (Hoexter, 1998a, 39, 78f). So förderte die osmanische Politik in Algier entgegen dem verbreiteten Bild vom unberechenbaren Despoten sogar die Einrichtung von *ḥabūs* (EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *waqf*, 70a). Allerdings lässt sich der beschriebene

---

<sup>20</sup>Weitere Untersuchungen von Quellenmaterial aus dem Maghreb finden sich bei Ferchiou (1987) und Layish (1983).

Trend auch schon in den Jahrzehnten davor feststellen<sup>21</sup>.

Für die Kabylei scheinen Hoexters Beobachtungen auf den ersten Blick aber nicht relevant. Es ist unwahrscheinlich, dass ein *ḥabūs* aus der Oberen Kabylei je in diesen Registern erschienen ist. Stiftungen waren dort nicht nur nach ihrer Auffassung sehr selten (Hoexter, 1998a, 60).<sup>22</sup> Wir können aber anhand der Daten festhalten, dass in der unmittelbaren Nähe der Kabylei ab dem Anfang des 18. Jahrhunderts eine neue Institution zunehmende Bedeutung erlangte, die in das komplizierte und sensible Gefüge tribalere Bodenrechte eingriff.

Powers' Arbeiten stützen sich auf die Auswertung von insgesamt 101 *fatāwā* aus dem *Miṣyār* von al-Wanšarīsī. 72 der *fatāwā* enthalten auch die Texte der Stiftungsurkunden. Bei 28 Fällen oder 39 % wurden die Töchter der Gründer entweder allein oder gemeinsam mit ihren Brüdern als erste Nutznießer genannt (Powers, 1990, 335). Diese Beobachtung, so Powers, „wirft wichtige Fragen nach der Beziehung zwischen dem Stiftungssystem und dem Erbrecht auf“ (ebd.)

Nach der klassischen Lehrmeinung waren Familienstiftungen ein Mittel zur Enterbung der Frauen. Dem hält Powers die flexiblen Präferenzen der Stifter entgegen, die im Fluss befindliche familiäre Normen widerspiegeln:

„the notion of the family seems to have been a shifting and fluid concept capable of expanding or contracting in response to changing social and economic factors.“  
(ebd., 338)

Die *fatāwā* des *Miṣyār* enthalten aber nur spärliche Information zum sozialen Kontext. Sie deuten in erster Linie an, dass in bestimmten Situationen wie etwa einem Generationenwechsel Auseinandersetzungen um einen *ḥabūs* geführt und welche Argumente hierbei eingesetzt wurden. Weiter reichende Informationen sind eher zufällige Fundstücke. Also greift Powers auf Erkenntnisse der Feldforschung zurück und stellt fest, „dass ein Streit um Bodenrechte einen Streit zwischen Gruppen um den Zugang sowohl zu symbolischen wie zu materiellen Ressourcen anzeigt, die durch das Land repräsentiert werden“ (ebd., 337). Der besondere Vorteil einer familiären Stiftung läge demnach für den Gründer darin, seine eigenen Kriterien für die Zugehörigkeit zu seiner oder ihrer Abstammungsgruppe für die Zukunft festzulegen, mithin die Gruppe selbst definieren zu können<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>Nach Saidouni (1994, 111), der als Erklärung u. a. aber ein wenig überzeugendes „Wiedererstarken der religiösen Gefühle“ in dieser Epoche anführt.

<sup>22</sup>Hier haben wir es allerdings mit einer typischen akademischen Überlieferung zu tun. Hoexters Äußerung beruht auf den Angaben von John Ruedy (1967, 8), der seine Information wiederum aus einem Aufsatz von Frédéric Godin (1930) bezog, einem eher durchschnittlichen Kolonialjuristen und sicher kein besonderer Kenner des Gewohnheitsrechts. Weiter unten mehr zu den Ursprüngen.

<sup>23</sup>Dass ein soziales Beziehungsgeflecht durch die Weitergabe von Besitz nicht nur reproduziert, sondern



Powers' Befunde über die unterschiedlichen Präferenzen der Stifter weisen zwei problematische Aspekte auf, die einer Verallgemeinerung entgegenstehen: Zum einen entstand der *Miṣyār* vor der Etablierung der hanefitischen Rechtsschule im Maghreb. Während die malikitische Rechtsschule die Missachtung der Töchter kategorisch ausschließt, ermöglicht der Rekurs auf den hanefitischen *ḥabūs* eine solche Zielsetzung<sup>24</sup>. Zum anderen stammen Powers' Daten ebenfalls überwiegend aus städtischen Gegenden wie Fes oder Cordoba (Powers, 1993b, 381). Nun konstatiert auch Saidouni, dass die *ḥabūs* in der unmittelbaren Umgebung Algiers sogar mehrheitlich weibliche Nutznießerinnen vorsahen (Saidouni, 1994, 100). Doch ging diese Verwendung der Institution mit der Tatsache einher, dass tribale Organisationsformen in dem betroffenen Gebiet aufgelöst und durch eine „Bevölkerung multipler sozialer und ethnischer Herkunft“ ersetzt wurden (ebd., 112). In diesem Fall etablierte ein *ḥabūs* offenbar eine neue, zugleich städtisch wie auch auf die konjugale Familie orientierte Kontinuität und konzentrierte den sozialen Zusammenhalt auf einen religiösen und wirtschaftlichen Fokus.

Die wenigen brauchbaren Aussagen zu ländlichen familiären Stiftungen in Gegenden mit dominanter tribaler Organisation weisen dagegen tatsächlich auf eine gewisse einheitliche Verbreitung des Frauenausschlusses hin. Nach Auskunft eines *qāḍī* aus Aumale – südöstlich von Algier – sei diese Praxis mit Rekurs auf den hanefitischen *ḥabūs* seit Ende des 17. Jahrhunderts dort eine „coutume locale“ gewesen (*Cour d'Alger*, 21.07.1869, in: Estoublon, 1891, 24f). Die praktische Umsetzung des *ḥabūs* im marokkanischen Sous wurde zu eben dieser Zeit von den dortigen Rechtsgelehrten als Modalität zur Enterbung der Frauen verurteilt (Touati, 1993a, 103).<sup>25</sup> Das zur Verfügung stehende Material aus der Kabylei zeigt aber vor allem im Zusammenhang mit der Deklaration von 1749, wie die Situation auf dem Lande durchaus von nuancierteren

---

auch vorausschauend strukturiert wird, war schon von Goody (1979, 1) festgestellt worden. Eine exzellente Analyse von Stiftungsurkunden, in der dieser Zusammenhang von Präferenzen und familiärer Organisation klar herausgearbeitet wird, liefert der o. a. Artikel von Doumani (1998, besonders 39f).

<sup>24</sup>Neben der Möglichkeit, die Töchter auszuschließen, bietet der hanefitische *ḥabūs* allerdings noch weitere Spielräume: So kann sich der Stifter selbst als erster Nutznießer einsetzen und damit zu Lebzeiten die Entscheidungsgewalt über seinen Besitz wahren. Auch der simple hanefitische Gründungsakt durch die Aussprache der entsprechenden Formel dürfte nicht nur in tribalen Gegenden ausschlaggebend gewesen sein. Malikitische Recht verlangt die Bestätigung des *ḥabūs* durch einen *qāḍī* (vgl. Hénia, 1995, 77).

<sup>25</sup>Die von Touati vermittelten Schriften aus dem Sous demonstrieren sehr deutlich, wie problematisch der Zugang zur ländlichen Praxis vor allem für offizielle Stellen gewesen sein muss, wenn wir sie einer Aussage von Joseph Luccioni, zuständig für die Verwaltung des marokkanischen *ḥabūs* von 1919 bis 1967 (also auch nach der Kolonialzeit), entgegenhalten. Nach einer Aufzählung modernistischer Argumente gegen den familiären *ḥabūs* schließt dieser Kenner der Situation mit der Bemerkung: „Au Maroc, les *habous* de famille ‚connus‘ à la veille du Protectorat étaient peu nombreux et peu importants et n'avaient aucune influence sur la vie économique du pays“ (Luccioni, 1982, 6). Damit gab er die allgemein vorherrschende Auffassung in der Literatur wieder (vgl. Kogelmann, 1999, 127f).



Abstufungen geprägt sein konnte.

### **Familienstiftungen in der Kabylei : Die Darstellung von Hanoteau und Letourneux**

In aller Deutlichkeit wurde die klassische Theorie, nach der oberflächlich islamisierte Landbewohner mit dem hanefitischen *ḥabūs* ihre Frauen vom Erbe ausschlossen, erstmals 1868 von Hanoteau und Letourneux in *La Kabylie et les coutumes kabyles* formuliert. Die Ausführungen der beiden Autoren zum *ḥabūs* wirken jedoch in ihrer detaillierten Übersicht des kabyliischen Gewohnheitsrechts inhaltlich und formal eher deplatziert. Sie beginnen mit einer recht langatmigen Darstellung der Ursprünge der Institution und der Unterschiede zwischen malikitischen und hanefitischen Vorschriften. Diese Vorbereitung führt jedoch zu der schon bekannten Aussage, nach der eine ursprünglich fromme Einrichtung zum Schutze des Familienbesitzes vor Despoten und für die Bevorzugung männlicher Erben zweckentfremdet wurde. Dann erscheint das zentrale Argument:

„Il nous paraît certain (...) que cette application des *h'abous* n'est qu'une fraude légale inspirée par le vieil esprit kabyle qui s'est servi du masque d'une disposition pieuse pour protester contre les innovations du Coran en faveur des femmes.“  
(Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 237)

Die Besitzverhältnisse in der Kabylei seien dafür ein eklatanter Beweis, denn: „Wo die Sitte herrscht, trifft man fast nie einen *ḥabūs* an“. Seitdem sich die Kabylen 1749 entschieden hatten, in aller Offenheit zu ihrem Gewohnheitsrecht zurückzukehren, wurde – so behaupteten die Autoren – nicht ein einziger *ḥabūs* mehr errichtet. Mit der Enterbung der Frauen wären zugleich sämtliche *ḥabūs* abgeschafft und in Privatbesitz überführt worden (ebd., II, 238; II, 341). Um in dem oben von Bleuchot aufgestellten klassischen Schema zu bleiben: Zeitweise wäre die Kabylei ein teilweise vom islamischen Recht durchdrungenes Gebiet gewesen, doch Mitte des 18. Jahrhunderts schwang das Pendel wieder zum Gewohnheitsrecht zurück; es vollzog sich ein Wechsel von Zone 2 zu Zone 1.

Die Debatte um die ursprüngliche Natur des *waqf*, die hier ihren Anfang nahm, bleibt aufgrund nicht ausreichender Belege immer noch offen. Einige Argumente sprechen für eine umgekehrte Entwicklung, also die Transformation von Familienstiftungen in Unterhaltsquellen von Moscheen und anderen öffentlichen Einrichtungen. Demnach formulierten Hanoteau und Letourneux ausgehend vom Beschluss der Ait Betrūn eine Doktrin, die von anderen Juristen wie Zeys, Mercier oder Morand zwischen 1885 und

1904 in einer ganzen Serie von Publikationen ausgearbeitet wurde<sup>26</sup>. Ziel dieser Schriften war es, die Familienstiftungen aus der islamischen Rechtsprechung zu entfernen und als Schenkungen der französischen Gerichtsbarkeit zu unterstellen<sup>27</sup>. Diese Tendenz entspricht dem allgemeinen Programm von Hanoteau und Letourneux. Hinter der unvoreingenommenen „kompletten (...) Darstellung einer dem Islamismus eigenen Institution, heute von den Bergbewohnern des Djurdjura geächtet“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 348), standen also mit aller Wahrscheinlichkeit wohl durchdachte rechtspolitische Absichten, die letztlich zu „ernsthaften Fehlinterpretationen sowohl der islamischen Rechtsgeschichte als auch der sozialen Dynamiken islamischer Gesellschaften führten“ (EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *wakf*, 74b).

#### 7.1.4 Islamische Rechtsinstitutionen als Metafern lokaler Praxis

##### Das semantische Spektrum von „*ḥabūs*“

Tatsächlich war die Große Kabylei in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kein vollständig stiftungsfreier Raum. Es gibt sogar Belege, dass von den Dorfversammlungen in der Oberen Kabylei während der Amtszeit Hanoteaus als Kommandant in Fort-Napoléon Stiftungsurkunden bestätigt wurden (Charnay, 1991, 101f). Anhand des Archivmaterials lässt sich aber nur schwer beurteilen, wie weit der Arm der *Bureaux arabes* tatsächlich in die Dörfer hinein reichte; es mag angehen, dass der Kommandant von diesen Vorgängen keine Kenntnis hatte. Die verstreuten Erwähnungen solcher Vorgänge können zudem keinesfalls ein Bild der normativen und rechtspraktischen Situation um den *ḥabūs* in der Kabylei des 18./19. Jahrhunderts vermitteln.

Von Hanoteau und Letourneux lässt sich aber etwas über den einschlägigen Sprachgebrauch in der Kabylei um 1860 erfahren. Demnach wurden wenigstens noch drei weitere Institutionen und Verfahrensweisen mit *ḥabūs* bezeichnet:

- In der Umgebung des Djurdjura galten Gaben an die religiösen Lehrer als *ḥabūs*. Hanoteau und Letourneux betrachteten dies als einen von Unwissenheit zeugenden Sprachgebrauch, da es sich bei diesen Gaben korrekterweise um *ṣadaqa* handele (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 238).

---

<sup>26</sup>Ernest Zeys war ab 1881 Professor für Islamisches Recht an der Rechtsfakultät und ab 1888 Präsident des *Cour d'appel* in Algier. Er schrieb das Vorwort für die 2. Auflage von *La Kabylie et les coutumes kabyles*.

<sup>27</sup>Die Koloniallegislation tendierte zu einer schrittweisen Abschaffung der Unverletzlichkeit des *ḥabūs*: Mit dem Dekret vom 01.10.1844 wurde diese bei Verkäufen an Europäer aufgehoben, als Teil des Erbrechts zwischen Muslimen aber weiter anerkannt (Julien, 1979, 240). Die Bestimmung wurde 1858 auf Verkäufe zwischen Einheimischen ausgedehnt, doch Familienstiftungen galten weiterhin laut Entscheidungen des *Cour d'Alger* in den 1860er Jahren als islamisches Erbrecht (vgl. Terras, 1899, 133; Powers, 1989, 545–551; ders. in: EI<sup>2</sup>, XI, fasc. 179–180, Art. *wakf*, 74).

- Friedhöfe und Begräbnisstätten wurden ebenfalls als *ḥabūs* angesehen, was die Autoren jedoch nur kommentarlos am Rande erwähnten (ebd., II, 240). Das bedeutete vor allem, so der *qānūn* der Ait Mansūr, dass auf ihnen nicht gehackt und gepflügt werden solle (Masqueray, 1983, 272).
- Schließlich galten auch Bestimmungen der Dorfversammlungen über Nachlassverfügungen zugunsten der weiblichen Verwandten als *ḥabūs*. Da in den einzelnen Artikeln nicht von der Nutznießung eines klar definierten Grundstückes gesprochen werde, handele es sich bei diesen Verfügungen jedoch nicht um die „Einrichtung dessen, was die Rechtsgelehrten *ḥabūs* nennen“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 240).

Im folgenden soll die Entstehung dieses semantischen Spektrums der Bezeichnung *ḥabūs* sozusagen von hinten aufgerollt werden. Das Material von Hanoteau und Letourneux erlaubt in einer Art Momentaufnahme die Rekonstruktion des letzten Punktes, der Bestimmungen der Dorfversammlungen für die Absicherung alleinstehender Frauen.

### ***Ḥabūs für die Frauen***

Diverse Artikel aus den *qawānīn* belegen die Verbreitung entsprechender Regelungen in der gesamten Kabylei, vom Südhang des Djurdjura bis zum Küstenort ‘Azzefūn (vgl. Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 238f, Fußnoten). Sie deuten eine Praxis an, die sich sowohl vom Verfahren als auch vom Inhalt an den familiären *ḥabūs* anlehnt. Der Nießbrauch am Nachlass ist temporär und endet spätestens mit dem Tod der Berechtigten. Er erstreckt sich in der Regel auf den vom islamischen Recht vorgesehenen Erbteil, kann aber auch darüber hinausgehen. Er kann sowohl testamentarisch für den Todesfall als auch zwischen zwei oder mehr lebenden Personen übertragen werden. Hier handelt es sich um Vorgaben, die durch das malikitische Recht gestaltet wurden (vgl. Khalīl Ben Ishāq, 1956–1962, III, 145f, §264). Einige Dörfer gingen so weit, ein Nutznießungsrecht der Witwen und Töchter zu formulieren.

Es hat den Anschein, als seien einzelne Entscheidungen islamischer Rechtsgelehrter zu einem Bestandteil dörflicher Rechtsregeln geworden, wobei hanefitische und malikitische Vorschriften vermengt wurden und nicht mehr als solche kenntlich sind. Diese Regeln sind offenbar kein Proto-*waqf* – wie O’Fahey beurkundete Formen von *ṣadaqa* oder *ḥibā* an Heilige im Sudan nennt (O’Fahey, 1997a, 340f) –, sondern post-*ḥabūs*, aus dem gesamten Komplex der Regeln heraus ausgewählte Möglichkeiten zur Lösung spezifischer Probleme.

Es wäre allerdings eine allzu utilitaristische Herangehensweise, den Dorfversammlungen zu unterstellen, sie würden eine bewusste Auswahl nützlicher Regeln aus dem islamischen Recht betreiben. Die Beschreibung entspricht der Situation um 1860, und diese muss als das Ergebnis eines längerfristigen Prozesses angesehen werden. Wir finden in den *qawānīn* eine fest etablierte und entwickelte Rechtsinstitution vor. Über deren Entstehung lassen sich nur Hypothesen aufstellen. Dabei kann es behilflich sein, den Umweg über das Vorkaufsrecht, einen weiteren bedeutenden Regelkomplex im kabyllischen Gewohnheitsrecht, zu nehmen.

### Vorkaufsrecht und Verfügungsrechte – Das Knäuel der regulierten Praktiken

Kommen wir auf den Beschluss der Notabeln und islamischen Heiligen der Ait Betrūn von 1749 zurück (7.1.2). Die Diskussion um dessen ersten Punkt, die Enterbung der Frauen, ist jahrzehntelang ergebnislos geführt worden. Auch die anderen Punkte sind so unbestimmt formuliert, dass eine nachvollziehbare Erklärung allein auf der Grundlage des Beschlusses nicht möglich ist. Doch der zweite Punkt – von nun an gab es kein Vorkaufsrecht mehr auf *ḥabūs* – sollte zumindest ein leises Erstaunen hervorrufen. Ein Besitz, über dem die Tote Hand liegt, und der doch verkauft wurde? Passten die Ait Betrūn hier ihre Rechtspraxis der *šarī'a* an? Und warum sollten sie diesen Schritt vollziehen, nachdem die Deklaration einerseits – wie wir von Hanoteau und Letourneux wissen – den *ḥabūs* überflüssig gemacht hatte und andererseits das Vorkaufsrecht ein bedeutendes wirtschaftliches Instrument war? Welche besondere Beziehung bestand zwischen einer Stiftung und dem Vorkaufsrecht in der damaligen Kabylei?

Das Vorkaufsrecht oder *šufa* ist eine Institution, die im malikitischen Recht für Geschäftspartner landwirtschaftlicher Kooperativen oder gemeinsame Eigentümer eines ungeteilten Grundstücks gilt<sup>28</sup>. In der Kabylei besitzt sie eine abgewandelte Form: Hanoteau und Letourneux greifen nicht ohne Grund zu einem kräftigen Ausdruck und sprechen von einem „droit hypertrophie“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 402, Fn 1, Hervorh. im Orig.). Die kabyllische *šufa* lässt sich grob verallgemeinert als eine kommunale Regulierung des Besitztransfers beschreiben, mit der Verwandte, Dorfbewohner und Stammesangehörige eine nach verwandtschaftlicher Nähe gestaffelte Bevorzugung beim Zugang zu Grundbesitz genießen. Die entsprechenden Regeln wichen von Dorf zu Dorf voneinander ab; teilweise waren sie an das islamische Recht angelehnt, teilweise distanzieren sie sich ausdrücklich; die Formulierung bestimmte mal sehr genau die entsprechenden Gruppen und die Reihenfolge ihres Zugriffsrechts, mal

---

<sup>28</sup>Vgl. das Kapitel über die *šufa* im *Muḥtaṣar* von Ḥalīl (Khalīl Ben Iṣḥāq, 1956–1962, III, 108–113). Eine weitere Quelle zu deren Variationen im Gewohnheitsrecht ist das von Loubignac (1939) ins Französische übersetzte Kapitel aus dem *ʿAmal al-Fāṣī*.

blieb sie eher unspezifisch einem allgemeinen Prinzip zugleich räumlicher und verwandtschaftlicher Nähe verpflichtet<sup>29</sup>.

Die vieldeutige Differenziertheit und Unbestimmtheit der Regeln entsprach dem „Knäuel von [Besitz-]Rechten“ (Charnay, 1991, 154f), die über dem Terrain lagen und nur im Bedarfsfall aktiviert wurden. Die sogenannte Indivision des Familienbesitzes (vgl. Maunier, 1998a, 156) war häufiger als das private Verfügungsrecht einer Einzelperson. In der Praxis wurde der Anspruch auf ein Grundstück weniger mit Besitztiteln als durch dessen kontinuierliche Bewirtschaftung etabliert (Charnay, 1991, 155). Dagegen muss aber eine Beobachtung von Sabatier gehalten werden, die deutlich vor Augen führt, was passiert, wenn die Verhältnisse eine Aktivierung der Verfügungsrechte verlangten. Dann würden „die Bräuche [d. h. die Praxis] (...) drastischer als die Gesetze“ und veranlassen den Administrateur der CM Fort-National zu der Feststellung:

„Telle est même le horreur de l’indivision qu’ils en arrivent à partager ce que nous considérons impartageable. C’est ainsi que j’ai vu un Kabyle réclamer en justice la propriété d’un branche, celle qui regardait l’Orient, d’un olivier à trois branches (...).“ (Sabatier, 1882, 423f)

Hier sehen wir das Phänomen der Fragmentierung in ein Extrem getrieben, das in anderen Gegenden des Maghreb unbekannt ist. Rosen erwähnt etwa die Aufteilung des Familienbesitzes im marokkanischen Sefrou in einzelne, kilometerweit auseinanderliegende Parzellen – in der Oberen Kabylei der Regelfall – und meint hier eine Anpassung an ökologische Notwendigkeiten zu erkennen. Mit dem Bevölkerungswachstum entstünden allerdings „ernsthafte Probleme“ (Rosen, 1979, 31). Die Bevölkerungsdichte und der Nahrungsmangel in der Kabylei Ende des 19. Jahrhunderts dürfte tatsächlich keine zu unterschätzende Größe bei diesem Phänomen sein. So heißt es im Monatsbericht der CM ‘Azzefūn vom Februar 1892 (19 H 12):

„On peut estimer à deux dixièmes seulement de la population indigène le nombre de ceux qui mangent chaque jour à leur faim. La moitié du surplus se nourrit d’herbes cuites avec de l’huile mélangée d’orge et farine. Une poignée de cette farine doit suffire à la nourriture de toute une famille. Quant au reste de la population composé surtout de femmes et d’enfants, car les hommes ont émigré en grande partie, elle a recours aux racines, surtout aux baies de myrte pour tromper son estomac.“

---

<sup>29</sup>Vgl. die *qawānīm* im Kapitel über die *šufa* bei Hanoteau und Letourneux (1893, II, 401–412).

### Regelgestaltende Prinzipien

Um noch einmal mit Powers' Worten zu sprechen: Die Auseinandersetzung um symbolische und materielle Ressourcen war in kabyllischen Dörfern eigenen Regeln verpflichtet. Den Regelkomplexen wurde die Bezeichnung einer islamischen Rechtsinstitution gegeben, obwohl sie zu dieser eher strukturelle als inhaltliche Analogien aufweisen. Das ist ein entscheidender Punkt und sollte etwas näher ausgeführt werden.

Die Verwendung des Begriffs *šufa* entspricht einer mehrdeutigen metaforischen Bezugnahme auf lokale Praktiken und nicht der eindeutigen Übernahme einer Rechtsinstitution mit ihren Regeln. Es handelt sich um die Anwendung der formalen Logik der *qawānīn* – die Formulierung idealtypischer Situationsbeschreibungen – auf die Praxis unter Heranziehung des Vokabulars des *fiqh*. Hier kommt es – wie in vielen anderen zentralen Praktiken und Einrichtungen in der Kabylei – bei der Benennung der Praxis zu einer Lehnprägung aus dem islamischen Rechtsvokabular.

Zur Herstellung der metaforischen Liaison von Praxis und Begriff bedarf es einer gemeinsamen Eigenschaft, die im nachhinein rekonstruktiv ermittelt werden kann. Diese Eigenschaft nenne ich eine „strukturelle Analogie“, da es sich bei ihr um ein wesentliches Prinzip handelt, das den Aufbau der normativen Konzeptionen dauerhaft mitgestaltet. Ein anderer Fall wäre die inhaltliche Übernahme einer Rechtsregel, wie wir sie etwa am Beispiel der *muzarara* gesehen haben. Die begriffliche Unterscheidung von inhaltlichen und strukturellen Analogien soll u. a. deutlich machen, dass die Resultate der Transformationsprozesse der *šarī'a* im lokalen Kontext nicht einfach als fehlerhafte Kopien einer hochentwickelten Rechtsinstitution durch ahnungslose Bauern angesehen werden können.

Eine solche Distorsion beim Transfer von Rechtsregeln suggerieren nicht nur Hano-teau und Letourneux, sondern u. a. auch Mohand Khellil, wenn er Aspekte der lokalen Praxis auf inhaltlicher Ebene mit dem *fiqh* vergleicht:

„Un autre interdit qui ne semble exister qu'à Tifrit est celui du repiquage de l'ail que les *Qǧayel* de passage, sollicités, font pour le compte des *Mrabǧden*. (...) [II] semble bien que l'origine soit une interprétation erronée du ‚Code du comportement‘, selon les prescriptions de l'Islam. En fait, ce dernier indique un grand nombre de comportements à avoir lorsque l'on a consommé de l'ail (...).“ (Khellil, 1979, 30)

In einer Anmerkung verweist Khellil auf die *Risāla* von Ibn Abū Zayd al-Qayrawānī, der immerhin erwähnte, dass es unstatthaft sei, vor dem Besuch einer Moschee rohen Knoblauch zu sich zu nehmen (Kayrawani, 1914, 252). Eine solch flüchtige Exegese des *fiqh* hilft allerdings kaum bei der Analyse lokaler Rechtsregeln weiter. Wir werden



an anderer Stelle (7.2.4) noch genauer auf solche unscheinbaren Details der ländlichen Praxis eingehen.

Die strukturelle Analogie gestaltet *nicht* inhaltliche Entsprechungen einzelner Regeln, sie manifestiert sich vielmehr in einem Oberbegriff für verschiedene Handlungen, der aus dem semantischen Feld des islamischen Rechts entnommen wurde und eine tribale Praxis charakterisiert. Lionel Galand nimmt mit der Formel „emprunter un terme arabe pour désigner une réalité berbère“ Bezug auf diesen Vorgang (Galand, 1986, 372), angesichts der linguistischen Unterschiede zunächst ein berechnete Annahme. Allerdings finden wir durchaus vergleichbare metaphorische Bezugnahmen auf das linguistische Universum des *fiqh* mit gänzlich neuen Bedeutungen auch bei arabischsprachigen Beduinen Libyens (Peters, 1980).

Jacques Berque hat dem auch im marokkanischen Atlasgebirge bekannten Phänomen ausführlichere Überlegungen gewidmet. Berque sah in der Niederlegung der dortigen, mit den *qawānīn* vergleichbaren Rechtstexte einen von islamischen Juristen im 16. Jahrhundert initiierten Akt der Legitimierung des Gewohnheitsrechts. Mussten die Vertreter des *fiqh* schon nach dessen Regeln entscheiden, dann galt es, ihnen zuvor eine islamische Aura zu verleihen, was einfach über Benennungen geschehen konnte. Auf den ersten Blick eine Art „schulmeisterliche Übertragung“ des *fiqh* auf das Gewohnheitsrecht, erweist sich dieser Vorgang bei näherem Hinsehen vor allem als eine sensible Abstimmung der Legitimationen zwischen den Gelehrten und den Notabeln der Stämme (Berque, 1978, 381f).

Dennoch etikettierte Berque diesen historischen Vorgang mehrfach mit Schlagworten wie „Invasion des *fiqh*“ (ebd., 389) oder „verschlingende Expansion des Monotheismus“ (ebd., 392). Denn über die Hintertür von Bezeichnungen und Legitimationen fänden auch islamische Normen Eingang in das Gewohnheitsrecht und schlugen sich vor allem in prozeduralen Bereichen nieder, während die „alten Institutionen“ und das Wesen des Rechts aber unberührt blieben (ebd., 393).

Bevor wir im nächsten Abschnitt nicht eine neue „Konstruktion des Seksawa Modells“ (Berque, 1978, 387–399), sondern eine sehr viel bescheidenere Rekonstruktion rechtlicher Konfigurationen in der Kabylei unternehmen, sollte angesichts solch wortmächtiger Unbestimmtheiten darauf hingewiesen werden, dass es sich bei der Abstimmung zwischen Rechtsgelehrten und Notabeln auch um einen konkreten Prozess der gegenseitigen Verständigung handelte, in dem eine gemeinsame Sprache gefunden werden musste, und der auch scheitern konnte:

„la langue sur laquelle [les *fuqahā*] assoient leur autorité intellectuelle est une langue technique, une langue de professionnels imparfaitement socialisée. Dépêché comme *cadi* à Tarūdant [im Sous], un Ibn al-Waqqād la quitte quelque temps après

pour cause d'obstacles linguistiques.“ (Touati, 1993a, 97)

Die angemessene Interpretation und Beschreibung linguistischer und zugleich politischer Abstimmungen und Anpassungen ist von großer Wichtigkeit und weist auch eine gewisse aktuelle Brisanz auf. Das zeigt ein weiterer Erklärungsversuch über kabyllische Lehnprägungen aus der arabischen Sprache, den ein kabyllischer Gewährsmann vor etwa achtzig Jahren gegenüber Maunier zur Frage des Ursprungs der *tawša* äußerte. Mit diesem Ausdruck – abgeleitet aus der arabischen Wurzel *وصى* – wurden Gaben zu festlichen Anlässen bezeichnet, welche die unausgesprochene Verpflichtung zu einer Rückerstattung beinhalteten (5.4).

„Pour lui, la *taoussa* aurait été importée au Djurdjura, (...) après la conquête française. (...) Celle-ci serait donc un effet de «l'arabisation» ou de «l'islamisation» des Berbères par le fait des gouvernants français.“ (Maunier, 1998b, 70, Fn 1)

In einem kurzen und prägnanten Überblick listete Maunier mögliche kabyllische Begriffe auf, die vergleichbare Vorgänge benennen. Ihr semantisches Feld ist aber im Vergleich zu *tawša* sehr begrenzt; sie beziehen sich auf *bestimmte* Handlungen in *bestimmten* Situationen. Der Term *tawša* ist dagegen ein Gattungsbegriff für eine ganze Anzahl verschiedener sozialer Handlungen: „Il évoque une procédure identique dans les moments divers où elle à lieu“ (Maunier, 1998b, 70), d. h. eine *bestimmte* Gestaltung der Praxis erfolgt gemäß einem *gemeinsamen* Prinzip.

Im Falle der *šufa* kann auf das gemeinsame strukturelle Prinzip der *Assoziation* und *Kooperation* zurückgegriffen werden. Es gestaltet die Institution im islamischen Recht ebenso, wie die Nähe kabyllischer Verwandtschaftsgruppen mit durch die gemeinsame Feldarbeit definiert wird. Maunier hat auch auf den Zusammenhang zwischen vertraglich geregelten Zahlungen und der Bildung von Interessengruppen hingewiesen<sup>30</sup>.

Unter der Verwendung von Moores Modell (3.2.2) lässt sich der Vorgang auch als die Reformulierung des semantischen Bereiches einer Rechtsnorm durch ein semi-autonomes soziales Feld auffassen. Wir können beobachten, wie ein Begriff aus dem normativen Bereich des islamischen Rechts im diesem Feld „hypertrofiert“, also auf unterschiedliche Objekte und Handlungen angewendet wird. Strukturelle Gemeinsamkeiten nehmen bei diesem Vorgang eine wichtige gestalterische Funktion ein und vermitteln zugleich Hinweise auf den Stellenwert der Rechtsnorm im sozialen Feld.

---

<sup>30</sup>Kontrakte wurden zwischen einzelnen Familien abgeschlossen, die bei diesem Vorgang in der Person des Vaters *symbolisiert* wurden. Der musste vor einem Abschluss Familienmitglieder konsultieren. Zahlungen für Dienste waren laut Maunier im Rahmen dieser Zusammenschlüsse ein Mittel der Stabilisierung verwandtschaftlicher Allianzen (Maunier, 1998a, 158).

### Die Unantastbarkeit des Bodens

Zur Identifikation einer solchen Analogie hinsichtlich des *ḥabūs* kann zusätzlich zum oben auf Seite 212 angeführten Sprachgebrauch noch in begrenztem Umfang weiteres Quellenmaterial befragt werden. Die Bedeutung der kabyllischen *šufa* steht bis heute außer Frage. Dessen ungeachtet hielten es die Ait Betrūn für nötig, die Unverletzlichkeit des *ḥabūs* einzumahnen. Alle weiteren verfügbaren Quellen äußern sich ebenfalls in diesem Sinne:

- In dem erwähnten Beschluss der Iflissen Lbḥār (Bernard und Milliot, 1933, Tafel IV) wurde die Einspruchsfrist gegen die Gründung eines *ḥabūs* analog zum Vorkaufsrecht auf zehn Tage begrenzt.
- Ein *fatwā* zu einer Stiftungsurkunde unbekanntem Datums endet mit einer für kabyllische Verhältnisse äußerst überzeugenden Argumentation: „Bei den Grundstücken, die zu *ḥabūs* geworden sind, verhält es sich wie mit einem freien Menschen, sie können weder verkauft noch fortgegeben werden.“ In dieser Urkunde wurden im übrigen sowohl die männlichen als auch die weiblichen Nachkommen als Nutznießer angegeben (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 444f).
- Bei den Mātqa galt, dass niemand den Töchtern oder Schwestern oder anderen Frauen einen *ḥabūs* streitig machen konnte, wenn es ein Schriftstück gab (Milliot, 1922, 196). Bei den Mašaddalawar jeder Verkauf eines *ḥabūs* nichtig, sobald solch eine Urkunde produziert wurde (Hanoteau und Letourneux, 1893, III, 418).

Die gemeinsame Tendenz der einzelnen Regeln ist offenkundig. Die *Unverletzlichkeit* dürfte hier das wesentliche normative Gestaltungsprinzip sein. Dies gilt, wie wir im folgenden Abschnitt noch einmal deutlich sehen werden, nicht nur für die „korrekte“ Form mit Niederlegung einer schriftlichen Urkunde, sondern auch für die Varianten des Sprachgebrauchs.

### Rekonstruktion eines rechtlich-sozialen Prozesses

An diesem Punkt können zum Beschluss der Ait Betrūn einige hypothetische Schlussfolgerungen angestellt werden. Oben wurde angedeutet, wie sich außerhalb der Kabylei in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts der familiäre *ḥabūs* mit Ausschluss der Frauen zu einer dominanten Rechtspraxis entwickelte. Es kann angenommen werden, dass relativ bald auch in der Kabylei auf dieses Verfahren zurückgegriffen wurde.

Die mit der Einführung des *ḥabūs* einhergehende familiäre Norm, nach der die agnatische Linie vorgezogen wird, steht jedoch im Gegensatz zu den in der Kabylei prak-

tizierten Heiratsstrategien, bei denen die Partnerinnen der Männer vorzugsweise aus der Familie der Mutter ausgewählt werden (Basagana und Sayad, 1974, 108f, 127). Anders ausgedrückt: Der Kreis der erweiterten Familie war in der Praxis ein anderer als in der Norm. Diesen Umstand hat auch Mahé hervorgehoben<sup>31</sup>. Die sozialen Beziehungen werden von „Ehestrategien erzeugt und unterhalten, die in ihrem Wesen kaum mit den abstrakten Vorschriften der segmentären, den Anthropologen so teuren Ordnung übereinstimmen“ (Mahé, 1998c, 58). Die erweiterten Familien waren zugleich kollektive Bewirtschafter eines von den potenziellen Besitzrechten her extrem fragmentierten Stück Lands. Eine religiös legitimierte Festschreibung der spärlichen Ressourcen auf männliche Nachkommen gefährdete unmittelbar langjährige Allianzen. Die benachteiligten Familien besaßen unter solchen Umständen nur die Wahl, einen *ḥabūs* mit Mitteln wie dem Vorkaufsrecht anzufechten, das Terrain aggressiv in Besitz zu nehmen, oder die Forderung nach einem ebenso religiös gesicherten Erbe für ihre Töchter aufzustellen.

Man könnte den Beschluss der Ait Betrūn als ein Indiz für das Scheitern dieser Vorgehensweise ansehen, wenn nicht die dörflichen *qawānīn* wären, die eine spezifische regionale Verfahrensweise für diesen Konflikt andeuten. Oben habe ich angedeutet, dass bei diesem Vorgang die Logik der *qawānīn* auf ausgewählte islamische Regeln angewendet wurde. Der *ḥabūs* erfuhr eine „Kabylisierung“: Mit ihrer Verabschiedung durch die Dorfversammlungen wurde die neue Rechtsinstitution aufgegriffen und zugleich lokal unterschiedlich normiert, den jeweiligen Erfordernissen angepasst. Kennzeichnend für diesen Vorgang ist die Vereinheitlichung komplexer Regeln in der dörflichen Praxis, die mit einer pluralistischen Legitimierungsstrategie einhergeht.

Denn der Nießbrauch der Frauen am Erbe war nur eine Variante des institutionellen Transfers, der auf wenigstens vier semantischen Ebenen stattfand. Während der *ḥabūs* im strengen Sinne tatsächlich eher selten gewesen sein dürfte, sehen wir, dass auch

---

<sup>31</sup>Allerdings brachte Mahé diese Erkenntnis nicht mit dem *ḥabūs* in Verbindung. Seine Interpretation des Beschlusses der Ait Betrūn – den er einer verbreiteten Ansicht folgend mit dem nicht dokumentierten Beschluss der Ait Iraten gleich setzt – stützt sich auf Vermutungen, die ihre Berechtigung vor allem aus seinem sozialtheoretischen Modell der Dorfgemeinschaft ziehen (Mahé, 2001, 70–72): Infolge einer – nicht belegten, aber auch nicht unwahrscheinlichen – Pestepidemie seien mehrere agnatische Linien, denen ein *ḥabūs* gewidmet war, ausgelöscht worden. Damit fielen die Stiftungen einem religiösen Zweck wie etwa einer *zāwiya* anheim und auf diese Weise wurde den Dorfgemeinschaften Grund und Boden entzogen. Diese hätten daraufhin den Beschluss erwirkt und die Ursache des Verlustes, den *ḥabūs*, abgeschafft. Wir können eine solche Erklärung, die im wesentlichen auf der Präambel eines Dokuments der Ait Yenni von 1233/1818 beruht, das angesichts einer Pestepidemie die Erbrechte der Frauen wieder *einsetzt* (vgl. Rémond, 1927, 231f), mit den bisher untersuchten Belegen in das Reich der Fabeln verweisen. Auch das Argument der „geringen Verbreitung (...) der arabischen Sprache in der Kabylei“ und die daraus resultierenden Schwierigkeiten, einen formal einwandfreien Stiftungsakt aufzusetzen (ebd., 72), deutet eher Mahés Unkenntnis der hanefitischen Prozedur bei der Gründung einer Stiftung an (s. o. Fn 24 in diesem Kap.) und erklärt nicht den aufwändigen und politisch brisanten Beschluss.

Gaben an islamische Heilige und Friedhöfe – obwohl letztere nie gestiftet wurden – als *ḥabūs* galten. Powers weist darauf hin, dass auch im Andalusien des 6./12. Jahrhundert „der Rechtsstatus von Begräbnisstätten mit dem von Stiftungen gleichgesetzt“ wurde (Powers, 1993a, 106). So jedenfalls interpretiert er eine von al-Wanšarīsī überlieferte Äußerung des Ibn al-Ḥāğğ:

„Die Gelehrten – Gott erbarme sich ihrer – kamen überein, dass der Ort, an dem ein Muslim begraben wurde, für ihn eine Stiftung darstellt.“ (*ittafaqū 'l-ūlamā-  
raḥmatu 'llāhi 'alayhim anna 'l-mawḍu' al-ladī dafana fiḥi 'l-muslim waqafa 'alayhi*)  
(Wanšarīsī, 1981–83, I, 329).

In diesem Zusammenhang fällt eine weitere signifikante Äußerung – *al-ḥurma qā'ima li-ḡamīhi*, also: „Hinsichtlich seiner gesamten sterblichen Überreste besteht Unverletzlichkeit“. Das regelgestaltende Prinzip der *ḥurma* (5.5.3) wirkte auch in der Kabylei: in der dörflichen *ḥurma*, an den Begräbnisstätten – Orten des Ahnenkults – wie in den Heiligenniederlassungen. Die Gemeinsamkeiten des *ḥurm* der Heiligen mit dem *ḥabūs* hat schon Michael Brett angedeutet, als er die ländliche Praxis der Heiligen mit der Unverletzlichkeit von Stiftungen unter dem Stichwort „sanctuary“ verband (Brett, 1972, 498).

Der Beschluss der Ait Betrūn lief also keinesfalls auf eine „Enterbung“ der Kabylinen hinaus. Sowohl die wenigen Belege für die Stiftungspraxis als auch der „*ḥabūs*“ der *qawānīn* weisen im Gegenteil darauf hin, dass der Nießbrauch von Witwen und Töchtern am väterlichen Erbe mit der gleichen multireligiösen Aura umgeben wurde, die wir schon oben als Geburtshelfer des dörflichen Rechts identifiziert haben. Das Konfliktpotenzial der sensiblen interdörflichen und –tribalen Allianzen wurde in normative Bahnen gelenkt, in denen – auf ebenfalls schon bekannte Weise – die Absetzung von einer literalen Lesart des *fiqh* mit der religiösen Affirmation des Rechts einherging. Allerdings sollten die wenigen auf intertribaler Ebene beschlossenen Regeln nicht vorzeitig als ein „kabylisches Recht“ identifiziert werden. Die einzigen Garanten für ihre Einhaltung waren zum einen die Dorfversammlungen, zum anderen die *imrabḍen*. Für die einen war es schwer genug, einen eigenen autonomen Rechtsraum zu schaffen und zu bewahren; für die anderen war eine Herauslösung ihrer Formulierungen aus dem Kontext des islamischen Rechts undenkbar.

## 7.2 Politisch-religiöse Diskurse und rechtliche Konfigurationen

Wie waren die islamischen Heiligen in der Kabylei als durchaus belebte Vertreter des *fiqh* imstande, eine offene Verkündung der „Abschaffung“ des qur'ānischen Erbteils ab-

zusegnen? Meines Erachtens spricht der Beschluss der Ait Betrūn eine deutliche Sprache und deutet die Etablierung einer regionalen Rechtspraxis, eines kabyllischen *amal* an. Im folgenden sollen die Entstehung und die wesentlichen Merkmale dieser Rechtspraxis anhand einiger historischer Belege nachvollziehend beschrieben werden. Stärker als im vorherigen Abschnitt werde ich dabei auf politische Dynamiken eingehen. In einer ersten Einführung wird dargestellt, wie hinter diesen Dynamiken ein politisch-religiöser Diskurs stand, der vordergründig mit rechtlichen Argumenten arbeitete. Eine Rechtsauseinandersetzung von 1824 wird dann beispielhaft einige Argumente dieses Diskurses und ihren situationsbedingten Einsatz aufzeigen. Anschließend demonstriert ein Abkommen von 1774, wie in einer konkreten politischen Situation inhaltliche Schwerpunkte generiert werden und ein spezifischer Modus der Legitimation der *āda* entsteht. Schließlich werden diese Befunde in einen überregionalen Kontext gestellt und auf ihre Relevanz für die Rechtskonzepte von *amal* und *āda* überprüft.

### 7.2.1 Eine Einführung in die *Ġāhiliya*-Frage

Laut einem von Robin zitierten Auszug aus der *Histoire de Constantine sous la domination turque* von Eugène Vayssettes war die Tatsache, dass kabyllische Rechtsgelehrte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts offenbar mehrfach der Enterbung von Frauen zustimmten, ein willkommener Anlass für einen der periodischen Feldzüge der osmanischen Staatsmacht gegen die Zwāwa, zu dem sie in diesem Fall aber von dem berühmten *amrabeđ* al-Wartīlānī aufgerufen worden seien (Robin, 1998f, 139f). Diese konkrete „Strafaktion“ scheiterte an Scharmützeln mit einer vorgelagerten Konföderation, doch auf der konzeptuellen Ebene handelte es sich um eine nicht zu hinterfragende Legitimierung, galten die Berge der Zwāwa in Algier doch schon lange als ein vom Glauben abgefallener Landstrich, der im Zustand der Unwissenheit – der vorislamischen *ġāhiliya* – verharrte.

Die erste umfassende Beschäftigung mit der Problematik der *ġāhiliya* in der vorkolonialen Kabylei stammt von Touati (1994, 88–93). Seine Quellenanalysen haben uns weiter oben schon geholfen, zu zeigen, dass innerhalb eines komplexeren Diskurses eine Selbstreferenz der Zwāwa wirksam war und dazu beitrug, dass deren Berge zu einer Heimstätte islamischer Gelehrsamkeit wurden (s. o. 6.1.1). In diesem Diskurs identifiziert Touati eine dominante Außenreferenz, die sich an den klassischen maghrebini-schen Oppositionen orientiert: *bilād sārība* (aufständisches Gebiet) vs. *bilād maḥzin* (Regierungsgebiet); *urf* vs. *šarīa* oder *fiqh*; *ġamā'a* (Dorfversammlung) vs. *ṣultān*; *ġāhiliya* vs. Islam. Solche Zuordnungen sind allerdings ein geradezu verführerisch stimmiges Modell für die Diskursanalyse und wurden von Touati in nahezu gleicher Form auch



für die Untersuchung des marokkanischen Sous verwendet (Touati, 1993a, 98). Während dort aber relativ reichhaltiges Quellenmaterial zur Verfügung steht und die Standpunkte teilweise detailliert nachgezeichnet werden können, bietet die Rechtspolemik rund um die Kabylei des 18. und 19. Jahrhunderts bei Touati ein eher vages Bild. Abgesehen von Touatis Quellen gibt es jedoch durchaus noch weiteres Material, so dass sich im folgenden die Kategorien konkretisieren lassen.

Wir hatten schon begonnen, das Problem linguistischer und politischer Anpassungen zwischen den Landbewohnern und den *fuqahā* zu untersuchen. Welche Bedeutung die linguistische Frage in der Region um den Djurdjura für die *fuqahā* besaß, demonstriert ein *fatwā* aus dem 8./14. Jahrhundert, an dessen Erstellung eine ganze Gruppe eminenter *muftīs* aus Beğāya beteiligt war, u. a. der aus dem Oued Soummam stammende ‘Abd ar-Raḥmān al-Wāğlīsī (-786/1384; vgl. Hafnāwī, 1907, I, 68f) und Aḥmad ben Idrīs. Konfrontiert waren die Rechtsgelehrten mit einem linguistischen Problem, denn – so der Fragesteller – es gab „mitten unter den Muslimen“ Leute, die sich zum Islam bekannten und äußere Pflichten wie Beten und Fasten erfüllten, doch weder die Bedeutung des Wortes noch die der Einheit Gottes – der *kalima* und des *tawḥīd* – kannten. Prinzipiell, so Sidi Aḥmad ben ‘Īsā, gehörten solche nominellen Muslime, die *mağūs*, „zur Schar der Verlorenen und Gruppe der Ungläubigen“, die jedoch nur dann getötet werden müssten, wenn sie beim Lernen der Religion nachließen. Sidi Aḥmad ben Idrīs soll zwar zuvor in einer *fatwā* geäußert haben, wer die *šahada* ausspreche, sei wahrhaft (*ḥaqqan*) gläubig, doch schloss er sich dem *igmā* an, dass jemand, der die Bedeutung des Bekenntnisses nicht ermessen könne, weiterhin als Ungläubiger anzusehen sei (Wanšārīsī, 1981–83, II, 383f).<sup>32</sup> Diese frühe Quelle weist auf den allgemeinen religionsrechtlichen Status der ländlichen Umgebung Beğāyas hin, in der die Sprache der Religion eine Fremdsprache war. Im folgenden soll untersucht werden, wie dieser Status im Laufe der Zeit inhaltlichen Interpretationen unterlag, die in einem religionsrechtlichen Diskurs über die *ğāhiltiya* definiert wurden.

Touatis Quellen sind im wesentlichen zwei Texte: Die Constantiner *Nawāzil* von

---

<sup>32</sup>Der Term *mağūs*, der eigentlich „Magier“ oder die persischen Mazdaner bezeichnet, wurde im Maghreb auch allgemein für „heidnische“ Landbewohner gebraucht (vgl. Ibn Khaldūn und Rosenthal, 1967, I, 93, Fn 9). Die Fragestellung des Rechtsgutachtens lässt jedoch eine noch weiter differenzierte Bewertung zu, etwa im Sinne einer Überlieferung von al-Buḥārī, nach der einem Abgesandten der Mazdaner folgende Ermahnung zuteil wurde: „Unser Profet hat uns befohlen, euch zu bekämpfen, bis ihr Gott und ihm allein dient oder bis ihr die *ğizya* bezahlt“ (EI<sup>2</sup>, III, Art. *Madjus*, 105a). Damit ständen die *mağūs* zwischen den Heiden und den Schriftbesitzern und besäßen die Möglichkeit, über die Annahme des Islam oder über Tributzahlungen zu den letzteren zu gehören. In der malikitischen Rechtsschule galt der Konsens, dass „jeder, der sich der politischen Autorität der islamischen Regierungsgewalt unterordne, ein nicht-muslimisches Subjekt dieser Regierung werden“ könne (Johansen, 1999c, 68, mit Verweis auf die *Mudawwana*). Im Umfeld der renitenten Stämme war ein regelmäßiger Tribut jedoch keine realistische Option. Es ist also nicht verwunderlich, dass Sidi Aḥmad ben Idrīs mit zu den ersten Gründern einer Lehranstalt in den Bergen der Zwāwa zählte.

Muḥammad ben ‘Abd al-Karīm Lafgūn aus dem 17. Jahrhundert und die *Nuzhat al-anzār fī faḍl ‘ilm at-tarīḥ wa-l-ahbār*, allgemein auch bekannt als die *Riḥla* des o. a. Ḥussain ben Muḥammad al-Warṭilānī aus dem Jahre 1193/1779 (im folgenden zitiert als *Riḥla* 1994). Der erste Band stellt eine Sammlung von Rechtsgutachten dar, der zweite ist der Reisebericht eines südöstlich der Großen Kabylei lebenden *amrabeḍ*, der seine Pilgerfahrt nach Mekka beschreibt<sup>33</sup>. Allerdings beginnen der *ḥaḡḡ* und damit auch die ersten achtzig Seiten der *Riḥla* mit einem Besuch der Heiligen-Kollegen in der Großen Kabylei (vgl. Hadj-Sadok, 1951, 326f, Karte 1).

Im 17. Jahrhundert war die Enterbung der Frauen erwartungsgemäß noch kein Thema im Diskurs der *ḡāhiliya*. Dennoch dominierten auch damals schon abweichende Regelungen von Heirat, Ehe und Scheidung – also der Komplex der Geschlechterbeziehungen – die *fatāwā* der städtischen Rechtsgelehrten. Das Spektrum reichte von der Verweigerung der Mitgift für die junge Ehefrau über die Verfügungsgewalt der männlichen Verwandten eines Verstorbenen über dessen Witwe – auch Anfang des 20. Jahrhunderts ein viel diskutierter Gegenstand – bis zu dem Recht kabyliischer Ehefrauen, als „Aufständische“ (*tamnafeqt*) ihren Mann ohne eine offizielle Scheidung zu verlassen (Touati, 1994, 88-90).

Die eingangs erwähnte Anekdote über al-Warṭilānī, die verdächtig nach der klassischen Rechtfertigung militärischer Einmärsche klingt, ist nicht so unwahrscheinlich. Zwar konnte die Zusammenarbeit mit der Staatsmacht für den *amrabeḍ* auch ein Kriterium für die Aberkennung der Heiligkeit seiner Kollegen sein<sup>34</sup>, doch stand er den Abweichungen von der *šarī‘a* in den „Bergen der Zwāwa“ (aber nicht nur da) ebenso kritisch gegenüber. Bei einem Besuch der *ṭulba* von Sidi Bahlūl (im Oued Soummam, südlich des Djurdjura) konstatierte er nicht ohne Ironie:

Unter ihnen gibt es welche, die den *qur‘ān* lesen und die Wissenschaft verstehen, [aber] viele von ihnen ordnen sich bei der Übernahme ihrer Rechtsentscheide (*min taqlīdihim*) den einfachen Leuten unter, dem

فيهم من يقرأ القرآن و من يفهم العلم وكثير  
منهم على تبع العامة من تقليدهم سيف  
الفتنة واحكام العوائد نعم غلب عليهم الكرم

<sup>33</sup>Das literarische Genre des Reiseberichts (*riḥla*) war in der islamischen Welt weit verbreitet (vgl. Hadj-Sadok 1948; Touati 1994, 31–34; ders. 2000). Al-Warṭilānīs Werk muss also in einem größeren Zusammenhang von Reiseunternehmungen islamischer Gelehrter auf der Suche nach Wissen und der Erlangung von Status gesehen werden. Die bis auf wenige Exemplare verlorengegangene Ausgabe von 1908 – herausgegeben von Mohammed ben Cheneb auf Anregung des Generalgouverneurs von Algier – ist 1994 in Frankfurt/Main nachgedruckt worden. Einen ersten Überblick verschafft ein streckenweise etwas polemischer Artikel von Hadj-Sadok (1951); dazu kommt die reichhaltige Analyse von Bargaoui (1998).

<sup>34</sup>Ich verdanke diese Information Carol Wittwer anlässlich eines Vortrags auf dem Deutschen Orientalistentag 2001.

Schwert der Zwietracht und den Bestimmungen der Gewohnheitsrechte, [und] allerdings ist ihre auffälligste Eigenschaft die Großmütigkeit. (al Wartilani, 1994, 13)

Denn die „meisten Bestimmungen (*ahkām*) der *āda* sind Bestimmungen der *ḡāhilīya*“ (al Wartilani, 1994, 111). Ihre Verfehlungen sind für al-Wartīlānī in einem recht weiten moralischen und rechtlichen Spektrum angesiedelt. Nicht nur in der Kabylei sah er sich von einem allgemeinen Verfall der Sitten umgeben; ob beim gemeinsamen Bad der Pilger und Pilgerinnen oder unter den vornehmen Frauen im Bazar von Medina, überall begegnete er dem Abfall vom rechten Glauben (Bargaoui, 1998, 258). Im rechtlichen Diskurs schloss er sich einerseits den Rechtsgutachten seiner Vorgänger an, so hinsichtlich der o. a. „Vererbung“ der Witwen, andererseits erscheinen aber neue thematische Felder, vornehmlich die Enterbung der Frauen und die fortwährende Gewalt, das gegenseitige Töten in den „Bergen der Zwāwa“ (Bargaoui, 1998, 257f). Beides hänge damit zusammen, dass die „Rechtsherrschaft (*ḥukm*) des Sultans nicht bis zu ihnen durchdringe“, weshalb die *ulamā* von Beḡāya den *ahl al-ḥayr wa-ṣ-ṣalāḥ* per Verfügung (*naṣṣ*) auferlegten, zu diesen Muslimen zu gehen und unter ihnen zu schlichten: *an yaṣlaḥa bayna ḥā-ulā'i muslimīn* (al Wartilani, 1994, 8). Hier werden also die pazifistischen *imrabḍen* – Gellners Friedensstifter – an ihre Wirkungsstätten zwischen den tribalen Segmenten der Gesellschaft verschickt und mit einem politischen Auftrag versehen, den al-Wartīlānī auf seiner Reise bei mehreren Gelegenheiten auch persönlich wahrnimmt (Bargaoui, 1998, 259).

Es drängt sich die Vermutung auf, dass das Enterbungsthema einen symbolischen und neuralgischen Brennpunkt im Rahmen einer umfassenderen politischen Auseinandersetzung bildete, in der es vornehmlich um die Etablierung staatlicher Macht in der unmittelbaren Umgebung Algiers ging. In diesem Sinne äußert sich Bargaoui und stellt den Streit um das Erbrecht in „das Zentrum der politisch-religiösen Konflikte der Kabylei im 18. Jahrhundert“ (Bargaoui, 1998, 261). Die Gräben verliefen sogar quer durch die Heiligenfamilien: Ein Vorfahr Al-Wartīlānīs mütterlichseits soll die Enterbung der Frauen bei den Ait Ya:lā eingeführt und als *ḥabūs* deklariert haben (ebd., 262f). Also ließen sich die Verfechter des Erbrechts der Frauen zugleich als die „osmanentreue“ Fraktion charakterisieren.

Die politischen und religiösen Komponenten des Diskurses um die *ḡāhilīya* können keinesfalls klar voneinander unterschieden werden. Eine konzeptuelle Trennung dieser Aspekte würde das Ergebnis der Analyse verfälschen. Um dies deutlich zu machen, will ich in ein anderes Zentrum des politisch-religiösen Konfliktes gehen und kurz eine

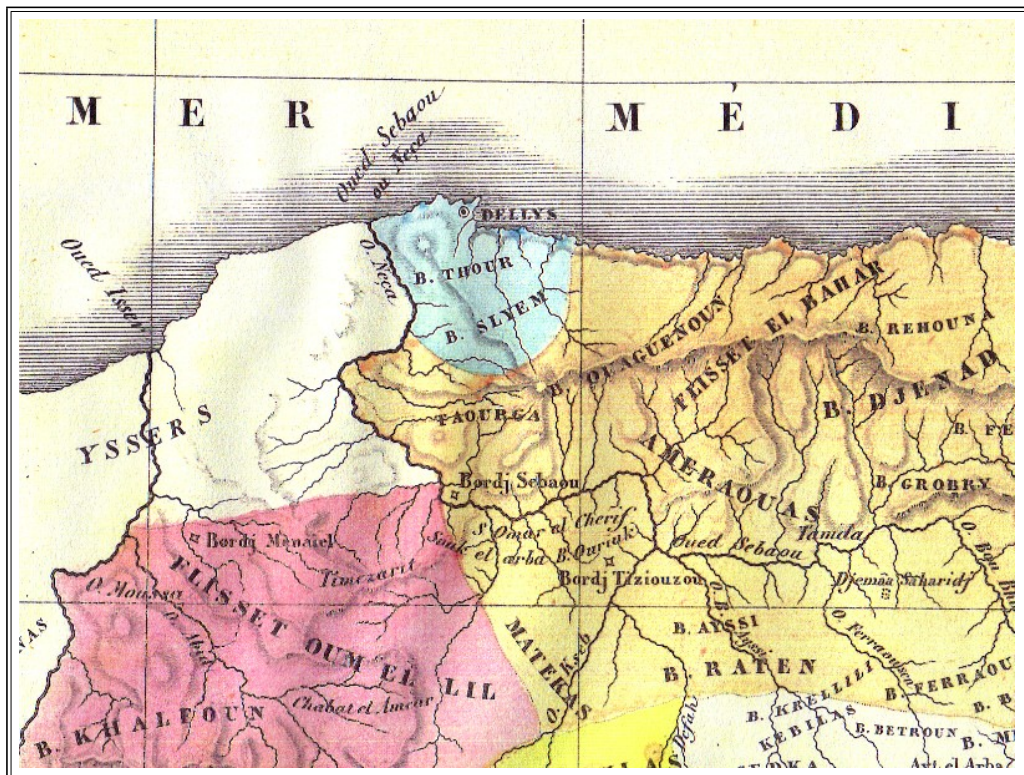


Abbildung 7.1: Der Nordwesten der Großen Kabylei mit dem Bordj Sebaou (Bouffard 1848)

hier involvierte historische Person vorstellen, geradezu eine symbolische Erinnerungsfigur in der Kabylei: Den *qā'id* von Sebaou und späteren Bey Muḥammad ben ‘Alī, der den martialischen Beinamen „ad-Dabbāḥ“ (der Schlächter) verliehen bekam.

Muḥammad ad-Dabbāḥ war „für die Kabylern die Personifizierung der türkischen Herrschaft, (...) ein legendärer Heros, dem alle herausragenden Ereignisse dieser Zeit zugeschrieben wurden“ (Robin, 1998c, 70). Er erhielt eine islamische Ausbildung an einer nicht näher bezeichneten *māḡmara* in der Kabylei und pflegte später sehr gute Beziehungen zu den *imrabden* von Sī ‘Alī u Mūsā bei den Mātqa. „Er mochte und schützte die Gelehrten“ (ebd., 62, 64, 71). Seine Mutter stammte aus der Familie der Ben al-Qāḍī, den ehemaligen „*sultāns*“ von Koukou (Boyer, 1966, 312f, Fn 3). Diese Verbindung setzte Muḥammad ben ‘Alī fort, indem er die Tochter des Anführers der Familie heiratete (Robin, 1998c, 62). Als historisches Datum bekannt ist seine Ernennung zum *qā'id* im Bordj Sebaou im Jahre 1150/1737–38. Acht Jahre später wurde er zum Bey von Titteri befördert und betrieb fortan fast ununterbrochen die „Pazifizierung“ der kabyliischen Stämme als ein persönliches Projekt. Die Feldzüge in den Jahren 1745–1754 richteten sich mit Erfolg in die Regionen südlich des Djurdjura sowie gegen die Konföderatio-



nen westlich der Ait Iraten und rund um den Bordj Boghni. Nach einigen Niederlagen bei den Zwāwa und den Ait Ğennad brachte er den *soff* der Ben al-Qāḍi gegen sich auf. Auf einem Feldzug gegen die Ait Iraten 1167/1754 wurde er von einer Kugel tödlich getroffen. Seine Truppen zogen sich zurück, und in den folgenden Jahrzehnten beschränkte sich der Beylik im wesentlichen auf die Absicherung seines Einflussgebietes in der Kabylei.

Der Konflikt besaß internationale Dimensionen: Im Mai 1749 wurden drei englische Schiffe im Hafen von Algier mit der Anschuldigung festgehalten, Schießpulver an die Kabylen geliefert zu haben (Grammont, 1887, 305). Robin würdigte die historische Bedeutung Muḥammad ben ‘Alī mit einem gewissen Recht als die eines Staatsgründers in diesem Landstrich:

„Il avait donné au gouvernement turc, dans la Grande Kabylie, une situation à peu près analogue à celle que nous y avons nous-mêmes, avant la grande expédition de 1857.“ (Robin, 1998c, 70)

Laut einem zeitgenössischen Dokument „konnte eine Frau [nun] allein von Titteri nach Bordj Sebaou wandern, um eine Beschwerde beim *qā'id* vorzubringen“, vielleicht wegen eines verlorenen Ehemanns oder Sohnes. Die Errichtung der staatlichen Hegemonie erfolgte – wie Muḥammads Beiname schon bezeugt – nicht ohne ein bis dahin beispielloses Blutvergießen: In dem gleichen Dokument wird erwähnt, der Bey habe eigenhändig „nicht weniger als zwölfhundert“ Menschen getötet, darunter viele Wegelagerer (Robin, 1998c, 70f). Die Zahl dürfte allerdings etwas hoch gegriffen sein.

Aber abgesehen davon, dass Muḥammad ben ‘Alī offenbar in eigener Person die rigorose Anwendung einer qurānischen *ḥadd*-Strafe<sup>35</sup> betrieb, besaß seine politische Kampagne religiöse Züge, die sich allerdings nicht in Schriften oder Rechtsurteilen festmachen lassen, sondern vielmehr in einer symbolischen Handlung. Besonders heftigen Widerstand leistete das Dorf Tagemmunt-Azzūz. Es konnte erst nach zwei Angriffen der vereinigten Truppen von Bey und Aḡa eingenommen werden. Die in das 20. Jahrhundert transportierte kollektive Erinnerung der Dorfbewohner erging sich aber nicht etwa in der Nennung der bestimmt zu beklagenden Opfer, sondern kolportierte ein anderes Ereignis: Nach dem siegreichen Einzug in das Dorf soll Muḥammad ben ‘Alī versucht haben, in seinem Triumph hoch zu Ross den Platz der *taḡmaat* Ait Šemlul zu überqueren. Davor griff jedoch der in einem Mahlstein wohnende Wächtergeist des Platzes in das Geschehen ein: Sein Pferd scheute und er wurde zurückgeschleudert (Genevois, 1995, 83).

---

<sup>35</sup>*Qurān* 5:33–34. Zu den genaueren Regelungen aus diesen nicht ganz eindeutigen Versen vgl. Juynboll (1910, 307).

Diese Anekdote soll weder nach ihrem historischen Wahrheitsgehalt befragt noch die zugrunde liegende Symbolik näher ausgedeutet werden<sup>36</sup>. Wichtig ist aber der Hinweis, dass gegenüber den Außenreferenzen im Diskurs der *ḡāhīlīya* und der Realität des *ḡihād*<sup>37</sup> in der lokalen Repräsentation der Ereignisse eine mit einer religiösen Selbstreferenz versehene Version der Geschichte existierte, die den Moment der Niederlage in einen Akt der Selbstbehauptung umdeutet. Wir kommen hier zu einer näheren Bestimmung der von Touati angeführten Gegenüberstellung *ḡamā'a* vs. *ṣultān*. Es ist nicht allein die Tatsache, dass in diesen Versammlungen Dorfleute debattieren, ihre eigenen Regeln beschließen und damit den Herrscher infrage stellen. Wie oben dargelegt, besitzt die *taḡmaat* gleich dem *ṣultān* eine religiöse Komponente. Es ist sehr wahrscheinlich, dass solche Aspekte von Akteuren wie Muḡammad ben 'Alī sowohl erfasst, als auch in ihren Handlungen und Äußerungen gewissermaßen dramaturgisch umgesetzt wurden.

Dies geschah aber in einer anderen Sprache als der der lokalen Überlieferung. Bargaoui weist deutlich darauf hin, dass beiden Seiten in diesem Konflikt allein die *ṣarī'a* als gemeinsames und legitimierendes Referenzsystem zur Verfügung stand (Bargaoui, 1998, 263). Während der *fiqh* also den normativen Rahmen bereitstellte, mussten dessen Vertreter aber im Gegenzug komplexe soziale Normen und Rechtssphären differenziert bewerten können (Johansen, 1999c, 61f). Der politisch-religiöse Konflikt um das Erbrecht spitzte sich angesichts der aufgezeigten Vorwürfe in der zentralen Frage nach der rechtlichen und religiösen Legitimität bestimmter Bestandteile des Gewohnheitsrechts zu. Die verbale Rhetorik richtete sich zwar – zumindest bei al-Wartīlānī – auf die *āda* in ihrer Gesamtheit (Bargaoui, 1998, 258), inhaltlich konkretisierte sich der Vorwurf aber vor allem in deren Gestaltung der Geschlechterverhältnisse sowie bei der Vendetta. Ebenfalls anrühlich, aber eher auf einem Nebenschauplatz der Auseinandersetzung beheimatet, waren die verwerflichen Auswüchse der Heiligenverehrung (ebd., 262). Die letzteren werden uns im folgenden Beispiel begegnen, während wir die anderen inhaltlichen Komplexe zunächst einmal hinten an stellen und erst später

---

<sup>36</sup>Solche Wächtergeister (*assas*, Pl. *issasen*) wachen in Bäumen oder Steinhäufen über die Einhaltung der Grenzen (Dermenghem, 1954, 104). Mahlsteine besitzen diverse magische Qualitäten und beherbergen bevorzugt *issasen* (vgl. Makilam, 2001, 79f).

<sup>37</sup>Der *ḡihād* gegen Wegelagerer war natürlich keine Erfindung des osmanischen Beyliks oder von Muḡammad ben 'Alī. In einer Anfrage an Ibn 'Arafa (716/1316–803/1401) wurde „mitgeteilt, daß gegen die wegelagernden Beduinen [im zentralen Maghreb] der ḡihād erklärt und ihnen eine blutige Niederlage beigebracht wurde, was bei allen Gelehrten des Landes Mißfallen erregt habe.“ Solche Stämme waren jedoch andererseits „im technischen Sinne“ – d. h. in der Terminologie der *fuqahā'* – Räuber, *muḡāribīn*, deren Niederwerfung und Bestrafung als notwendig galt (Pröbster, 1927, 343). Der *ḡihād* wurde im 17. Jahrhundert zu einer zentralen Legitimationsfigur des Beylik und dessen Staatsraison *per se*. Als ideologischer Topos wurde er vielfach im lokalen Kontext von religiösen Anführern zur Macht- und Charismaquelle umfunktioniert (vgl. Touati, 1994, 188f).



nach den Motiven für diese Selektion fragen werden.

### 7.2.2 Kein heiliger Wald für den Heiligen Krieg

Im Oktober 1824 sah sich Hussein Dey, der osmanische Regent in Algier, von mehreren Seiten bedrängt<sup>38</sup>. Englische und französische Schiffsverbände blockierten den Hafen von Algier, während sich in der Provinz die Stämme des unteren Oued Soummam im Aufstand befanden. Für gewöhnlich wurde Holz für den Schiffsbau aus dieser Gegend bezogen, doch in diesen letzten Jahren der Regentschaft von Algier war dessen Abbau und der Transport auf dem See- wie auf dem Landweg unmöglich geworden. In seiner Not richtete Hussein Dey sein Augenmerk auf die Eichenwälder des Berges Tamgut im Gebiet der Ait Ğennad, einer bedeutenden Konföderation im Nordosten der Großen Kabylei. Die reichen Schätze dieses Berges waren schon länger ein Objekt der Begierde in Algier<sup>39</sup>.

Hussein Dey wollte das Holz vom Tamgut käuflich erwerben und den Ait Ğennad für diesen Handel obendrein den freien Zugang zu den Ebenen des Oued Sebaou zusichern. Diesen Vorschlag unterbreitete er in einem Schreiben den Notabeln, Ältesten, *imrabden* und Leuten der *ğama* der Ait Ğennad. Aus der anschließenden Korrespondenz sind zwei weitere Briefe der osmanischen Seite erhalten, in denen auch die Antworten der Ait Ğennad zusammenfassend wiedergegeben werden.

Offenbar waren die Ait Ğennad mit den vorgeschlagenen Konditionen nicht einverstanden. Sie bestritten jeden Anspruch des Regenten auf ihre Wälder mit einer verblüffenden Argumentation: Seine Anfrage besitze keine Berechtigung, da sie nicht auf Argumente aus dem *qurʾān*, der *sunna* oder dem *iğmāʿ* gestützt sei. Eine derartige Erwiderung wurde vom Dey als eine beleidigende Anmaßung aufgefasst, die offenbar auf die *ṭulba* und *imrabden* der Ait Ğennad zurückging:

„Ihr sprecht vom *qurʾān* und von der *sunna* und eure Taten stehen im Widerspruch zu deren Vorschriften; wenn ihr Gott und seinen Profeten fürchtet, dann fügt euch dem Befehl des Sultans und gehorcht ihm hinsichtlich dessen, was er von euch verlangt hat (...). Ihr, die anderen Anführer, werdet euch gegen eure *imrabden* wenden müssen und nicht den Einflüsterungen eurer *ṭulba* folgen, die nur Unruhestifter sind; sie richten Unheil an auf der Erde und begehen keine guten Handlungen, was ihnen auf der Zunge liegt, findet sich nicht in ihren Herzen,

---

<sup>38</sup>Die folgende Fallbeschreibung stützt sich auf den Bericht der Ereignisse von Robin (1998f, 112-17). Nur wörtliche Zitatstellen werden entsprechend gekennzeichnet.

<sup>39</sup>Einige allgemeine Informationen zur Bedeutung der Flottenindustrie im Mittelmeerraum und in Nordafrika samt Verweisen auf weitere Literatur liefert Jean Morizot (1985, 69f). Die Ait Ğennad nahmen in diesem militärisch-wirtschaftlichen Komplex aufgrund ihrer geografischen Lage und ihrer Ressourcen eine besondere Rolle ein.

aber Gott weiß wohl, was sie verbergen.“ (Robin, 1998f, 113f)<sup>40</sup>

Dieser Versuch, zwischen die *imrabden* und die Notabeln einer Konföderation einen Keil zu treiben, lässt sich noch als ein alltägliches politisches Geschäft verstehen. Ebenso wird anschließend – sorgsam mit einer Quellenangabe, nämlich dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī, versehen – einer jener klassischen *ḥadīṭ* zitiert, die in der islamischen Welt immer wieder zur Legitimation politischer Herrschaft eingesetzt wurden (vgl. Touati, 1994, 116):

„Wer mir [Muḥammad] gehorcht, der gehorcht Gott; wer mir nicht gehorcht, der gehorcht auch nicht Gott; wer dem Prinzen gehorcht, der gehorcht mir, und wer ihm nicht gehorcht, der gehorcht mir nicht.“ (Robin, 1998f, 114)

Aus dem darauffolgenden Brief wird deutlich, dass die Absicht der Ait Ğennad, eine politische bzw. wirtschaftliche Angelegenheit in einen Rechtsfall zu verwandeln, dem Zweck diene, auf diesem Weg eine bestimmte Prozedur in das Verfahren einzuführen. Diese lag aber ganz und gar nicht im Interesse des Deys:

„Anschließend sagt ihr Worte, denen der Sinn entnommen werden kann, ihr wolltet eine Unterredung mit uns führen, um gemeinsam die *ṣarīʿa*, gelehrt durch den *qurʾān*, die *sunna* und den *iğmāʿ* zu untersuchen. Diese Forderung eurerseits zeugt von Respektlosigkeit, von tatsächlicher oder vorgetäuschter Unwissenheit, gegenüber der wir bei Gott Zuflucht nehmen. (...) Gott missfällt es, dass etwas existiert, das nicht durch den *qurʾān*, die *sunna* oder den *iğmāʿ* der Rechtsgelehrten geregelt sein sollte; alles findet sich dort. Wie schlimm ist das, was ihr da sagt!“ (Robin, 1998f, 115f)<sup>41</sup>

Um den Aberwitz eines Rechtsdisputs zwischen den ländlichen *ṭulba* oder *imrabden* und den *ulamāʿ* am Hofe von Algier zu belegen, nahm der Beauftragte des Dey nochmals den *qurʾān* in Anspruch: „Wir haben in der Schrift nichts übergangen“ (ebd., 115; übers. Paret, 1989, 96).

Trotzdem bekamen die Ait Ğennad ihren Disput, zumindest schriftlich, denn im nächsten Brief wurde ausführlich auf ihr einziges inhaltliches Argument eingegangen:

„Und dann sagt ihr, die Bäume, die wir als Bauholz verlangen, bilden einen der Gärten, in denen die verdienstvollen Männer (die Marabuts) ruhen, und einen der letzten Orte für die Heiligen. Wir antworten darauf, dass mit dem Fällen der

---

<sup>40</sup>Die Polemik gegen die zwielichtigen Heiligen vom Lande beinhaltet am Ende eine Anspielung auf den *qurʾān* (27:48 und 3:163).

<sup>41</sup>Die arabischen Termini finden sich nicht im französischen Text Robins. Ich nehme mir die Freiheit, folgende Begriffe wieder in ihr vermutliches Original zurückzuübersetzen: „loi du prophète Mohammed“, „loi écrite“, „loi traditionnelle“ und „sentiment unanime des docteurs“.

Bäume weder den Marabuts noch den Heiligen irgendein Schaden zugefügt wird. Im Gegenteil, der Imām al-Ġazzālī und diejenigen, die seiner Lehre folgen, haben gesagt: ‚Die Baumwurzeln und die Feuchtigkeit, die sie mit sich leiten, sind schädlich für die Toten, deswegen müssen die Bäume gefällt werden‘; um so mehr jene, die zwar niemandem etwas nütze sind, jedoch einen immensen allgemeinen Nutzen aufweisen, wenn sie uns gegen unsere Feinde, die Ungläubigen, helfen (...).“ (Robin, 1998f, 116)

Der Brief fährt mit einer Ermahnung an die *‘ulamā’* und *šurafā’* der Ait Ġennad fort. Es sei ihre Pflicht, die Laien daran zu erinnern, dass sie „im Interesse der Religion und der Menschen handeln und nicht [ihren] Eingebungen folgen“ sollten (ebd., 116f) – wiederum belegt mit mehreren Versen aus dem *qur’ān* (3:104 u. a.). Ein skeptischer Ausblick bildet den Abschluss dieses argumentativen Schlagabtauschs:

„Aber all dies wird euch nichts nützen, sei es, weil es euch an Intelligenz mangelt, sei es, weil ihr euch nicht daran halten werdet“ (ebd., 117).

Zumindest der erste Halbsatz wird – wenn auch nur kurzfristig – von den Fakten bestätigt: Aus der angespannten Situation resultierte im Mai 1825 eine Strafexpedition der osmanischen Truppen gegen die Ait Ġennad und die inzwischen mit ihnen verbündeten Ait Wagennun. Es ist nicht ganz eindeutig, wer den Sieg davontrug, doch die Unterhändler der Ait Ġennad kehrten reich beschenkt aus Algier zurück (Robin, 1998f, 126f), ihre *zawaya* und die öffentlichen Einrichtungen wurden vom Beylik renoviert; ein eingesetzter *qādī* bald wieder aus seinem Amt vertrieben (Boulifa, 1925, 322f).

Auch in dieser Affäre wäre es ein müßiges Unterfangen, die rechtlichen und politischen Bestandteile voneinander zu unterscheiden. Tatsächlich waren beide Parteien ganz offen bemüht, religionsrechtliche Argumente zwecks Durchsetzung von tagespolitischen Interessen in den Disput einzubringen. Auf der einen Seite wollte der Dey ein Geschäft abschließen, das ihm sicher nicht nur materiellen, sondern auch einigen symbolischen Gewinn eingebracht hätte. Die Konzeption des Staatsbesitz an Bodenressourcen im osmanischen Algerien, der *mulk*, beinhaltete selbstverständlich deren gewaltsame Aneignung, Monopolisierung und Zurückhaltung durch den Regenten (Touati, 1994, 112f), dem die aufständischen tribalen Gebiete als ein fortwährender Affront gegenüber standen. Die Legitimität des *mulk* wurde von den *‘ulamā’* mit einem Kodex gerechtfertigt, „der vorgab, sich buchstabengetreu auf die *šarī’a* zu stützen“ (ebd., 114). In diesem Zusammenhang gewinnt die Tatsache, dass es zuerst die Ait Ġennad waren, die vom Dey eine rechtliche Legitimation seiner Ansprüche auf den Grundlagen eben der *šarī’a* einforderten, einen besonders ironischen und provokatorischen Beigeschmack.

Indem die Ait Ğennad die Anfrage des Deys in einen anderen Kontext – aus dem Bereich eines Geschäftsabschlusses in die Sphäre des Rechts – überführten, vermittelten sie zugleich den Anspruch auf eine politisch gleichberechtigte Ebene in den Verhandlungen mit Algier. Sie besaßen ebenso wie der Dey ihre eigenen religiösen und rechtlichen Spezialisten mit der Kompetenz, über strittige Fragen zu entscheiden. Diese selbstbewusste Haltung war mit dem Wissen um politische Macht unmittelbar verknüpft. Noch während die Briefboten im Oued Sebaou unterwegs waren, im November 1824, verhandelten die Ait Ğennad auch mit dem amerikanischen Konsul in Algier um ein Lösegeld für die Besatzung eines bei ‘Azzefūn gestrandeten Schoners; eine Affaire, die dem Dey einige diplomatische Schwierigkeiten einhandelte (Boulifa, 1925, 316f).

Im zweiten Brief aus Algier reagierten die dortigen *‘ulamā* auf die Provokationen vom Lande mit einer Demonstration ihrer alleinigen religionsrechtlichen Kompetenz. Unter Rückgriff auf diverse Stellen aus *qur’ān* und *ḥadīṭ* diskreditierten sie ihre religiösen Kontrahenten und forderten Observanz gegenüber den Befehlen des Dey ein.

Die Ait Ğennad schlugen im Gegenzug eine Art Wettbewerb der Spezialisten vor: Bei einer Zusammenkunft, in der beide Seiten gemeinsam die *šarī’a* examinieren, solle die Berechtigung der Ansprüche diskutiert werden. Dies war, wie oben (5.3.2) gezeigt wurde, eine typische Verfahrensweise in der informellen Rechtsprozedur kabylicher Dörfer. Einen offeneren Verstoß gegen die staatslegitimierende Doktrin der Regenten von Algier konnte es kaum noch geben. In den *Nawāzīl* des Lafgūn aus Constantine wurde zu dieser Frage resolut festgestellt:

„Koranverse und Profetenüberlieferungen befehlen, dem Prinzen zu gehorchen und damit Gott gehorsam zu sein und nicht ungehorsam. Die Sache erfordert also eine Verpflichtung. Wer einem Befehl zuwiderhandelt, ist konsequenterweise ein Ungläubiger, *kāfir*.“ (zit. nach Touati, 1994, 119)

Wir befinden uns also mitten im Diskurs der *ġāhiliyya* und können mit steigender Verwunderung feststellen, dass die Ait Ğennad ausgerechnet ein Symbol ländlicher Idolatrie, nämlich die Unantastbarkeit eines Waldes mit Heiligengräbern den städtischen *‘ulamā* als rechtliches Argument darbrachten.

Die Verehrung von Bäumen und Waldstücken bildet im Maghreb Teil einer weit zurückreichenden naturreligiösen Konzeption. Ebenso wie etwa bei Quellen oder Höhlen fand hier eine Reformulierung und Reaktualisierung der Überlieferung statt, indem sie in den Komplex der islamischen Heiligenverehrung integriert werden konnte (Dermenghem, 1954, 136–141; Westermarck, 1968, I, 74–77). Dies war ein nicht immer harmonisch verlaufender Vorgang. So erwähnte al-Warṭilānī einen „Asketen“, der den

Leuten die Verehrung der Eicheln eines jeden Baumes im Lande unterrichte, wo doch in jeder einzelnen die Anrufung Gottes enthalten sei. Schließlich wurden einige seiner Gefolgsleute durch diesen *dikr* in der Natur vom rituellen Pflichtgebet abgehalten (al Wartilani, 1994, 44). Der Asket repräsentierte jedoch nicht allein die „traditionelle“ Naturreligiosität sondern vielmehr eine qurānische, mystische und literarische Konzeption von einer „mit Symbolen gesättigten Natur, in der jemand, der auf scharfsichtige Weise zu sehen und zu lesen versteht, über die Wesen und die Dinge die Handschrift der göttlichen Macht entziffern kann“ (Touati, 2000, 194).

Gräber von Heiligen sind in solchen Wäldern also nicht obligatorisch, aber doch häufig anzutreffen. Die Bäume sind unverletzlich; das Abbrechen ihrer Äste kann schwerwiegende Folgen nach sich ziehen (vgl. Westermarck, 1968, I, 76). In der Kabylei weist die Bezeichnung dieser Wälder – *halwa* = „Einsiedelei“ oder „verlassener Ort“ – darauf hin, dass hier nichts angerührt wird; selbst heruntergefallene Zweige sollen liegen bleiben (Servier, 1985, 17f). Einen direkten Hinweis für die Existenz eines solchen Waldes auf den Abhängen des Tamgut gibt es nicht in der Literatur, aber doch mehrere plausible Anzeichen. Boulifa (1925, 323) erwähnte eine *imrabden-linéage*, die den Berg besiedelt. Der Gipfel des Tamgut personifiziert in einer Reihe mit fünf anderen Bergen der Küstenregion eine der sechs Töchter einer berühmten Heiligen. Auf dem Gipfel befand sich eine *qubba*, die der Lalla Tamgut gewidmet war. Frauen pilgerten für ihre Fruchtbarkeit dort hinauf; in einer kleinen *zāwiya* betrieben *tulba* ihre Studien (Bugéja 8 X 179, I, 79). Es war eine Stätte, an der sich unsichtbare Wesen manifestierten. Der schützende Einfluss der Lalla Tamgut erstreckte sich auch auf die Abhänge hinab (Servier, 1985, 21, 51, 179).

Es ist bezeichnend, dass die Beauftragten des Dey auf diese Anmaßung überhaupt reagierten und sich entgegen ihren vorherigen Forderungen auf eine Diskussion einließen. Obwohl mit al-Ġazzālī eine anerkannte Autorität zitiert wurde, wirkt ihre Argumentation – die Feuchtigkeit der Bäume ist schädlich für die Toten – doch bemüht und relativ weit hergeholt. Es entsteht der Eindruck, dass der Dey in dieser Auseinandersetzung in zunehmendem Maße in die unangemessene Rolle des Bittstellers geriet. Hier kann auf ein politisch-militärisches Dilemma zurückgeschlossen werden.

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, warum die Ait Ġennad zuerst eine Rechtsauseinandersetzung im Rahmen von *qurān*, *sunna* und *iğmāʿ* beginnen, um anschließend auf ein Argument zurückzugreifen, das in diesen Quellen überhaupt nicht enthalten war. Selbst die Verfasser des Briefes aus Algier rätselten, ob es ihnen an Intelligenz mangle oder ob sie sich den gemeinsamen islamischen Vorgaben einfach entzogen.

Die erste Möglichkeit kann mit großer Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden,

denn die Rechtsspezialisten der Ait Ğennad kamen mit einiger Sicherheit aus den Reihen der *imrabden* der *zāwiya* von Sidi Mansūr (vgl. Robin, 1999, 30; Boulifa, 1925, 405). Diese war damals und ist bis heute eine der bedeutendsten in der Großen Kabylei. Wahrscheinlicher ist, dass von den Ait Ğennad hier bewusst ein religiöses Argument eingesetzt wurde, das besonderen Nachdruck auf die eigene Authentizität *in Abgrenzung* zu den religionsrechtlichen Vorstellungen des Beylik legen würde.

Einerseits ließ sich an der Reaktion aus Algier die Stärke der anderen Seite einschätzen. Es war demnach nicht relevant, welche rechtlichen Kunstgriffe die *ulamā* des Dey anwenden würden, sondern allein die Tatsache, dass sie versuchten, nach diesem Affront weiter argumentativ zu überzeugen, konnte den in segmentären Intrigen erfahrenen Strategen der Konföderation für eine Bewertung der Situation dienen. Andererseits steht hinter solch einem provokativen Vorgehen ein komplexes Spiel mit den Außenreferenzen im Diskurs der *ğāhiliya*, das vermutlich einen nicht unbeträchtlichen Anteil an der Selektion der positiven Bestandteile, der spezifischen Regeln eines „kabyliischen Rechts“ hatte. Ein Dokument aus dem späten 18. Jahrhundert zeigt recht deutlich diese Wechselbeziehungen zwischen den Bemühungen staatlicher Rechtshegemonie und und tribaler Selbstbehauptung.

### 7.2.3 Staatliche Rechtshegemonie und die Legitimität des Gewohnheitsrechts

Im Jahre 1188/1774 trafen sich Abgesandte und *imrabden* der Iflissen u Mellil, einer Konföderation im äußersten Westen der Großen Kabylei, mit Aṣmār ben Yaḥyā und Ben Šaklāṭ, den beiden *qāʿids* von Bordj Sebaou und Bordj Boghni, auf dem Sonntagsmarkt der Iflissen. Dort schlossen sie ein Abkommen, das den vorläufigen Schlusspunkt einer jahrzehntelangen kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den beiden Parteien markierte<sup>42</sup>. Ein erster Aufstand der Iflissen wird 1754 nach dem Tode von Muḥammad „ad-Dabbāḥ“ erwähnt (Robin, 1998e, 47). Die Revolte war offenbar von Dauer und entwickelte sich in den späten Sechziger Jahren zu einer ernsthaften Bedrohung der Ebenen um Algier. Die Iflissen U Mellil waren für ihre Raubzüge berüchtigt; der Rückverkauf gestohlener Güter bildete bei ihnen einen wichtigen Wirtschaftszweig (Robin, 1998d, 137). Ein im Dokument erwähnter *amrabeḍ*, Sīdī Aḥmad bū Aḥmad ben

---

<sup>42</sup>Über die genaue Datierung des Ereignisses und einige weitere Details bestehen Unsicherheiten. Robin, der sich auf Informationen aus dem Archiv der Walād ben Zamūm, einer einflussreichen Familie bei den Iflissen, stützte, nannte 1769 als das Jahr des Friedensschlusses. Wahrscheinlich handelt es sich bei unserem Dokument um die weitere Absicherung einer zerbrechlichen Waffenruhe. Der *qāʿid* des Bordj Sebaou war zu dieser Zeit Muḥammad – Sohn des Muḥammad „ad-Dabbāḥ“ –, der das Amt allerdings nur von 1182/1768–69 bis 1184/1770–71 innehatte (Robin, 1998c, 63, Fn 1). Im Jahr 1774 betrieb der Dey von Algier umfangreiche militärische Sicherungsmaßnahmen. Algier wurde neu befestigt, die Soldaten erhielten zusätzlichen Sold, an diverse *imrabden* in der Umgebung erging die Order zum *ğihād* (Grammont, 1887, 324).



as-Saʿadī, vereinte sie 1768 mit seiner mächtigen *anāya* gegen übermächtige osmanische Truppen und verhalf ihnen – gemeinsam mit den zu Hilfe geeilten Zwāwa – zu einem vorläufigen Sieg (ebd., 138). Die Staatsmacht erzwang jedoch mit der – häufig praktizierten – Taktik des Aushungerns Verhandlungen. Auf welche Weise gelang es nun, einen instabilen Frieden zu etablieren?

An erster Stelle wurde in dem Dokument (Bernard und Milliot, 1933, Tafel III) die Logik der Vendetta außer Kraft gesetzt, jedoch nur unter bestimmten Umständen:

Wer einen Dieb oder einen Räuber (*muḥārib*) tötet, auf seinem Anwesen (*dār*), auf seinem Besitz (*ḥawza*) oder auf seinem Reittier, oder bei seinem Vieh, in seinen Gärten oder Hainen oder eingefriedeten Landsitzen (*ḡinān*, *marāḥ* und *ḥauš*), und das Blut [des Diebes] wurde vergossen, so wird er deswegen nicht getötet und nicht bestraft, denn der Töter ist ein Kämpfer für den Glauben (*muḡāhid*). (...) Kam [der Angreifer auch] nachts im Schlaf oder betrat er die Einsiedelei (*ḥalwa*) eines Siebzigjährigen...

من قتل سارقاً أو محارباً على داره أو على حوزته أو على دابته أو بقره أو جنانه أو في مراحه أو حوشه فدمه هدر ولا يقتل فيه ولا يعاقب لأن قاتله مجاهد (...) وصل بالليل والتيام أو دخل خلوة سبعين عاماً

Aus Robins Quellen kann entnommen werden, dass das Recht auf die Tötung von auf frischer Tat ertappten Dieben eine der Friedensbedingungen war, die der Beylik schon 1769 diktierte (Robin, 1998d, 142). Mit der *ḥadd*-Strafe für Diebstahl (*qurʿān* 5:38–39) und deren Ausarbeitung im *fiqh* hat diese Bestimmung allerdings nur ein deskriptives, trotzdem aber wesentliches Prinzip gemein, das kürzlich von Baber Johansen hervorgehoben wurde:

„La définition du vol sert aux juristes pour délimiter les genres de vie, l’espace, les temps et pour déterminer la scène sur laquelle le vol peut prendre place.“ (Johansen, 1998, 44)

In solchen Aufzählungen wie oben werden Orte mit bestimmten Eigenschaften als sichere, bewachte Orte (*ḥirz*) abgegrenzt. Über die Frage, welche Orte als sicher gelten können, besteht Uneinigkeit; in der Regel sollte dies nach dem jeweiligen *urf* entschieden werden. Allgemein als sicher anerkannt werden etwa Bauwerke wie die oben genannten Anwesen, *dār*, und Einfriedungen, *ḥauš* (Johansen, 1998, 56f). Dass jedoch auch Gärten und Parkanlagen als sicher gelten sollten, ist eine klare Ausweitung der Definitionen aus dem islamischen Recht (ebd., 64). Mit der Feststellung der Sicherheit wird zugleich die Bedeutung des Diebstahls als ein Akt politischer Kriminalität etabliert, der die Sicherheitsgarantie der Obrigkeit negiert (ebd., 47). In unserer Liste zeigt sich das deutlich, wenn den Tätern am Ende besondere Heimtücke und Skrupellosigkeit unterstellt wird: Die Angreifer erscheinen zu Zeiten und an Orten, an denen ihnen die Beute

wehr- und schutzlos ausgeliefert ist und verletzen sakrosankte Bereiche wie z. B. eine *halwa*. Allerdings ist diese Unterscheidung eine reine Rhetorik und hat keinen Einfluss auf die Festsetzung der Strafe. Diese war der Tod, denn angesichts der real zerbrechlichen Rechtshegemonie fand die Legitimationsfigur des Staates ihren Ausdruck nicht in dem offenbar zu schwachen Konstrukt der Garantie von Leben und Besitz, sondern – wie schon 25 Jahre zuvor – in der Verteidigung des Islam, dem *ǧihād* (Vgl. oben Fn 37 auf Seite 228).

Wir sollten uns an dieser Stelle vergegenwärtigen, dass es nicht allein aus obrigkeitlicher Perspektive um die Etablierung und Durchsetzung von zeitlich und räumlich begrenzten Einflussphären staatlicher Ordnung in einem von Wegelagerern und Viehdieben beherrschten Landstrich ging. In dem Konflikt – der in erster Linie den Viehdiebstähle zum Anlass hatte – stand der Konzeption staatlicher Rechtshegemonie ein grundsätzlich anderes Verständnis ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber.

Untrennbar verbunden mit der Praxis des Viehdiebstahls ist die Person des von den Franzosen so genannten „Hehlers“, der eher als eine Art Mittelsmann begriffen werden sollte. Die Mittelsmänner der Iflissen bewohnten vor allem Dörfer in den Grenzgebieten zur Ebene von Algier; nach der Regelung von 1769 sollten sie sich in das gebirgige Innere der Konföderation zurückziehen (Robin, 1998d, 142). Lionel Galand hat anhand eines Berichts aus Marokko das weit verbreitete Verfahren des Viehdiebstahls nachgezeichnet; seine Darstellung (Galand, 1986, 371f) werde ich in aller Kürze wiedergeben.

Marokkanische Viehdiebe waren nicht ohne Grund meist schwer bewaffnet; sie gingen einer riskanten Beschäftigung nach, bei der beide Seiten nicht zögerten, es auf einen Kampf ankommen zu lassen. Diebstähle wurden nur außerhalb des eigenen Stammes unternommen, in gewisser Weise handelte es sich um eine Initiation der jungen Männer. Das erbeutete Vieh wurde in einen anderen Bezirk gebracht und so schnell wie möglich an den Mittelsmann verkauft. Dem ursprünglichen Besitzer oblag es, gemeinsam mit Freunden den Spuren zu folgen und schließlich allein bei dem Mittelsmann einzutreten. Dort galt es wiederum, alle Regeln des Anstands und der guten Manieren zu wahren und den Gastgeber bei etwas Zuckerbrot und Tee über das widerfahrene Unglück aufzuklären. Möglicherweise hätte er doch „gute Neuigkeiten“ über den Verbleib des Viehs. Der Mittelsmann würde erwidern, dass es wohl einige Tiere gäbe, vielleicht seien es ja die seinen. Dann nannte er einen Preis als Auslöse, den er zuvor den Dieben bezahlt hätte und nach der Bezahlung – die immer noch deutlich niedriger als der Marktpreis ausfiel – konnte der Bestohlene mit seinen Tieren von dannen ziehen.

Wenn wir ein vergleichbares Verfahren auch für die Kabylei annehmen können – in der der Mittelsmann *waqqāf*, Aufseher, hieß (Devaux, 1859, 25) –, so erscheint die Praxis

des Viehdiebstahls auch hier als eine Form der geregelten Provokation zwischen tribalen Gruppen. Der Mittelsmann verhindert eine Eskalation des begonnenen Konflikts, die unvermeidlich wäre, wenn das gestohlene Vieh etwa auf einem für alle Beteiligten zugänglichen Markt verkauft würde. Über den Akt der gewaltsamen Aneignung wird ein Deckmantel der Konvention gelegt, der die Ehrverletzung minimiert. Ein Ausgleich – und damit Gerechtigkeit – lässt sich jedoch nur herstellen, wenn zumindest einzelne Personen in allen Gruppen den Diebstahl betreiben (vgl. Mahé, 1998c, 56).

Dies mag eine etwas idealistische Beschreibung der Verhältnisse darstellen, die auch von realen Nöten der Iflissen geprägt war, die – wie oben angedeutet – unter einem erheblichen wirtschaftlichen Druck seitens der Staatsmacht standen. Sie bezieht sich jedoch eben auf die ideelle Konzeption einer Praxis, deren Akteure häufig angesehene Mitglieder ihrer Gesellschaft waren. Die Einstellung dieser Aktivitäten kam, wie sich jetzt abschätzen lässt, dem Bruch der Konventionen und damit einer massiven Entehrung seitens des Staates gleich.

Dieses Zugeständnis erbrachten die Iflissen aber nicht ohne eine Gegenleistung. Hier handelt es sich um mehrere Punkte, die nur auf den ersten Blick „kurze und vage Verfügungen“ (Bernard und Milliot, 1933, 18) scheinen:

Und ihre Ansichten kamen auch über jene Pfandgeschäfte überein, nach denen die Sitte – *urf* – verfährt. Dazu gehört die Verpfändung von *šūyaāt* [ein Getreidehohlmaß zu 20l] und Oliven und [auch] diejenige, bei der Bargeld gegen Aufschlag vergeben wird. Und der Verzehr der Gabe – *hibā* – für die Töchter und Schwestern und andere [Frauen], welche nicht zurückerstattet wird. Und die Sitte verfährt schon [länger] so.

والتفق رأيهم أيضا على الرهون اللذين جرى  
العرف به وكذلك رهن الصويجات والزيتون  
واللذي يعطون الدراهم بالزيادة واكل الحباء  
في البنات والاخوات وغيرهن فلا يرد ذلك  
وقد جرى العرف به

Dem weiteren Text des Dokuments kann eine implizite, nur angedeutete Unterscheidung von *urf* und *āda* entnommen werden: Der *urf* entsteht im obigen Zusammenhang aus einer Übereinstimmung in der Praxis, die *āda* ist ein *urf*, dem schon seit sehr langen Zeiten – *min sullāfi z-zamān* – gefolgt wird. Über die Praxis in solch einer *āda* beginnt nur der *šaiṭān* einen Streit. In diesem Sinne erscheint dann das Zitat eines *fāqih*<sup>43</sup>:

<sup>43</sup>Dessen Identität ist nur schwer zu ermitteln. Im arabischen Text steht der Name as-Suyūr, in der französischen Übersetzung dagegen Es-Siouti. Es so gut wie auszuschließen, dass wir es mit dem berühmten šafiʿitischen Rechtsgelehrten ʿAbd ar-Raḥmān as-Suyūṭī (849/1445–911/1505) zu tun haben, wie der Übersetzer vielleicht gemeint haben mag. Für den ersteren waren abweichende Regeln der *āda* schlicht irrelevant (vgl. Hunwick, 1970). So gehört die Aussage inhaltlich eher in den Kontext der malikitischen Rechtsschule (Verweis), so dass wir als Urheber möglicherweise den Kairouaner Rechtsgelehrten Abū ʿI-Qāsim as-Suyūrī (–460/1067-68), dessen *fatāwā* im *Miṣyār* zitiert werden, annehmen können.

Wenn die Leute nach der *āda* verfahren und es dann einen Widerstreit [der Ansichten] gibt, so öffnet sich eine weite Tür zwischen den Muslimen, die in die Zwietracht (*fitna*) führt. Und Gott – Er ist erhaben – sprach: Die Zwietracht ist schlimmer als das Töten (*Qurʾān* 2:191).

إِنَّ الْعَادَةَ إِذَا جَرَتْ بَيْنَ النَّاسِ فَإِنَّ التَّعَارُضَ  
فِيهَا يَفْتَحُ بَابًا وَاسِعًا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ يَدِي  
ذَلِكَ إِلَى الْفِتْنَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى قَالَ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ  
مِنَ الْقَتْلِ

Es ist deutlich, dass in dem Abkommen eine zielgerichtete Legitimierungsstrategie verfolgt wird und zwei gegensätzliche Ansichten miteinander vereint werden sollen. In den Zitaten aus *fiqh* und *qurʾān* spiegelt sich der Inhalt der Übereinkunft wider. Fortwährende Zwietracht ist schlimmer als das Töten von Menschen: Auf diese kurze Formel wird ein staatlicher Hegemonialanspruch gebracht, der wenigstens auf seinen abgesicherten Territorien die Rechtshoheit durchsetzen will, ohne unablässig mit einer Razzia aus Anlass der Blutrache rechnen zu müssen. Andererseits entsteht die Zwietracht aber auch, sobald die *āda* der Ifflissen infrage gestellt wird. Gegen die militärischen Übergriffe der Janissaren wussten sie sich wohl zu verteidigen und hatten von dieser Seite keine Probleme mit ihrer Rechtshoheit; umso mehr geht es bei der obigen Aufzählung von Pfandgeschäften zumindest teilweise um einen symbolischen Handel.

Um diesen zu verstehen, sollten die einzelnen Punkte der Aufzählung kurz ausgeführt werden. Der *rahn*, Pl. *ruhūn*, in der französischen Literatur auch häufig *rahnia*, bezeichnet im malikitischen Recht „die Aushändigung [einer Sache] (...) in der Eigenschaft als Garantie auf ein Verfügungsrecht“ (Khalīl Ben Ishāq, 1956–1962, III, 46, §204) und bezog sich in ganz Algerien auf eine Gattung von Pfandgeschäften. Auch hier handelt es sich, wie beim *ḥabūs* und der *šufa*, um ein ganzes Bündel miteinander verwandter Prozeduren. Hanoteau und Letourneux haben versucht, den *rahn* zur juristisch verwertbaren Definition einer Rechtsinstitution zusammenzufassen:

„La *rahnia* est un contrat par lequel le débiteur remet un meuble ou un immeuble en la possession du créancier, qui en a la jouissance gratuite jusqu’à la libération du débiteur.“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 534)

Als bewegliche Objekte erwähnen Hanoteau und Letourneux Arbeitsgeräte, Gewehre, Schmuck oder Vieh (ebd., II, 535), doch die oben genannten landwirtschaftlichen Produkte wie Getreide oder Oliven fallen bei ihnen unter eine Kategorie von Geschäftsabschlüssen, die – einmal mehr – „fälschlicherweise“ *rahnia* genannt würden (ebd., II, 540f). In diesem Falle seien die Pfandgaben verdeckte Zinsen für die geliehene Quantität, die ein Produkt oder eine Geldsumme sein kann. Dieser Rechtskniff beschränkte sich nicht auf die Kabylei; in ganz Algerien trafen die Parteien häufig die stillschweigende Übereinkunft, dass der Gläubiger und Pfandnehmer zumindest einen Teil des

Pfandes einbehält (Maunier, 1932, 144).

In unserem Beispiel wird über diese Seite des Pfandgeschäfts aber nicht stillschweigend hinweggegangen. Die Pfandgabe von Bargeld wird quasi gleichbedeutend mit Zins (*ribā*) als Aufschlag (*ziyāda*) genannt und gemäß dem Prinzip der metaphorischen Bezugnahme auf verwandte Praktiken unter *rahn* kategorisiert<sup>44</sup>. Was bei Oliven allgemein akzeptiert war, sollte auch für Dirhams gelten.

Auch von der Gabe, *hibā*, wird gesagt, dass sie *rahn* sei. Diese Zuordnung lässt sich über zwei hypothetische Gedankengänge nachvollziehen, indem wir zum einen nach Strukturanalogien suchen und zum anderen einen möglichen argumentativen Kontext wieder herstellen. Der verwendete arabische Ausdruck bedeutet eigentlich „Schenkung“ im weitesten Sinne. Aus dem Textzusammenhang geht hervor, dass es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die kabyllische Brautgabe handelt<sup>45</sup>. Damit ist nicht der ebenfalls umstrittene und oben mehrfach erwähnte *ṣadāq* gemeint – eine Mitgift, die der Braut auf dem Weg ins Haus des Ehemannes mitgegeben wurde –, sondern eine Auslöse in Geld oder Naturalien, die der Vater des Bräutigams der Familie der Braut vor der Heirat übergab, in einigen Fällen auch zum Teil der Braut selber. Die genauen Modalitäten der Aufteilung wiesen stark voneinander abweichende lokale Varianten auf (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 154–160). Hinter dem Erhalt der Gabe schien aber nicht nur eine Bestätigung neuer Familienallianzen, sondern auch die Anerkennung weiterlaufender Fürsorgepflichten gegenüber der künftigen Ehefrau zu stehen, die mit der Heirat häufig in einen anderen Familienverband wechselte<sup>46</sup>. So betont der von Hanoteau und Letourneux zitierte *qānūn* der Ait Bū Šayb für einen Sonderfall derartige Verpflichtungen:

<sup>44</sup>Die Etymologie des Terms *ziyāda* beinhaltet zunächst „Aufschlag“ oder „Mehrung“. Im *qurān* bezeichnet er wertneutral sowohl ein „Übermaß an Unglauben“ (9:37) als auch ein „Übermaß (an Lohn)“ im Paradies (10:26). In der Terminologie des *fiqh* erscheint er dagegen als ein klares Äquivalent zu *ribā*. Die Bedeutung von *ribā* sei „die Mehrgang einer Schuld durch Fristaufschub“ [*ziyādātu d-dayn fi nazīrati l-ḡli*] (Abū Zahra, 1390/1970, 7f). Al-Ġazīrī nennt *ziyāda* im Zusammenhang mit *ribā n-nasīʾa*, dem Aufschlag als Gegenleistung für eine verspätete Zahlung (Ġazīrī, 1998, II, 45f). *Ziyāda* ist also die Geldvermehrung allein durch Verstreichen eines Zeitraums und nicht durch nachvollziehbare Geschäfte. Somit kann die Verwendung des Begriffs im Verein mit *darāhim* als ein hinreichender Beleg angesehen werden, dass letztere nicht für Warengewichte (*dirham al-kayl*), sondern für Münzen stehen. Der *dirham* als Währungseinheit ist zu diesem Zeitraum belegt: Anfang des 19. Jahrhunderts waren in Algier „Kupfermünzen von sehr unregelmäßiger Form und barbarischem Gepräge“ als *darāhim siġār* im Umlauf. Den großen *riyāl dirham* gab es schon vorher; hier handelt es sich um Silbermünzen mit 2,5 bis 3 g Gewicht (Schrötter, 1930, 86b).

<sup>45</sup>Es gibt zwei weiter verbreitete euphemistische Begriffe für die Brautgabe, *taṣamamt* und *tuṣṣiṭ*. Hanoteau und Letourneux führten den ersten Ausdruck auf das arabische *amāma*, Turban, zurück (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 152). Allerdings bezeichnet der vieldeutige Wortstamm auch die Verwandtschaft väterlichseits. Der zweite Ausdruck ist eine wörtliche Übertragung des im arabischen Vertragstext gebrauchten *nkl*, Verzehr, ins Kabyllische.

<sup>46</sup>So äußerten sich auch die klassischen ethnologischen Theorien über den Brautpreis, beginnend mit Lévi-Strauss (1993, 424f; mit Bzg. auf den Onkel mütterlichseits). Vgl. auch Peters (1980, 148).

„Une orpheline qui a plusieurs oncles peut désigner celui qui touchera la *thâ-mamth*, mais alors celui-ci doit pourvoir à tous ses besoins et à toutes ses dépenses. Si elle porte plainte contre lui, il paye 50 réaux d’amende, et il est fait droit à la demande de la femme.“ (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 155, Fn 1)<sup>47</sup>

Hier bekommen wir einen ersten Hinweis über die Hinzufügung der Brautgabe zu einer Reihe von Pfandgeschäften. In gewissem Sinne war der Brautpreis ein Depositum in der Familie der Frau, dessen Annahme mit der Anerkennung einer ganzen Reihe von Verpflichtungen ihr gegenüber verbunden war. Möglicherweise zogen aber auch umgekehrt konkrete Auseinandersetzungen um die Modalitäten der Brautgabe die Erwähnung der Pfandgeschäfte nach sich.

Unser Text weist ausdrücklich darauf hin, dass die Brautgabe nicht zurückerstattet wurde. Wir besitzen ferner aus der Zeit nach 1873 mehrere Gerichtsurteile, die erkennen lassen, dass die Rückforderung des Brautpreises von Frauen, die als *tamnafeqt* in ihr elterliches Domizil zurückgekehrt waren, ein erhebliches Konfliktpotenzial darstellte<sup>48</sup>. Oft erwies sich die Situation nach einer solchen Rückkehr als nicht lösbar:

„Il paraît (...) naturel ici, aux yeux de tous, que le mari veuille rentrer en possession de l’argent versé lorsque l’épouse lui échappe (...). Or, le père de la femme ne veut et surtout ne peut rendre cette somme souvent ‚mangée‘ depuis longtemps. En attendant un second prétendant qui acceptera les conditions posées par le mari et le père, la femme restera *tamnafeqt*, souvent de longues années et même toute sa vie. Cette situation n’a, en effet, que deux issues: ou le mari (...) désire et obtient que l’épouse rejoigne le domicile conjugal, ou il la répudie en la remettant à un second prétendant.“ (Laoust-Chantréaux, 1990, 210)

Hier müssen wir wieder etwas ausholen und den vielzitierten Begriff *tamnafeqt* näher betrachten. Für das Wort hat sich die französische Übersetzung „insurgée“, Aufständische, eingebürgert. Der Begriff kann auf den arabischen Wortstamm *نفق* (*n-f-q*) zurückgeführt werden, der allerdings mehrere Bedeutungsebenen besitzt. Hanoteau und Letourneux führten die allgemein bekannte Übersetzung „heucheln, vortäuschen“ an, wonach die *tamnafeqt* also eine Heuchlerin sei, ohne allerdings den Zusammenhang weiter zu erläutern. Diese Übersetzung wird auch von Touati kommentarlos übernommen (Touati, 1994, 89, Fn 78). Es findet sich außerdem die Bedeutung „Geld ausgeben“

---

<sup>47</sup>Laoust-Chantréaux weist darauf hin, dass ein Onkel väterlicherseits, der als Vormund einer Waisin auftrat, in einer grundsätzlich schwachen Position war. Oft sei die Braut nur gegen eine geringe Brautgabe versprochen worden, um „einen Mund weniger zu ernähren“ (Laoust-Chantréaux, 1990, 190).

<sup>48</sup>Unter vielen anderen seien hier genannt: Cour d’Alger 4.02.1892 (R. Alg. 8 [1892], Nr. 3, 332–35; JP Alger 2.10.1895 (R. Alg. 11 [1895], Nr. 3, 412–17).



und, daraus abgeleitet, der juristische Term نفقة (*nafaqa*) mit der Bedeutung „standesgemäßer Unterhalt, insbes. der Ehefrau“ (Wehr, 1985, 1301b). In diesem Sinne interpretiert Laoust-Chantréaux den Begriff als Bezeichnung für eine Frau, die wieder von ihrem Vater unterhalten wird (Laoust-Chantréaux, 1990, 210). Im kabyllischen Sprachgebrauch schienen vor allem praxisbezogene Abgrenzungen zu den Varianten *tamb<sup>w</sup>arebt* und *tim'erbent* zu zählen, mit denen Frauen eines vergleichbaren Rechtsstatus bezeichnet werden, die aber mit Wissen oder auf Veranlassung des Ehemannes zu ihren Eltern zurückkehren; eine *tamnafeqt* handelt dagegen ohne Wissen des Ehemannes (vgl. Lanfry, 1969, 5f). Alle drei Varianten waren so weit verbreitet, dass Lanfrys Informantin, eine junge Kabylin, 1947 feststellen konnte, es ließe sich in der Kabylei wohl kaum eine Frau finden, die ihr ganzes Leben nur mit einem Ehemann verbracht hätte (ebd., 6f). Die aus eigenem Entschluss handelnde *tamnafeqt* sei aber zu Hanoteaus Zeiten offenbar häufiger gewesen als im 20. Jahrhundert.

Eine eher allgemein gehaltene Bemerkung aus den Archiven der *Bureaux arabes* bezieht sich auf diese Praxis und weist auf besondere Spannungen gerade bei solchen Heiraten hin, in denen Kabyllinnen außerhalb der Kabylei unterkamen. Zugleich wirft sie ein neues Licht auf die etymologische Ableitung der Bezeichnung durch Hanoteau und Letourneux:

„Les arabes viennent souvent chercher des femmes kabyles, ils paient la dot; au bout de six mois la femme s'insurge et revient dans sa famille. Le mari réclame sa femme ou au moins la dot mais alors la famille de la femme invoque l'Adda. Le mari n'a que la ressource du divorce, la femme est libre et la famille conserve la dot; dans ce cas qui est fréquente il y a trufferie.“ (FN Inspection générale 1862, 43 I 1)<sup>49</sup>

Derartige Vorgänge sind jedoch an keiner weiteren mir bekannten Stelle in der Literatur belegt, so dass wir anhand der obigen Beobachtung allein keine Bestätigung dafür haben, ob reiche Araber regelmäßig von der Anmut listiger Kabyllinnen verblendet wurden oder ob hartherzige Eltern ihre Töchter in eine Gewinn versprechende Ehe auf Zeit vergaben. Wahrscheinlicher ist, dass eine größere Anzahl versuchter Allianzbildungen – deren Muster wir oben anhand der Heiratspolitik des Muḥammad „aḍ-Ḍabbāḥ“ erahnen konnten – am Unwillen der jungen Ehefrauen scheiterte, ein

---

<sup>49</sup>Das Argument der *idda* – der vom islamischen Recht vorgeschriebenen Wartezeit einer Frau bis zur Wiederverheiratung nach Scheidung oder Tod des Ehemannes – erscheint auf dem ersten Blick in diesem Zusammenhang fehl am Platze. Schließlich entspricht der „Aufstand“ einer *tamnafeqt* eben nicht einer Scheidung. Wir können uns aber die Argumentationsfigur ungefähr vorstellen: Solange die Frau nicht erneut heiratet, gibt es auch kein Vermögen, das erstattet werden kann, denn die ursprüngliche Brautgabe wurde schon lange „verzehrt“ (vgl. Laoust-Chantréaux, 1990, 210). Die *idda* wurde also nicht im Sinne ihrer juristischen Definition, sondern einmal mehr als metaforische Übertragung verwendet.

anderes Leben außerhalb der Bergdörfer zu führen. Wenn es sich bei dem von den französischen Offizieren beschriebenen Phänomen aber nicht um eine vorübergehende Erscheinung handelte, dann gewinnt der symbolische Handel zwischen den Iflis- sen und dem Beylik eine durchaus konkrete Ebene. In den durch eine kontextuelle Verwendung von Rechtsnormen geprägten Konfliktverläufen tribaler Gesellschaften läge es bei solchen missglückten Allianzen für arabische oder osmanische Streitpar- teien auf der Hand, den Vorwurf der *ğāhiliya* einzubringen. Touati deutet zwar an, dass von den *ulamā* auch versucht wurde, das Phänomen der *tamnāfeqt* mit den isla- mischen Rechtsregeln abzustimmen und als eine Scheidung auf Verlangen der Frau – *hul* – zu interpretieren<sup>50</sup>. In diesem Fall sei jedoch die Rückerstattung der Brautgabe eine notwendige Bedingung (Touati, 1994, 89f). Und in den *Nawāzil* des Lafgün heißt es schließlich lapidar:

„Die flüchtige Frau ist schamlos. Wer sie bei sich aufnimmt, ist ebenfalls scham- los. Und alle beide betreiben Unzucht. Es gibt keine Lösung, mit der das geduldet werden könnte, was die beiden betrifft, ob die Brautgabe nun zurückerstattet wird oder nicht. Dies ist eines der Tore des Bösen, zu dem kein Rechtsgutachten zulässig ist, es sei denn, um es zu schließen.“ (zit. nach Touati, 1994, 90)

Fassen wir an dieser Stelle unsere Befunde zusammen. Als Gegenleistung für die Er- richtung staatlicher Hegemonie über bestimmte Territorien akzeptierte der Beylik:

- Die Nicht-Rückerstattung einer rechtlich umstrittenen Brautgabe, und damit die Anerkennung einer Heirats- und vor allem Scheidungsprozedur, die keinesfalls mit dem islamischen Recht in Übereinstimmung gebracht werden konnte
- Die offene und explizite Durchführung von Zinsgeschäften mit Bargeld
- Einige vergleichsweise dubiose Pfandgeschäfte, die allem Anschein nach auf- grund ihrer Analogie zum Zinsnehmen angeführt wurden

Die offizielle, staatliche Anerkennung solcher Praktiken beinhaltete aber mehr als ei- ne schlichte Duldung der *ğāhiliya*: Mit den Legitimation stiftenden Passagen des Ab- kommens wurden die verhandelten Praktiken für jene Zeit und an diesem Ort in das Referenzsystem der *šarīa* eingefügt und beglaubigt. Wir sind nun in der Lage, über einige zentrale Dynamiken im Diskurs der *ğāhiliya* die folgenden zusammenfassenden Aussagen zu treffen:

---

<sup>50</sup>Zu dem Begriff vgl. Juynboll (1910, 232f).

**Wechselwirkungen und Selektion** – Das Gewohnheitsrecht der Kabylei kann nicht als autonomer Raum angesehen werden. Unsere Diskussion des *ḥabūs* zeigte vielmehr die Wechselwirkungen zwischen dem *urf* der unabhängigen Stämme und sozialen und rechtlichen Normen in der Umgebung auf. Sobald kabylische mit anderen Rechtsparteien ein wechselseitiges Verhältnis eingingen, hoben sich solche Differenzen in der Praxis voneinander ab. Einige soziale Praktiken wurden selektiert und traten als Hauptkonfliktfelder in Erscheinung. Diese betrafen zum einen Konzeptionen von Familie und Verfahren für Besitztransfer, also Bereiche mit vielfachen Berührungsfeldern zwischen unterschiedlichen sozialen Kreisen. Zum anderen war der staatliche Hegemonialanspruch ein Selektionskriterium, wenn es um die Phänomene der Wegelagerung und der Vendetta ging.

**Thematisierung und Ideologisierung** – Aus religionsrechtlicher und staatlich-religiöser Perspektive konnten abweichende Konzeptionen von Verwandtschaft und tribale Gewalt keinesfalls in die kohärenten dogmatischen Gebäude des *fiqh* oder der staatlichen *šarī'a* eingefügt werden. In diesem Zusammenhang sollte die Außenreferenz der *ḡāhilīya* in der Kabylei als eine aus dem konkreten alltäglichen Diskurs hervorgegangene ideologische Referenz bewertet werden, die sich auf die gesamte Rechtspraxis der *āda* ausdehnte.

**Kontextueller Einsatz der *ḡāhilīya*** – So wie ein Rechtsgutachten zwar keine richterliche Entscheidung darstellte, aber dennoch „den Parteien in ihren Rechtsstreitigkeiten die Angriffs- und Verteidigungsmittel lieferte“ (Pröbster, 1927, 360), so diente auch die Feststellung des Unglaubens in konkreten Streitfällen – wie etwa um die Wälder des Berges Tamgut – als Mittel, die gegnerische Seite ins Unrecht zu setzen. Unter dem Einfluss widersprüchlicher normativer Referenzen entsteht die Tendenz, auf übergeordnete Prinzipien zurückzugreifen (Boëtsch und Ferrié, 1997, 104). Die sozialen Berührungspunkte bestanden, vor allem in Form von Allianzbildungen und Handelsbeziehungen, trotz aller ideologischen und militärischen Konflikte weiter. Wenn sich eine Seite unter diesen Umständen fortwährend mit einer durch die *šarī'a* legitimierten Referenz einen argumentativen Vorteil verschaffen konnte, bestand für die andere Seite ein besonderer Bedarf nach einer gleichwertigen Legitimation der *āda*.

**Modi der Legitimation** – Nur eine oberflächliche Lesart kann diese Legitimation als eine Absegnung der *āda* mit Sammlungen von Zitaten diverser *fuqahā* missverstehen. Vielmehr zeigten die beiden Beispiele von 1774 und 1824, dass der Modus der Legitimation wesentlich vom jeweiligen Konfliktverlauf mitbestimmt wurde.

Sie deuten damit ein Spektrum diverser Möglichkeiten an: In einer durchaus starken Verhandlungsposition griffen die Ait Ğennad ein nicht allzu brisantes Motiv der *ğāhiliya* auf und eigerten sich es in bewusst abgrenzender Weise an. Die Iflissen sicherten dagegen ihre eher prekäre Situation ab, indem sie – gegen ein Zugeständnis – nicht nur die islamisch-rechtliche, sondern auch die staatlich-offizielle Abseignung jener Praktiken erlangten, die im Alltag ihrer Außenbeziehungen besonders umstritten waren. Beiden Legitimationsmodi ist gemeinsam, dass sie die Grenzlinien in einer rechtspluralen Situation benutzen, um Authentizität herzustellen – es besteht ein klares Bewusstsein über die Unterschiede zwischen *āda* und offizieller, staatlicher *šarīa* – und sich dennoch im gleichen Referenzrahmen bewegen: Die Ait Ğennad sprechen dem Regenten schlicht dessen religionsrechtliche Kompetenz ab, die Iflissen appellieren an eine malikitische Traditionslinie im *fiqh*, nach der die *āda* zu berücksichtigen sei.

#### 7.2.4 Stillschweigende und proklamatorische Rechtspraxis

In seiner Einführung in das „rechtlich-politische System des kabyliischen Dorfes“ weist Mahé auf eine „erstaunliche Charakteristik“ der regionalen institutionellen Konfiguration hin: „Trotz einer Quasi-Übereinstimmung der [dörflichen] Rechtsregeln sollte sich keine Rechts-Koine konstituieren“, d. h. keine gemeinsame Sprache eines interkabyliischen Rechts, auf das sich Dörfer und Stämme im Sinne einer „instrumentellen Rationalität“ hätten einigen können. Statt dessen waren die Schlichterqualitäten der *imrabden* im höchsten Maße gefordert, um zwischen dörflichen Verfügungen, die nur in „unbedeutenden Details“ voneinander abwichen, zu vermitteln. Zwar erließen tribale Versammlungen aus Dorfnotabeln einzelne Verfügungen, die aber „zerbrechlich [waren] und, um eine dauerhafte Wirkung zu erzielen, regelmäßig erneuert werden mussten“ (Mahé, 2001, 96f). Abgesehen jedoch von der Tatsache, dass – wie wir sehen konnten – auch in diesen Versammlungen islamische Heilige nicht nur persönlich präsent, sondern auch an den Beschlüssen beteiligt waren, lässt Mahé die Frage offen, inwieweit nicht nur die Dörfer, sondern vor allem die Schlichter als regionale Rechtsspezialisten eine gemeinsame Sprache entwickelten<sup>51</sup>.

Wir können Mahés genereller Bewertung zustimmen, dass bei den Verhandlungen intertribaler Rechtsfälle und den Aushandlungen einzelner übertribaler Rechtsregeln

---

<sup>51</sup>Die Koine (κοινή) bezeichnet eigentlich die einheitliche Verkehrssprache im alten Griechenland, die sich im 4. Jahrhundert v. Chr. etablierte. Eine der ersten Übertragungen auf das Recht wurde 1932 von Victor Ehrenberg vorgenommen, der im altgriechischen Recht „Tendenzen der Angleichung und Vereinheitlichung“ feststellte, die nicht auf gemeinsame Rechtsregeln der Poleis, sondern auf ein „gegenseitiges ‚Ausleihen‘ von Richtern“ und Einflüsse des beginnenden Königtums zurückzuführen seien (Ehrenberg, 1965, 259f).

in einer „fortwährend zerbrechlichen Synthese“ das „Zusammentreffen und die Konvergenz zweier symbolischer Horizonte“ stattfand (Mahé, 2001, 118). Während die tribale Rechtslogik mit ihren Abfolgen der Herausforderungen und Erwidern und dem „quant-à-soi juridique farouche“ (ebd., 96) der einzelnen Dörfer durch Mahés Analyse ausgiebig demonstriert wird, besitzen wir nur wenig Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion der Position der *imrabden*. Diese bewertet Mahé hauptsächlich nach ihrer Haltung als Vorposten oder Gegner des osmanischen Beyliks und bietet damit im Rahmen der verfügbaren Quellen eine verhältnismäßig differenzierte Beschreibung der schriftreligiösen Lager in den großen Konfliktlinien der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (ebd., 46–54).

Entscheidend ist hier der Hinweis, dass die Opposition zum Beylik – also die Legitimatoren des Gewohnheitsrechts – allem Anschein nach in den Reihen der Raḥmānīya zu suchen sind (Mahé, 2001, 49). Auch dieses Lager war von der tribalen „Neigung zur Konfrontation“ (ebd., 98) nicht ausgenommen, und es ist wahrscheinlich, dass hier auf der Ebene der religionsrechtlichen Argumentation spezifische Selbstreferenzen entwickelt wurden. In der Auseinandersetzung mit der Außenreferenz der *ḡāhilīya* dürfte aber nicht vordringlich die Angleichung regionaler Rechtsregeln zu einem gesamtkabylischen Recht erfolgt sein, sondern vielmehr die Etablierung eines regionalen Stils, der die rechtlichen und politischen Besonderheiten der Kabylei in sich aufnahm und zugleich in ein maghrebinisches Gesamtgebilde integrierte<sup>52</sup>. Obwohl solche hypothetischen Annahmen aufgrund der bisher dargelegten Quellenlage einigermaßen problematisch bleiben, halte ich es für angebracht, in diesem Zusammenhang von einer im Entstehen begriffenen Konfiguration kabyllischen Rechts islamischer Prägung zu sprechen, die sich nicht in einer offensichtlichen Rechtsvereinheitlichung äußert, sondern in der stilistischen Abgrenzung einer regionalen Praxis. Es handelte sich bei dem „kabyllischen Recht“ also nicht um ein autonomes Rechtssystem, sondern um einen ausgehandelten Rechtsstil. Für diese Annahme sprechen einige Gründe, die im folgenden dargelegt werden sollen.

Bisher wurde in diesem Kapitel versucht, wirtschaftliche und politisch bedingte Prozesse und deren Einflüsse auf die regionale Rechtskultur aufzuzeigen. So wurden die interdependenten Beziehungen zwischen Staatsmacht und Stammeskonföderationen

---

<sup>52</sup>Den Stilbegriff entleihe ich an dieser Stelle von Gombrich im Sinne der Beschreibung einer „Wahl zwischen [verschiedenen] Arten der Performanz oder Prozedur“, die von den Akteuren getroffen wird (IESS, XV, Art. *Style*, 353b). Es geht mir mit der Betonung der Wahlsituation bewusst um eine Abgrenzung zur Sprachmetafer der Koine und um eine zugespitzte Formulierung der analytischen Ausgangslage. Die Nähe zur Sprache findet sich jedoch in dem Umstand, dass ein „Stil, wie eine Sprache, bis zur Perfektion von jenen gelernt werden kann, die niemals auf seine Regeln verweisen“ (ebd., 360a). So lassen sich auch die Effizienz der Rede und die Verhandlungsstrategien effektiver *imrabden* umschreiben.

als Diskurs dargestellt, der mit Worten und symbolischen Handlungen geführt wurde. Eine wichtige Rolle in diesem Diskurs spielten Bezugnahmen auf das Gewohnheitsrecht und das islamische Recht als Außen- bzw. Selbstreferenzen. Es gab einen ersten Hinweis und Erklärungsversuch zu konzeptuellen Transfers im Kontakt der *āda* mit diversen Regelkomplexen des islamischen Rechts. Unterschiedliche Teile der Rechtspraxis besaßen die Bezeichnung malikitischer Rechtsregeln, wiesen aber eine stark abweichende Ausgestaltung auf.

Es ist noch nicht deutlich geworden, im welchen Sinne wir die Namensgebung als eine islamische Selbstreferenz kabyliischer Rechtsparteien bewerten können. Die oben eingebrachten Argumente lassen zwei Möglichkeiten offen: Es kann sich bei den überlieferten Texten um eine reine Fachterminologie der kabyliischen *fuqahā* handeln, ohne jeden Bezug zu den sozialen Realitäten; oder aber die eingeführten Begriffe wurden auch in den Dorfversammlungen als Lehnprägungen zur Kategorisierung bestimmter Gattungen von Handlungen verwendet. Wir haben die letztere Variante favorisiert, da so der Sprachgebrauch für „*habūs*“ relativ gut nachzuvollziehen war. Damit wären aber die Wechselwirkungen von *āda* und *fiqh* implizit als eingeleisige Kausalbeziehungen missverstanden. Vielmehr scheint jedoch das islamische Recht einer zuvor stillschweigend vollzogenen Praxis das eigene ausdifferenzierte technische Vokabular anzuhängen und auf diese Weise zur rechtlichen Kategorienbildung beizutragen. Darüber hinaus können wir annehmen, dass die Praxis selbst von diesen Vorgängen beeinflusst wurde. Es geht also nicht allein um die islamische Legitimation der *āda*. Vor allem das Konzept der Rechts- oder Gerichtspraxis, der *amal*, wird eine zentrale Position in der Untersuchung dieses Vorgangs einnehmen.

Es gibt mindestens drei Möglichkeiten, den *amal* zu definieren. Ich werde nur am Rande auf Versuche aus der Kolonialzeit eingehen, in denen vor allem die Natur der durch den *amal* legalisierten Abweichung von der offiziellen Rechtsdoktrin der *šarī'a*, dem *mašhūr*, strittig war. Ein größeres Gewicht werde ich auf verschiedene Definitionen aus dem malikitischen *fiqh* legen, in denen die Konditionen für die Etablierung eines *amal* im Vordergrund stehen<sup>53</sup>. Da es sich hier, wenn auch nicht um einen kolonialistischen, so doch um einen offiziellen theologischen Diskurs handelt, wird anschließend aus einer rechtsethnologischen Perspektive nach den alltäglichen Interaktionen vor Ort im ländlichen Bereich gefragt werden müssen, die der Ausformulierung der Institution des *amal* zugrunde lagen.

Die Gerichtspraxis des *amal* fand erst verhältnismäßig spät und vor allem über Ma-

---

<sup>53</sup>Die grundlegende Übersicht malikitischer Werke zum *amal* in Andalusien und Nordafrika bleibt immer noch die Auflistung von Toledano (1981, 14f). Islamwissenschaftliche Werke zur Entstehungsgeschichte des *amal* seit Mäliks *Al-Muwattā'* werden von Libson (1997, 134, Fn 8) zusammengefasst.



terial aus Marokko die Aufmerksamkeit der kolonialen Rechtswissenschaft. Eine der ersten Untersuchungen stammt von Louis Milliot aus dem Jahre 1918 (EI<sup>2</sup>, I, Art. *amal*, 428b). Die Frage, die sich in der Kolonialzeit vornehmlich stellte und unterschiedlich beantwortet wurde, zielte auf eine allgemeine Bewertung der Inhalte im *amal*. Das entscheidende Kriterium war die Übereinstimmung von Regeln, die von der *šarī'a* abwichen, mit dem Gewohnheitsrecht<sup>54</sup>. Während Milliot sich noch verhältnismäßig vorsichtig ausdrückte und den *amal* als eine vom Gewohnheitsrecht beeinflusste Rechtsprechung charakterisierte (Milliot, 1932, 131), finden wir bei Bousquet nach anfänglich gleicher Zurückhaltung (Bousquet, 1956, 143) später die Formulierung, dass der *amal* ein „berber survival“ sei, sobald er inhaltlich dem malikitischen Recht widerspreche (EI<sup>2</sup>, I, Art. *āda*, 171a). Berque vermied solche plakativen Zuordnungen und versuchte die Übersetzung des juristischen Terms zu präzisieren. Der Begriff „Rechtsprechung“ sei nicht ganz zutreffend, da sich in ihr „eine Regel in zunehmendem Maße aus den erlassenen Urteilen herauschält und allmählich [erst] der Praxis, schließlich der Doktrin aufdrängt“ (Berque, 1982, 197). Die Jurisprudenz besitze also durchaus legislative Funktionen. Der *amal* sei dagegen nicht mehr als die von der Doktrin abweichende Rechtspraxis, und folglich – da diese Praxis in einer bestimmten Form bewahrt werde – vornehmlich eine „Rechtskunst [art judiciaire]“ (ebd.).

Von zentraler Bedeutung für die Systematik im malikitischen *fiqh* ist aber, dass die anerkannte Doktrin, der *mašhūr*, oder die vorwiegende Ansicht, der *rāḡiḥ*, durch den *amal* nicht berührt werden. Der *amal* selbst stellt die dynamische Komponente im rechtlichen System:

„[Der] *amal* steht mit der Ursache, durch die [er] veranlaßt ist, in Zusammenhang. [Er] ist daher in verschiedenen Ländern verschieden und wechselt in dem Lande selbst mit dem Anbruch einer neuen Zeit.“ (Pröbster, 1927, 356)

Dennoch war die Anerkennung abweichender und alleinstehender Meinungen (*šadd*) aus *āda* und *urf* nicht dem dynamischen Spiel der Rechtspraxis unterworfen. Abū ʿAbdallāh Muḥammad ben Aḥmad Miyyāra (–1073/1662–63) setzte drei Konditionen für die Gültigkeit eines *amal*:

„... er muß auf vorbildliche *ulamāʿ* zurückgehen, durch das Zeugnis von *udūl*, die in Rechtsfragen Vertrauen finden, beglaubigt sein und sich nach den Regeln des *šarʿ* richten, auch wenn er einer alleinstehenden Ansicht folgt.“ (Pröbster, 1927, 355)

---

<sup>54</sup>Auf die kolonialpolitischen Zusammenhänge bei der „Entdeckung“ des *amal* in Marokko weist Buskens hin. Sie „kam zu einem günstigen Zeitpunkt“ und ermöglichte der französischen Kolonialmacht, Rechtsentscheide der *qāḍīs* als positiv gesetzte Rechtsquelle einzuführen (Buskens, 1997, 76).

Wir sehen jedoch, dass sich diese Kriterien in den verschiedenen Schriften über den *amal* verschieben und unterschiedliche Gewichtungen gesetzt werden können, obwohl sie in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Im *Amal al-Muṭlaq* (der „allgemeinen Rechtspraxis“) des marokkanischen Autors as-Siğilmāsī aus dem späten 18. Jahrhundert wurden die Bestimmungen der vorangegangenen Gelehrten zusammengefasst. Toledano führt sie in fünf Punkten auf, die ich mit Rücksicht auf die Relevanz zu unserer Diskussion leicht gekürzt wiedergebe (Toledano, 1981, 15f):

1. Wenn die alleinstehende Ansicht des *amal* auf dem *urf* basiert, kann sie von jedem beliebigen *qāḍī* als gültig deklariert werden, andernfalls bedarf es eines qualifizierten Rechtsgelehrten (*min ahl al-iḥtiyār*).
2. Die alleinstehende Ansicht wird aufgrund konkreter, zeitbedingter Umstände dem *mašhūr* vorgezogen. Solche Umstände können die Konstatierung einer Veränderung im *urf* oder die Vermeidung eines Übels sein.
3. Laut dem oben zitierten *fāqih* Miyyāra hatte die alleinstehende Ansicht konform mit der *šarī'a* zu sein. In diesem Punkt herrschte keine Übereinstimmung: Es wurde zwischen einem lokalen und einem allgemeinen *amal* unterschieden. Während ein lokaler *amal* nicht von den Grundlagen der *šarī'a* abweichen durfte, setzten einige *fuqahā'* einen allgemeinen *amal* mit dem Konsens, *iğmā'*, gleich.
4. Es muss sich um eine etablierte Rechtsprechung handeln, der mehrere Richter folgen bzw. die seit längerer Zeit vorherrscht.
5. Die Existenz des jeweiligen *amal* muss von *udūl*, also Zeugen einwandfreien Charakters, bestätigt werden.

Pröbster wies darauf hin, dass im ländlichen Umfeld vielfach improvisiert werden musste, wenn man diese für verschiedene rechtliche Verfahren unabdingbaren Zeugen finden wollte<sup>55</sup>: Die Ansprüche an die Untadeligkeit der Zeugen wurden herabgesetzt, und häufig galten der Dorfimām oder andere Moscheebedienstete kraft ihrer Funktion als *udūl* (vgl. Pröbster, 1927, 350). Ferner gab es in den unabhängigen Stämmen keinen *qāḍī*, auf dessen Urteile man sich berufen konnte. Auch hier bestanden Kompromisslösungen: Die *imrabḍen* fungierten als Schlichter, *muḥakkamīn*, und ein Gutachten

---

<sup>55</sup>Im islamischen Recht war die Beweisführung durch Zeugenaussage „der Beweis an und für sich“. Daher wurden bestimmte Kriterien – u. a. die *adāla* oder „Rechtschaffenheit“ – zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit von Zeugen eingeführt, die zur Herausbildung eines Berufszeugenstands führten (Tyan, 1960, 237, 242). Solche Berufszeugen konnten zugleich als dem *qāḍī* vorgelagerte Schlichtungsinstanz auftreten; sie waren außerdem Spezialisten, etwa für Bewässerungsfragen oder Nachbarschaftsangelegenheiten (vgl. Geertz, 1983, 190–92).

aus dem *Miyyār al-ḡadīd* besagte, dass solche Schlichter von einer Dorfversammlung bestellt und ihre Unterhaltskosten auf die Gemeinschaft umgelegt werden konnten. Die Entscheidungen eines Schlichters waren denen eines *qāḍī* gleichwertig (Pröbster, 1927, 349). Schlichtungsprozeduren in der Kabylei sind nur mangelhaft belegt (Verweis), doch wir können vergleichbare Vorgehensweisen, wenn auch mit kleineren Abweichungen, konstatieren<sup>56</sup>.

Die Konditionen für die Etablierung einer abweichenden Rechtsmeinung wurden also von den lokalen Umständen beeinflusst. Solche pragmatischen Lösungen sind m. E. Anzeichen komplexer rechtspluralistischer Anpassungs- und Abgrenzungsvorgänge zwischen *ṣarīʿa* und *āda* im ländlichen Kontext. Diese werden erst verständlich, wenn ihre Analyse die Ebene der Texte des malikitischen *fiqh* verlässt und einen rechtsethnologischen Standpunkt einnimmt. Sobald wir mit der Fragestellung auf rechtspluralistische Problemstellungen und Lösungen vor Ort abzielen, erweist sich die Formalisierung des *ʿamal* durch *Miyyāra* oder *As-Siḡilmāsī* als zusammenfassende Repräsentation und nachträgliche Legitimation einer Praxis, die ein sehr breites Spektrum möglicher Entscheidungen aufweisen konnte.

Diese These verlangt nach weiteren Belegen. Wir haben oben kurz ein Beispiel lokaler Rechtspraxis gestreift, bei dem das Verbot von Knoblauchpflanzungen in der unmittelbaren Umgebung einer bestimmten Heiligenniederlassung als eine „fehlerhafte Interpretation“ des malikitischen *fiqh* vorgestellt wurde (7.1.4). Solche „Fehler“ sind uns im Verlauf dieses Kapitels mehrfach wieder begegnet, doch wir waren zu ihrer Interpretation auf sehr allgemein gehaltene Theorien angewiesen.

Rechtsethnologische Untersuchungen aus der algerischen Kolonialzeit sind wegen der allgemein schwachen Etablierung der Rechtsethnologie in Frankreich äußerst rar. Von daher gewinnt die flüchtige Bestandsaufnahme einiger Details der Rechtspraxis im „oberflächlich islamisierten“ Aures-Gebirge durch den Juristen Bousquet besondere Bedeutung. Eine Regel des Gewohnheitsrechts, nach der eine Frau kein Vieh töten dürfe, wurde laut Bousquet auf verschiedene Weisen umgangen: Eine einsame Hirtin könne, wenn sich ein Tier verletzt habe, dieses töten, „unter der Bedingung, dass sie nicht ihre Regel habe“; der *ṭālib* eines Dorfes erläuterte, dass eine Mutter von fünf Kindern zur Tötung berechtigt sei. Bousquet konnte sich diese Regel nur über einen mutmaßlichen Zusammenhang mit den fünf Fingern einer Hand erklären (Bousquet, 1952, 456).

Wir stellen anhand dieses Beispiels zunächst fest, dass die schriftlichen Quellen des

---

<sup>56</sup>Die Frage der Kostenübernahme des Aufenthalts von Schlichtern wird in den bekannten *qawānīn* nicht behandelt, doch einer zusammenfassenden Passage von Hanoteau und Letourneux kann entnommen werden, dass neben den Konfliktparteien die *taḡmaat* für einen „angemessenen Empfang“ des Schlichters Sorge trug (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 34f).

*fiqh* in ländlichen lokalen Kontexten zur Formulierung diverser alltagsrelevanter Regeln dienen konnten, oft so unscheinbar, dass sie den kolonialen Beobachtern schlicht entgingen. Die letzte Vermutung ist für die Große Kabylei, in der nach dem Erscheinen von *La Kabylie et les coutumes kabyles* alles gesagt schien, noch sehr viel wahrscheinlicher<sup>57</sup>. Bei diesen Regeln handelte es sich um pragmatische Problemlösungen der Rechtspraxis, die zwar von der *šarī'a* inspiriert waren, aber eben nicht die allgemein anerkannte Meinung des *mašhūr*, sondern das zeitlich begrenzte Urteil eines dörflichen *ṭālib* repräsentierten.

Diese stillschweigende Präsenz einer abgewandelten *šarī'a* in der Umgebung des Gewohnheitsrechts kann durchaus als ein minimalisierter *proto-amal* aufgefasst werden. Er wurde nicht als *amal* bezeichnet, denn es bestand weder die Notwendigkeit, diese Rechtspraxis gegenüber konkurrierenden Autoritäten abzusichern, noch waren die formalen Konditionen hinlänglich erfüllt – der *ṭālib* gehörte wohl kaum zu den angesehenen Autoritäten, die selbstständig gegen den *urf* entscheiden konnten. Wir entnehmen dem Beispiel ferner, dass auf lokaler Ebene nicht allein regelgestaltende Prinzipien Brückenfunktionen zwischen den beiden Rechtssystemen übernahmen, sondern auch inhaltliche Entsprechungen (Reinheitsvorschriften) und formale Elemente der Regelformbildung (der Analogieschluss, *qiyās*) relativ frei verwendet werden konnten.

Wenn wir allerdings von der lokalen auf die regionale Ebene wechseln und dort politisch-religiöse Diskurse und Konfliktlinien in Betracht ziehen, dann dürfen wir einen ersten Schritt der Formalisierung des *proto-amal* in Richtung auf die offizielle Variante erwarten. Mit diesen Überlegungen können wir ein letztes Mal zum Beschluss der Ait Betrūn von 1749 zurückkehren. In ihm werden die oben skizzierten Konfliktlinien geradezu als tiefe Verwerfungen sichtbar. Eine deutlichere Abgrenzung ist kaum denkbar, wenn es da heißt:

---

<sup>57</sup>Im 20. Jahrhundert wurden in der Kolonialadministration Stimmen laut, die Untersuchungen „auf dem Terrain“ forderten, da die Arbeit von Hanoteau und Letourneux als Entscheidungsgrundlage für die Gerichtsbarkeit inzwischen „veraltet“ sei. In diesem Zuge veröffentlichte Vigier eine solche „Enquête“ des Friedensrichters Ponset von 1931 zum Erbrecht im Dorf Ait Sellan. Vor allem mit Blick auf die Verfügungsgewalt weiblicher Nachkommen über das Erbe zeigte sich hier eine differenzierte Verfahrensweise, abgestuft nach der verwandtschaftlichen Nähe der jeweiligen männlichen Nachkommen (Vigier, 1932, 153–55). Diese Abstufungen sind in *La Kabylie et les coutumes kabyles* nur bei der Behandlung der unterschiedlichen männlichen Erben ein Thema; der folgende Abschnitt über den Nießbrauch der Frauen am Erbe behandelt dagegen unterschiedliche dörfliche Regelungen unter dem Aspekt der Rechtsunsicherheit (Hanoteau und Letourneux, 1893, II, 286–296).

Die Rechtsgeltung des geübten und praktizierten Gewohnheitsrechts ist nicht zu brechen und makellos, ganz so wie die Rechtsgeltung der Staatsmacht.

حكم العرف والعادة لا يخرقان ولا ينقصان  
حكم السلطان

Und dennoch erfüllt der Beschluss gleich mehrere der o. a. erforderlichen Konditionen für die Etablierung eines *amal* auf der Grundlage einer abweichenden Rechtsmeinung: (a) Die Konstatierung eines schädlichen Zustandes (vgl. Punkt 2 der Konditionen), (b) die Fundierung der Rechtsmeinung im *urf* (Punkt 1) und (c) die Bezeugung dieser Praxis durch die *udūl*, die untadeligen Mitglieder der Gemeinschaft (Punkt 5). Selbst in der Verabschiedung einer Bestimmung, die explizit dem islamischen Erbrecht zuwiderläuft, sehen wir die Verfasser des Dokuments ausdrücklich darum bemüht, ein Höchstmaß der einschlägigen Bedingungen einzuhalten. Die Schriftgelehrsamkeit des *fiqh* diene einer Authentifikation der *āda*. Zugleich fungiert diese zwar als Widerpart zum *sulṭān*, muss sich aber angesichts der angespannten politischen Lage islamischer Referenzen bedienen. Damit kommen wir zum entscheidenden Charakteristikum des stillschweigenden *amal*, der eher beiläufig formalisierten Rechtspraxis im rechtspluralen Kontext.

Im Wechselspiel zwischen *āda* und *ṣarīʿa* etablierten sich in den ländlichen Gebieten diverse Abwandlungen des *fiqh*. Bei solchen Vorgängen wurde die Praxis des *urf* systematisiert und kategorisiert. Da sich die Akteure auf einen universalistischen Referenzrahmen beriefen, war es auch möglich, Regeln der *āda* zu verändern, ohne dass diese ausdrücklich ersetzt werden mussten. Dies waren Vorgänge, die im lokalen Umfeld eines Dorfes oder Stammes vollzogen wurden. Umgekehrt wurde die Rechtspraxis nach außen hin zur Legitimation und zugleich Authentifikation einer regionalen *āda*. Durch sie setzte sich eine Region gegen andere, benachbarte Rechtsgebiete ab. Nicht umsonst wird der *amal* meist als städtisches Phänomen wahrgenommen, so dass man vom *amal* aus Fes, Marrakesch, Constantine oder Tunis spricht (Touati, 1994, 95–99). Es handelte sich um regionale Stilbildungen, um Anstrengungen zur Vereinheitlichung des Rechts, mit dem Ziel, gegenüber einer äußeren Macht als politisch handelndes Subjekt auftreten zu können.





## 8 Die kommunikative Rationalität von Moral, Gewissheit und Öffentlichkeit

Was meine linke Hand getan hat, kann die Rechte wieder ungeschehen machen.

---

*Fadma (-1876), zu dem von ihr verfluchten Geliebten, falls er sie heirate*

(AN BB 24 2048, Dossier S 76 11241)

Mit der Analyse der frühen Rechtstexte erschloss sich ein Prozess der stilistischen rechtskulturellen Abgrenzung in der politische Auseinandersetzung einer ländlichen Region mit der expandierenden Staatsmacht. Diese Region befand sich auf der Schwelle zur Rolle eines städtischen Produzenten und verharrte zugleich in der tribalen Logik der verwandtschaftlichen Allianzen und provokativen Herausforderungen. Sie erhob im Bereich des Rechts den gleichen gestalterischen Anspruch wie die großen städtischen Zentren Fes, Constantine oder Tunis, doch aus einer spezifischen regionalen Situation entstand eine in der islamischen Welt einmalige Formation, die in der anschließenden Kolonialzeit und bis heute eine ausgesprochen eigene Dynamik aufweist. Wir wollen abschließend die wichtigsten angesprochenen Bereiche noch einmal aufgreifen und zusammenführen, um die historischen Besonderheiten des kabyllischen Rechts angemessen würdigen zu können.

### 8.1 Die Ergebnisse

Die Analyse der Rechtsquellen begann mit der Rekonstruktion einer historischen Begegnung zwischen den Offizieren der *Bureaux arabes* und ihren kabyllischen Informanten, den Dorfältesten und Rechtsgelehrten. Sie zeigte auf, wie die Offiziere zunehmend in dörfliche und intertribale Konflikte involviert waren und thematisierte die Umstände der Kodifikation jener Regeln, die als kabyllisches Gewohnheitsrecht in der Kolonialzeit zur Anwendung kam. Die Offiziere sahen sich mit einem unspezifischen Recht

konfrontiert, dessen Normen erst in Konfliktsituationen konkretisiert und dann kontextuell interpretiert wurden, und dessen multiple Foren in fallbedingt unterschiedlichen Prozeduren zum Einsatz kamen. Die Konzeptualisierung des kabyllischen Gewohnheitsrechts durch Hanoteau und Letourneux berücksichtigte zwar die Vielfalt voneinander abweichender dörflicher Rechtsregeln, doch der implizite Charakter eines Rechts, das vornehmlich für den Einzelfall ausgehandelt wird, verschwand fast völlig hinter den Bemühungen, regionale Rechtsinstitutionen in Definitionen für den gerichtspraktischen Gebrauch zusammenzufassen. In der Rechtspolitik und –praxis der *Bureaux arabes* zeigte sich die Tendenz, die dörflichen Entscheidungsprozesse in den Händen einer begrenzten *tağmaat* zu konzentrieren, interdörfliche und –tribale Vereinbarungen in die Zuständigkeit der französischen Autorität zu überführen und die in diesem Bereich wirkenden Rechtsspezialisten, die *imrabden*, entweder als Funktionäre der administrativen Kontrolle zu unterstellen oder sie vollständig aus dem Rechtsgeschehen zu entfernen. Mit dieser „Säkularisierung von oben“ wurde die islamische Komponente aus dem Gewohnheitsrecht eliminiert. Weitere religiöse Anteile, wie etwa der kollektive Eid, wurden nicht als solche wahrgenommen. Damit stellte sich die Frage, ob und auf welche Weise das vorkoloniale dörfliche Gewohnheitsrecht eine religiöse Konzeption war.

Dieser Frage wurde im Kapitel über Interaktion und Kodifikation im kabyllischen Dorf auf mehreren Ebenen nachgegangen. Die Untersuchung der begrenzten Schriftkultur zeigte, dass schriftliche Dokumente in der Großen Kabylei trotz ihrer geringen Verbreitung in der Rechtsprozedur relevant sein konnten. Vor allem die magischen Qualitäten von Schriftstücken konnten deren Verbreitung und Effektivität steigern. Besitztitel, Vertragstexte oder schriftliche Übereinkünfte waren magisch wirksame Medien, die in bestimmten Kontexten und unter Bezugnahme auf das legitimierende Potenzial der islamischen Rechtstradition einen formalen Konsens bekräftigen oder reaktivieren. Ein solcher Konsens wurde auch von den im Rahmen der *tağmaat* sporadisch verschrifteten dörflichen Bußgeldkatalogen in Anspruch genommen. Die *qawānīn* übersetzten mit prägnanten Beschreibungen idealtypischer Tatbestände das interpretative Rechtsprinzip der Billigkeit in das formale Rechtsprinzip des äquivalenten Ausgleichs. Dieser Aufbau entsprach den kommunikativen Wechselbeziehungen in den kabyllischen Dörfern, in denen der interpretativen Bewertung eines Rechtsfalles durch die informelle öffentliche Meinung die proklamatorische Absegnung eines Rechtsentscheides im formalen Rahmen der *tağmaat* gegenüberstand. Die *tağmaat* bot das Forum für die Emergenz einer öffentlichen Sphäre, in der es möglich war, private und Gruppeninteressen zugunsten einer allgemeinen legitimen Ordnung zu transzendieren. Opferleistungen in Form von Spenden oder Bußgeldzahlungen demonstrier-

ten die Fügung in diese legitime Ordnung und gestalteten in ihrem Sinne die sozialen Beziehungen, die sich im dörflichen Konsens manifestierten. Dessen Unantastbarkeit drückte sich in der Konzeption der *ḥurma* aus, die über eine Transformation des tribalen Konzepts der Ehre mit den Regeln der *qawānīn* eine sakrosankte Sphäre der dörflichen Integrität absteckte. Der Geltungsbereich der dörflichen *ḥurma* wurde durch interne und externe kommunikative Beziehungen des jeweiligen Dorfes abgesteckt. Aus den konkreten Interaktionen des Dorfes generierte sich ein positives Recht, das aus der Ferne besehen an säkulare Rechtsetzung im Sinne eines Gesellschaftsvertrags erinnert. Die dörfliche *ḥurma* war aber ein religiöses Konzept, dessen Legitimierungen sich aus wenigstens drei transzendenten Ordnungen speisten: Der Deszendenzkult der virtuellen, in Vergangenheit und Zukunft projizierten Dorfgemeinschaft; die im Sinne der unsichtbaren Welt magischer Vorstellungen interpretierten Ereignisse, die nach dem Rechtsprinzip des äquivalenten Ausgleichs in soziale Beziehungen eingreifen; die schriftislamische Anbindung an eine universalistische religiöse Komponente. Der letztere Bereich wurde in den *qawānīn* ambivalent verarbeitet. Während auf der inhaltlichen Ebene der Rechtsregeln mitunter eine proklamatorische Abgrenzung erfolgte, zeigte sich der Bezug auf den Islam im Zusammenhang mit jenseitigen Ordnungsvorstellungen als ein offenbar effektives moralisches Sanktionierungsinstrument.

Aufgrund dieser Befunde wurden anschließend zwei Fragestellungen im Rahmen der islamischen Schriftkultur untersucht. Zum einen sollten die adaptiven Potenziale des malikitischen *fiqh* im lokalen Kontext ausgelotet, zum anderen die religiösen und rechtlichen Konzeptionen der islamischen Akteure in der vorkolonialen Kabylei näher bestimmt und in einen historischen Zusammenhang gestellt werden. Als Entscheidungsgrundlage des *fiqh* galt in der Kolonialrechtsprechung wie in der Islamwissenschaft ein begrenzter Schriftenkanon einiger weniger Rechtskompendien. Mit einem kulturhistorischen Überblick der malikitischen Rechtsentwicklung im Maghreb wurden die Kanonisierungstendenzen im *fiqh* unter dem Blickwinkel einer diskursiven Verhandlungsstrategie beschrieben, in der die definitorische Autorität über den Kanon festgelegt wurde. Während die Kompendien selbst in diesem Diskurs nicht in Frage gestellt wurden, erfolgten um die Rechtsgültigkeit ihrer jeweiligen Kommentare intensive Auseinandersetzungen. In diesem Zusammenhang entstanden räumlich und zeitlich begrenzte Interpretationen der anerkannten Rechtsdoktrin, die unter Bewahrung des kanonischen Sprachverhalts den rechtsgültigen Sachverhalt modifizieren konnten. Die Tatsache, dass einer der berühmtesten Kommentare des 18. Jahrhunderts offenbar im Zusammenhang mit den Bewegungen des organisierten mystischen Islam in Algerien verbreitet wurde, lenkte die Aufmerksamkeit auf die Raḥmānīya in der Kabylei. Deren Aufkommen konnte trotz der fragmentarischen Quellenlage im Zu-

sammenhang mit aktuellen Forschungen zum Neosufismus als missionarische Einführung einer moralisch-religiösen Konzeption bewertet werden, die mit wirtschaftlichen Umbrüchen und zunehmender staatlicher Einflussnahme einherging. Die Raḥmānīya übernahm die vorhandene institutionelle Infrastruktur des Heiligenislam. Sie griff lokal relevante Konzeptionen über rechtlich-soziale Kompetenz auf und verband diese u. a. in frommen Lehrstücken der Poesie mit mystischen Konzepten. Zugleich legten ihre Vertreter besonderes Gewicht auf eine klare Anbindung an die anerkannte Rechtsdoktrin und erstellten selbst Kommentare, die rund um den Djurdjura im Gebrauch waren.

Im folgenden Kapitel wurden die frühen Rechtstexte der Kabylei befragt und ausgewertet. Mit der Einbeziehung der wirtschaftlichen und politisch-religiösen Kontexte erwiesen sich die inhaltlichen Abgrenzungen zur *šarī'a* in sensiblen Bereichen wie Erbrecht oder Zinsnahme sowohl als politische Deklarationen der Selbstbestimmung gegenüber der Staatsmacht und ihrer Interpretation des Rechts, wie auch als Reaktionen eines sensiblen Gefüges tribaler Konzeptionen von Besitz und Verwandtschaft auf die Auseinandersetzung mit religionsrechtlich legitimierten Institutionen und Normen. Im argumentativen Kontext des Ġāhilīya-Diskurses wurden von außen bestimmte Bereiche des Gewohnheitsrechts selektiert und zu Anzeichen für den Abfall der Region vom Glauben umfunktioniert. Das Spektrum dieser historisch wandelbaren Markierungen reichte von der Unkenntnis der Sprache des *qur'ān* über *fitna* und Wegelagererei bis zur „Enterbung“ der Witwen und dem Recht verheirateter Frauen auf einen „Aufstand“. Auf der anderen Seite drückte sich die Betonung der anerkannten Rechtsdoktrin durch die islamischen Rechtsspezialisten der Kabylei in einer Kategorisierung der lokalen Rechtspraxis aus. Deren Lehnprägungen aus dem Vokabular des *fiqh* bezogen sich auf strukturelle Analogien zwischen religionsrechtlichen Institutionen und lokaler Praxis, die auf gemeinsamen Prinzipien wie Unverletzlichkeit oder Kooperation beruhten. Dabei war es vom lokalen kommunikativen Kontext abhängig, ob und welche Rechtsregeln des *fiqh* als handlungsgestaltende Vorgaben übernommen wurden. Solche Übernahmen erfolgten in der Regel stillschweigend und besaßen im Rahmen des rechtspluralistischen Zusammenspiels von *fiqh* und Gewohnheitsrecht die wichtige Funktion der Rechtsanpassung an lokale Interessen und Notwendigkeiten. Auf regionaler Ebene kann jedoch beobachtet werden, wie die formale Betonung des *fiqh* und die inhaltliche Betonung des Gewohnheitsrechts zur proklamativen Abgrenzung eines spezifischen rechtlichen Stils in Gestalt eines rudimentär ausgebildeten *amal* konvergierten. Die Inhalte dieser Proklamationen konnten durchaus später im lokalen Kontext neu verhandelt werden, denn die Texte zielten vor allem auf die grundsätzliche Inanspruchnahme einer dem Religionsrecht gleichwertigen *āda* ab, ohne dabei den

Referenzrahmen des islamischen Rechts verlassen zu müssen, da sie durch die *fuqahā* abgeseget waren.

Insgesamt weisen diese Ergebnisse aufgrund der Quellenlage einen recht hypothetischen Charakter auf. In diesem Sinne möchte ich das Resümee nicht mit den obigen komprimierten Feststellungen abschließen, mit denen die vielfältigen rechtskulturellen Dimensionen auf die scheinbare Realität des Wortes reduziert werden. Am Ende sollen vielmehr bestimmte einzelne Themen, die sich gleich wiederkehrenden Motiven einer Fuge an den verschiedensten Stellen der Diskussion als relevant zeigten, auf ihre Bedeutung für eine Konzeptualisierung des kabyllischen Rechts befragt werden. Diese zusammenfassenden Überlegungen werden auf die kommunikative Rationalität des rechtlichen Stils hinausführen, der sich in der Synthese des *fiqh* der Mystiker und des dörflichen Rechts abzeichnet. Auch sie möchte ich allenfalls als Arbeitshypothese für zukünftige Forschungen verstanden wissen. Kabyllische Rechtskonzeptionen und Rechtspraxis waren im 18. und 19. Jahrhundert von sozialen und ideellen Voraussetzungen geprägt, die in drei Komponenten aufgeteilt werden können: Von der Seite der *imrabden* wirkte sowohl eine moralische Orientierungsvorgabe – die im sozialen Umfeld emotional besetzte Obligationen erzeugte und auf diese Weise einen wesentlichen Maßstab für die Reputation des Schlichters und damit für dessen rechtliche Effizienz darstellte – als auch die Kompetenz zur fallorientierten Rechtsetzung, die sich einerseits aus formalistischen Kenntnissen des *fiqh* und andererseits aus interpretativen Fähigkeiten auf der Grundlage eines impliziten Wissens speiste. Von der Seite der dörflichen Rechtspraxis bestand die pragmatische Notwendigkeit der Kooperation und Assoziation von Interessengruppen, deren interaktionale Wechselbeziehungen in der Definition und Umgrenzung einer sakrosankten öffentlichen Rechtssphäre mündeten. Diese drei Bereiche, die individuelle Moral, die legislative Kompetenz und der öffentliche dörfliche Realismus sollen im folgenden noch einmal Revue passieren. Im Zusammenhang mit den Ergebnissen dieser Arbeit erfolgt die Frage nach dem Wesen der Rationalität eines religiös legitimierten und umgesetzten Rechts.

## 8.2 Die Amoral der Ehre und die Moralisierung der Religion

Es gibt im ethnologischen Sinne „kaum brauchbare Definitionen von Moral, Moralitäten oder Ethik“ (Howell, 1997, 2). Wenig befriedigend ist eine Definition aus den Fünfziger Jahren, die „Moral“ als einen Ausschnitt der Ethik begreift, nämlich als jene menschlichen Werte und Tugenden, die einen Sollensstatus aufweisen (ebd., 3). Es fällt zumindest schwer, die Scheidelinie zum Recht zu ziehen. Die Rechtsethnologie beschäftigt sich grundsätzlich mit den gleichen Phänomenen, setzt jedoch bestimmte

Schwerpunkte: „Moral codes were treated as expressing sanction and as maintaining and reinforcing the *status quo*, not as shaping epistemological and judicial concerns, nor as constituting a universe of meaning“ (ebd., 7).

Wir begreifen im folgenden moralische Konzeptionen als Idealkategorien über den Zustand sozialer Beziehungen, die sich in Rechtsregeln und –urteilen niederschlagen können. Diese Kategorien bestanden, wie wir gezeigt haben, sowohl in Konzeptionen einer virtuellen Dorfgemeinschaft als auch in pietistisch-emotionalen Bindungen seitens der Heiligen (5.5.1). Bei unserer Befragung des kulturellen Komplexes der Moral in der vorkolonialen Kabylei werden wir uns auf den Bereich der Sexualmoral konzentrieren. Es kann aber keinesfalls darum gehen, einen umfassenden Überblick der Geschlechterbeziehungen abzuliefern. Wir wollen uns vielmehr auf ein paar Hinweise beschränken, die das etablierte und auch in dieser Arbeit teilweise rezipierte Bild der moralischen Rigorosität in der tribalen Gesellschaft korrigieren bzw. ergänzen.

Tassadit Yacine-Titouh hat mit ihrer Übersetzung und Veröffentlichung der *izli*, der zuvor unbeachteten Lieder kabyliischer Frauen, deren Poesie oft eindeutige sexuelle Metafern beinhaltet, auf die andere Seite der Moral hingewiesen (Yacine-Titouh, 1988). Die sexuelle und Liebesmagie war eine ausschließliche Domäne der Frauen, der kabyliische Männer mit einer Mischung aus Verleugnung und furchtbehafteten Respekt begegneten (vgl. Plantade, 1988, 13). Wie real die magischen Fähigkeiten der Frauen von den Männern eingeschätzt wurden, zeigt ein Gerichtsverfahren von 1876, in dem ein junger Kabyle aus der Umgebung von Tizi-Ouzou für den Mord an seiner Ex-Geliebten zu Tode verurteilt und anschließend begnadigt wurde (AN BB 24 2048, Dossier S 76 11241). Diese „band“ ihn nach Bekanntwerdung seiner Verlobung – einer Prestigeheirat mit der Tochter eines Funktionärs – mit einem Fluch: „Du wirst deine Frau nicht besitzen können und andere werden sie besitzen!“ Damit war der 25jährige impotent und konnte den Fluch nur unter Verwendung der Haare und der Zähne der Magierin wieder umkehren, welche er sich schließlich gewaltsam aneignete. Die Praxis war den französischen Justizbeamten wohl bekannt; offenbar wurden für diesen Zweck häufig Leichname auf Friedhöfen wieder ausgegraben. Wie selbstverständlich für den Mann sein Handeln war, bezeugt die Frage, die er dem französischen Tribunal bei seiner Anhörung stellte: „Wer unter euch ist derjenige, der nicht so gehandelt hätte?“

Der Verlust der Virilität bestätigte sich für den tragischen Mörder anlässlich zweier sexueller Annäherungsversuche, die beide scheiterten und deren Stil allerdings kaum von moralischer Strenge zeugt: „Eines Tages bot ihm eine Frau in den Feldern ihre Tochter für zwei Francs an. . .“ Diese lakonische Formulierung steht allerdings im Widerspruch zu der schon erwähnten kategorischen Feststellung, es hätte in der Kabylei



keine Prostitution gegeben. Tatsächlich sollte dieser vereinzelte Hinweis angesichts der Umwälzungen der Kolonialzeit eher zurückhaltend bewertet werden, wohingegen der Fall eines kleinen Stammes in der Nähe von Beğāya etwas schwerer wiegt. Dieser besaß Ende des 19. Jahrhunderts den Ruf, Prostitution als regulären Erwerbszweig zu betreiben und ein reicher Notabler des Stammes, von einem moralisierenden französischen Untersuchungsrichter zur Rede gestellt, erklärte den Umstand so:

„Les [Ait N. N.] sont une tribu heureuse et prospère; ils sont bons négociants et font des bonnes affaires; leur territoire est fertile et couvert d’arbres fruitiers qui rendent beaucoup, – enfin les femmes leur sont aussi d’un excellent rapport.“  
(Le Roy, 1911, 90)<sup>1</sup>

Dass derartige Belege nur äußerst selten in der Literatur zu finden sind, muss nicht als ein Beweis für das Nichtvorhandensein der Prostitution gewertet werden. Das gleiche Schweigen ist uns auch schon oben im Zusammenhang mit einer von den *Bureaux arabes* „häufig“ konstatierten Praxis kabyliischer Frauen begegnet, bei Heiraten außerhalb der Kabylei als *tamnafeqt* wieder in die Heimat zurückzukehren (s. o. 7.2.3). Es gibt Dinge, über die besser geschwiegen wird, vor allem angesichts eines dominanten Diskurses der Moralität. Es liegt mir auch nichts daran, an dieser Stelle das Vorhandensein von Prostitution in der vorkolonialen Kabylei nachweisen zu wollen. Vielmehr soll ein Eindruck von jener Atmosphäre vermittelt werden, in der mystische und pietistische Missionare über Selbstdisziplin und moralische Autorität ihr Ansehen etablieren konnten, einer Atmosphäre, die Leo Frobenius nach dem Besuch einiger Dörfer in der Oberen Kabylei im Frühjahr 1914 in dunklen Anspielungen als „wollüstig-schwül“ umschrieb und hinzufügte, sein „europäisches“ Taktgefühl verbiete ihm das „Wühlen in ekelhaftem Schmutz“ (Frobenius, 1921–22, I, 36).

Wenn wir den Komplex der Geschlechterbeziehungen weniger mit den Augen eines taktvollen Moralisten als mit dem sezierenden Blick der Ethnologen betrachten, dann gelangen wir sehr schnell wieder zu den tribalen Logiken der Ehre und ihrer Provokation. In welchem Sinne kamen etwa die – in ihren Berichten – moralisch korrekten Offiziere der *Bureaux arabes* dazu, von einer *tamnafeqt* als „Unruheherd“ zu sprechen? Trotz einer durchaus rigiden Separation räumlicher Bereiche nach Geschlechtern – Kabylinnen verlassen in den Dörfern auch heute noch selten nach Sonnenuntergang die

---

<sup>1</sup>Die Quelle, eine polemische Schrift eines zivilisierten Beamten, der sich unter die Barbaren verschlagen sah, besaß für Lacoste „keinen historischen Wert“ abgesehen vom Zeugnis einer „kolonialistischen Haltung“ (Lacoste, 1962, 22). Tatsächlich paraphrasiert der Richter aber zahlreiche Konversationen mit Kabylen und unter Berücksichtigung der kaum anders als mit einem Kulturschock zu erklärenden Abwehrhaltung lassen sich einige wertvolle Einblicke gewinnen. Die Argumentation des Kabylen deutet jedenfalls eine Rechtfertigung der Prostitution im Sinne religiöser Vorstellungen der Mehrung durch Fruchtbarkeit an. In einem durchaus ambivalenten Sinn war im Maghreb die sexuelle Ausschweifung mit dem heiligen Segen, der *baraka* verknüpft (vgl. Dermenghem, 1954, 53).

Häuser – waren und sind Frauen im öffentlichen Raum der Dörfer außergewöhnlich präsent. Damit ist der Rahmen für Situationen jener Art vorgegeben, wie sie aus vergleichbaren tribalkulturellen Kontexten bekannt sind. Tribale Manifestationen der Ehre waren gleichfalls auf der anderen Seite des Mittelmeeres, in Montenegro, noch bis vor wenigen Jahrzehnten relevant. So berichtet ein Ethnologe von einer Begegnung mit einer Gruppe von Frauen in einem montenegrinischen Dorf:

„A very aggressive middle-aged widow (...) taunted me with the predictable joke: Was the American ‚sneaking around the village,‘ now that his wife had returned to America? (...) Scarcely realizing myself what I was up to, I shot back (...): Yes, indeed, I am ‚going about the village,‘ and in fact I don’t need to go very far, because there is a beautiful widow who lives just a little way above this spring [Mit diesen Worten deutete der Ethnologe in Richtung des Hauses seiner Gesprächspartnerin].“ (Boehm, 1984, 15f)

Tatsächlich war dies eine angemessene Antwort, auch im Kontext des kabyllischen *nif*, der Konkretisierung der Ehre in der wechselseitigen Beziehung mit dem Gegenüber, die sowohl von Männern als auch von Frauen vorgenommen werden konnte (s. o. 5.5.3). Das Konfliktpotenzial derartiger Spiele zwischengeschlechtlicher Herausforderungen und Er widerungen suchen die *qawānīn* bis heute präventiv zu vermeiden, indem sie den Männern von vornherein jeden Aufenthalt in der Umgebung eines Brunnens – in kabyllischen Dörfern *die* öffentliche Sphäre der Frauen – untersagen.

Die Verletzung der Ehre einer Gruppe über eine Attacke auf die sexuelle, von den Frauen repräsentierte *ḥurma* war kein ungewöhnlicher Vorgang. Häufig stand im Zentrum einer *fitna* eine stolze Dorfschönheit, auf die ein Notabler vergeblich ein Auge geworfen hatte, und für dessen Kampf um die Ehre dann ganze Dörfer entvölkert wurden (vgl. Robin, 1998a). An einem Markttag erschienen drei Angreifer aus einem benachbarten Dorf in Tawrirt Amran und vergewaltigten eine Frau in den Gärten (FN Rapport mensuel 1858/05, 43 I 4). Ein *amrabeḍ* provozierte die Bewohner seines Dorfes mit der Beleidigung, er habe schon alle ihre Frauen besessen; daraufhin verlor er den letzten Rest an Reputation: Die für diesen Fall vorgesehene Geldstrafe im *qānūn*, die sich nur auf die Erwähnung einer einzelnen Frau bezog, wurde von den Dorfbewohnern – gegen das Veto des *amīn* – entsprechend multipliziert und eine *timešrett* für 750 Francs ausgerichtet (ebd., 1859/02). Ähnliche Exzesse des *nif* wurden auch von einigen *amīns* berichtet, die ihre bevorzugte Stellung als Funktionäre in ein Anrecht auf verheiratete Frauen im Dorf umsetzten (ebd., 1862/03 und 04). Auch deren Ansehen schwand in dem Maße dahin, in dem ihre Handlungen in der informellen Öffentlichkeit der Dörfer zum Gesprächsgegenstand wurden. Ihr *nif* verwandelte sich in die „Konkretisierung der Ehre des Teufels“ (Mahé, 2001, 106).



Abbildung 8.1: Brunnen in der Oberen Kabylei 1914 (Bildausschnitt; Fotoarchiv Frobenius-Institut, 6-7030)

Die Mehrzahl der von uns behandelten Beispiele – von der *tawṣa* über den Beschluss der Ait Betrūn bis zum Vertrag der Iflissen – wies auf eine besondere Fragilität sozialer Allianzen hin, die aufgrund wirtschaftlicher oder politischer Erfordernisse geschlossen wurden, und deutete multiple Strategien mit dem Ziel ihrer Stabilisierung an. In diesem Zusammenhang waren moralische Interventionen seitens der *imrabden* ein besonders wirksames Mittel zur Zähmung des *nif*. Wir sahen in der Untersuchung des *Ġāhiliya*-Diskurses (7.2.1 und 7.2.3), wie die abweichende Regelung und Praxis zwischengeschlechtlicher Beziehungen in der Kabylei eine konstante, negativ besetzte Außenreferenz darstellte und ab dem 18. Jahrhundert in einem Atemzug mit den gewalttätigen Ausbrüchen der Vendetta genannt wurde. Es erging ein politischer Missionsauftrag an die *imrabden*, die unter der Raḥmāniya die universalistische Dimension der Verbreitung des Islam in den Vordergrund stellten. Die Mission bediente sich verschiedener Argumente und Methoden, die wir zum Teil ausführlich behandelt, zum Teil beispielhaft erwähnt haben, so etwa die mystischen Techniken zur Selbstdisziplin, die zu einer Ausgestaltung sozialer Beziehungen gemäß den Idealen der Einsicht und Weisheit führen und so das Rechtsprinzip der Äquivalenz angemessen berücksichtigen lassen (6.2.3); so die Drohung mit dem nahenden Weltende, verbunden mit der Aufforderung zur Reue und Umkehr (5.1.2); so auch die Verknüpfung des dörflichen Rechts mit jenseitigen Strafen, wie sie etwa im *qānūn* von Tawrirt Amoqran angeführt werden, der Verletzungen und Diebstahl als Sünde qualifizierte (5.5.3). Diesen Argumenten ist gemeinsam, dass sie Fragen der persönlichen Lebensführung mit den abstrakteren Prinzipien der Spiritualität, der moralischen Obligation und der Gerechtigkeit verbinden. Damit gerät aber – wie wir mehrfach angedeutet haben – eine Konzeption der Religiosität in den Vordergrund, die sich von einer formalistischen Beurteilung der Handlungen abkehrt, eine Interpretation der Absichten einbezieht und widersprüchliche Normen mit der Berufung auf ein allgemeines Wohl umsteuert. Wie ist unter solchen Voraussetzungen im Kontext des *fiqh* eine gesicherte Rechtsfindung vorstellbar?

### 8.3 Fehlbarkeit und Erkenntnisgewissheit in der Rechtsfindung

Wir haben oben auf Seite 135 eine Überlieferung aus dem 18. Jahrhundert zu Sidi al-Hādī, dem Gründer Tawrirt n Ait Mangellats angeführt, die ihn in einer Umgebung der ethischen Fehlritte und der fehlenden Gelehrsamkeit als einen Gottesfreund zeichnete, der diese Mängel durch seinen direkten Kontakt mit Muḥammad ausglich. Hier sehen wir schon lange vor dem Auftritt der Raḥmāniya einen Hinweis auf den mystischen Komplex der Inspiration durch den Profeten in Visionen oder in der direkten

Begegnung, der als *ṭarīqa muḥammadīya* in die Neosufismus-Forschung einging. Die Schau des Profeten war gerade im Maghreb vom 9./15. Jahrhundert an ein soziales Phänomen von zunehmender Bedeutung – so kursierten etwa Handbücher mit den erforderlichen Ritualen für eine Herbeirufung – und es muss an dieser Stelle betont werden, dass ein Heiliger durch derartige Visionen legitimiert werden konnte, aber die Vision an und für sich nicht für die Legitimierung ausreichte (vgl. Hofheinz, 1996, 475–77). Der in unserem Zusammenhang relevante Topos der Rechtsfindung durch visionäre Eingebung reicht noch weiter zurück. Bel erwähnte etwa das Beispiel des Andalusiers Aḥmad ben Muḍīr aus Sevilla, der zugleich Mystiker und malikitischer Rechtsgelehrter war, und dem Mālik selbst in einem Traum die Antwort auf eine diffizile Rechtsfrage erteilte (Bel, 1938, 350). Mit den Neosufis erfolgte aber – soviel kann festgestellt werden – die Konzentration auf die Profetenfigur und eine Systematisierung der Stadien und Qualitäten der Vision: Der Auftritt Muḥammads in einem Traum, seine Erscheinung im Wachzustand und die leibhaftige Begegnung mit ihm in Fleisch und Blut. Der Zusammenhang dieser mystischen Erfahrungen mit der Frage der Rechtsfindung ist kürzlich von zwei Seiten durchaus konträr thematisiert worden.

In der mystischen Konzeption des Innenlebens, *bāṭin*, gibt es eine Form des Wissens, die als eine Steigerung des von uns behandelten *fahm* angesehen werden kann, der *ilm yaqīn* oder die absolute Erkenntnisgewissheit jenseits allen Zweifels. In der frühen Mystik galt noch neben *qurʾān* und *sunna* die Inspiration des empfänglichen, seiner Seele bewussten Mystikers durch Gottes Wirken in seiner Person als eine Quelle des *ilm yaqīn*. An Stelle dieses eher unbestimmten Konzepts setzten führende Neosufis die Begegnung mit dem Profeten oder bisweilen auch mit dem Boten Ḥiḍr. Die Begegnung des Mystikers mit Muḥammad „gibt ihm eine absolute erkenntnisgewissheit in allen fragen der rechtsfindung – sollten alle rechtsschulen verschwinden, wäre er durch seinen direkten kontakt mit dem profeten imstande, die gesamte sharia wiederherzustellen“ (Radtke, 1999, 168). Radtke betont ausdrücklich den konservativen Aspekt dieses Vorgangs; seiner Ansicht nach ging es den Neosufis nicht um eine Reform des Rechts, sondern eher um eine „steigerung [des] autoritätsanspruches“ (ebd., 172).

Ganz anders sieht dies Johansen, der die Frage des *ilm yaqīn* nicht aus der Perspektive der Mystik, sondern vom *fiqh* her angeht. Dessen „normative Struktur“ gründe zum einen auf der „Autorität der Schriften“ und zum anderen auf dem Konzept, dass *ilm yaqīn* nur in den Offenbarungstexten und im *iğmāʿ* der Rechtsgelehrten existiere. Die nachträgliche Interpretation dieser Schriften kann aber allerhöchstens den Status einer „wahrscheinlichen Gültigkeit“ erreichen (Johansen, 1999c, 25, 37). Aus dem Wissen der *fuqahāʾ* über die menschliche Fehlbarkeit bei der Erstellung der „gerichtsverbindlichen Norm“ (*ḥukm*) entstand die grundsätzliche Unterscheidung zweier „semanti-

scher Felder“ des Rechts: Die äußeren Bereiche des Diesseits, der Normen und der Urteile und die inneren Bereiche des Jenseits, des *bāṭin* – von Johansen übersetzt mit „inneren Motiv und Gewissen“ – und der religiös-moralischen Verpflichtungen im persönlichen Verhältnis zu Gott (Johansen, 1999d, 187f). Die „scholastische Rationalität“ stellte zwischen diesen beiden Feldern der Vernunft und Offenbarung ein „Gleichgewichtsverhältnis“ her, das die „Grundlage für die praktische Säkularisierung weiter Teile der gerichtsverbindlichen Normen“ erschuf (ebd., 188). Dem gegenüber wollten die Reformer des Neosufismus „Recht mit Religion und Moral eindeutig identifizieren“ und begründeten so „im Namen von Religion und Ethik eine Tradition des Anti-Rationalismus“ (ebd.). Diese Annahme beruht auf gewichtigen Argumenten, die – wenn wir ihnen folgen – alle Spekulationen um innerislamische Analogien zur Aufklärung auf der Grundlage der Gleichzeitigkeit wirtschaftlicher Entwicklungen (s. o. 6.2.2) erübrigen. Vorher sollten wir aber etwas näher die zugrundeliegenden Begriffe der Rationalität und des Rechts begutachten.

Der Rechtscharakter des *fiqh* steht für Johansen außer Frage, weil er „die gerichtsverbindlichen Rechtsbestimmungen in juristischer Rationalität und Systematik ordnet“ (Johansen, 1999d, 187). Hier folgt er im wesentlichen der Argumentation von Schacht (1935), der in der Islamwissenschaft entgegen geläufigen Konzeptionen vom islamischen Recht als Pflichtenlehre „die rechtliche Dimension des *fiqh* etabliert hat“ (Johansen, 1999c, 57). Der Gebrauch der autoritativen Offenbarungstexte und das Werkzeug des Analogieschlusses integrieren als „Islamisierung und Systematisierung die individuellen Normen und Regeln in ein kohärentes Normensystem“ (ebd., 56). Diese Definition von „Recht“ als Normensystem beruht auf den von Max Weber entwickelten Kategorien der formalen und materialen Rationalität des Rechts. Formale Rationalität wird gekennzeichnet von Systematisierung und von der Ausschaltung irrationaler Rechtsmittel, sie führt in einem historischen Prozess zur Ausbildung des säkularen Rechts; materiale Rationalität bedeutet hingegen die Heranziehung nicht-rechtlicher Grundlagen wie religiöser Doktrin, politischer Erwägungen oder ethischer Werte als Entscheidungsmittel (Weber, 1976, 468). Die legislative Kompetenz der *imrābden* und ihre Methodik der Rechtsfindung übersetzt sich in der Weberschen Terminologie mit der Regelsetzung durch charismatische Offenbarung, eingebettet in das dörfliche Recht der kaum systematisierten *qawānīn* mit seiner formalen Prozedur in der *taḡmaat* und seinen irrationalen magischen Beweismitteln (vgl. ebd., 446f).

Handelt es sich bei dem *ilm yaqīn* tatsächlich um eine beliebige materiale Rechtsetzung profetischer Natur, begleitet von einem Einbruch der Moral in das Recht, dann wäre es sicher vermessen, in diesem Kontext eine formale Rationalisierung des Rechts anzunehmen. Doch dies ist, wie wir gesehen haben, nicht der Fall: Das mystische Kon-



zept der Erkenntnisgewissheit beinhaltet nicht nur die profetische Inspiration, sondern auch eine genaue Kenntnis der sozialen Beziehungen und der in ihnen ablaufenden Interaktionen. Auch Radtkes Argument, dass die Erkenntnisgewissheit im Rahmen der *šarīa* gedacht wurde, wird von den behandelten Quellen vor allem in formaler Hinsicht nachdrücklich bestätigt. Als die Rechtsspezialisten der Ait Ğennad sich gegenüber dem Dey von Algier auf *qurʾān*, *sunna* und *iğmāʿ* beriefen (s. o. 7.2.2), bezogen sie sich ausdrücklich auf die klassischen Erkenntnisquellen des *ilm yaqīn*. Ihr Vorschlag zur Disputation über die aus diesen Quellen abgeleiteten Interpretationen war nicht nur ein Ausdruck der Kenntnis um die Fehlbarkeit menschlichen Wissens – also der klassischen epistemologischen Konzeption des *fiqh* –, sondern auch und vor allem ein Resultat der informellen Prozedur in der Kabylei, die interpretative Methoden der Rechtsfindung einschließt (s. o. 5.3.1 und 5.3.2). Die klassische Konzeption des *fiqh* ging auch in die Methodik bei der Erstellung eines oben auf Seite 219 erwähnten *fatwa* zu einer Stiftung ein, das vor allem auf die formale Korrektheit der Stiftungsurkunde rekurriert; zugleich appellierte es aber an das *forum internum* der Streitparteien (vgl. Johansen, 1999c, 36), indem es die Unverletzlichkeit eines *ḥabūs* mit der Unantastbarkeit eines „freien Menschen“ verglich. Dieser Bezug auf die inneren, moralischen Werte der *āda* in Verbindung mit der formalen, aus dem *fiqh* abgeleiteten Vorgehensweise begegnet uns gleichfalls in den Ausführungen Sī Mūlās zum Hermaphroditen (s. o. 4.3.2).

Wir können anhand dieser Belege konstatieren, dass die Rechtsetzung der charismatischen Heiligen einerseits – im Sinne unserer Feststellungen zum *amal* (s. o. 7.2.4) – um eine Eingliederung der *āda* in die Systematik des *fiqh* bemüht war und andererseits religiös-moralische Vorstellungen der *āda* einbezog, insbesondere die Konzeptionen unverletzlicher, sakrosankter Bereiche. Während der erste Punkt eindeutig als ein formaler Rationalisierungsschub des Gewohnheitsrechts im Sinne Webers gewertet werden kann, scheint die Liaison von Recht, Religion und Moral in der *ḥurma* auf den ersten Blick ein Residuum der materialen Rationalität mit den Mitteln der Magie darzustellen. In dieser Frage haben aber die Untersuchungen Mahés zum Ursprung des dörflichen Rechts (s. o. 5.5.3) die analytischen Voraussetzungen geschaffen, um die *ḥurma* als einen Ausdruck kommunikativer Rationalität begreifen zu können.

## 8.4 Recht als kommunikative Äquivalenz

Wir haben die kommunikativen Dynamiken kabyliischer Dörfer oben vor allem unter Gesichtspunkt der Oszillation zwischen dem virtuellen Konsens der Dorfgemeinschaft und der Zwietracht in den Herausforderungen der Ehre behandelt (5.5.2). Die Handlungen der Akteure und Akteurinnen, die sich in diesem Kontext zu behaupten wuss-

ten, lassen den Schluss zu, dass diese keinesfalls in dem Traum der Eintracht lebten, den sie mit ihrer effektiven Rede beschworen und dass sie über diesen Widerspruch durchaus im Klaren waren. Die effektive Rede besaß im tribalen Kontext jedoch nicht die Funktion, eine Ideologie der Harmonie zu generieren. Ihre Aufgabe bestand vielmehr in der rechtlichen Evaluation sozialer Tatbestände, in der delikaten Anforderung, die wenn/dann-Notwendigkeiten einer kohärenten Anschauung mit den wenn/also-Bestimmungen des praktischen Lebens zur Deckung zu bringen. Im Rahmen der Dorfversammlung mussten die idealen Vorbilder der mündlich vermittelten ethischen Werte und der charismatischen Persönlichkeiten, die Anforderungen der Schriftkultur und der sozialen Moral mit den von knappen Ressourcen bestimmten Niederungen, bisweilen Abgründen der exzessiven und der verletzten Ehre versöhnt werden. Vor dieser Bühne ruhten die Augen der Öffentlichkeit auf Konflikten, die nach Jahrzehnte langem Schwelen neu entflammt, auf den Reibereien in allzu engen Verhältnissen, und hier wurde das Recht in der mündlichen Artikulation des Konsens öffentlich gemacht. Die Technik der öffentlichen Rede war eine Kunst, in der sich alle Dorfbewohner üben mussten, und die doch nur von einem kleinen Kreis in ihrer vollkommensten ästhetischen Form beherrscht wurde.

Jeder Beschluss, jede noch so unbedeutende Regel, die sich in den *qawānīn* findet, durchlief mehrere Stadien der Evaluation, in den informellen Kreisen kleiner familiärer Gruppen, unter vier Augen zwischen Dorfnotablen, anlässlich der Suche nach Rat bei einem *amrabed*, und erst nach behutsamen Sondierungen der divergierenden Interessen und Meinungen kam der Gegenstand zur Verabschiedung auf die Bühne, nicht ohne dort wiederum von allen Seiten begutachtet zu werden. In diesem scheinbar umständlichen Vorgehen emergiert mit dem Aspekt, den Mahé als die zivile Dimension des dörflichen Rechts gekennzeichnet hat, eine Systematisierung des Rechts, die die soziale Praxis nicht in den überschaubaren Kriterien der formalen Rationalität anordnet, sondern in ein fließendes Kontinuum der kommunikativen Rationalität eingehen lässt.

Die großen historischen Rechtskodifizierungen, die Marksteine auf dem Weg zu formalen Rationalität des Rechts mit ihrer zunehmenden Widerspruchsfreiheit und Kohärenz, sind zugleich ambitionöse Projekte staatlicher Autoritäten, eines Hammurapi, eines Justinian oder eines Napoléon gewesen. Nur sie besaßen die Durchsetzungskraft, gegenüber allen Unvollkommenheiten der sozialen Praxis die Autonomie eines Gebäudes scheinbar vollkommener Gerechtigkeit zu etablieren und sich damit zugleich ein Denkmal zu errichten. In der Kabylei findet sich aber „nirgendwo (...) ein stabiles oder grandioses Menschenwerk, kompliziert oder schön, in der Lage, den Jahrhunderten zu widerstehen und von einer bewundernswerten Vergangenheit zu zeugen“ (Feraoun,

2000, 8). Bis zum Auftritt eines Generals und eines Justizrats waren die *qawānīn* Rechtskodizes eines gänzlich anderen Typus: Gleich den *šurūḥ*, den islamischen Kommentaren kanonisierter Rechtskompendien, orientierten sie sich an einem idealen Konsens, dem „*mašhūr*“ der Sprichwörter, der Weisheiten und der Poesie, vorgetragen in der öffentlichen Disputation der effektiven Rede. Und so wie ein Kommentar um Reputation und Anerkennung unter den *fuqahā* wettstreiten musste, zeitweise Berühmtheit erlangte und dann wieder in Vergessenheit geriet, so waren auch die *qawānīn* trotz aller Kanonformeln dem Wandel unterworfen, der sich aus den wandelnden interaktionalen Kontexten ergibt. An der Grenze zwischen Sein und Sollen erzeugten sie mit der kommunikativen Geste des äquivalenten Ausgleichs die brüchige Rationalität eines Rechts, das fortwährend um seine Macht zu ringen hatte.



# Anhang

## Transkription, Zitation und Verwandtes

Eine einheitliche und sachgerechte Transkription sowohl kabyllischer als auch arabischer Namen und Begriffe stößt auf diverse Probleme. Oft ist es z. B. von der Herkunft der Quelle und dem inhaltlichen Kontext abhängig, ob die Umschrift eines Namens Sidi Aḥmad u Driss oder Sidi Aḥmad ben Idrīs lautet. Angesichts der aktuellen sprachpolitischen Situation in Algerien, den lautstarken und meiner Ansicht nach legitimen Forderungen nach einer offiziellen Anerkennung des Tamaziɣt – der Sprache der Imaziɣen oder Berber, von der das Kabyllische eine Untergruppe bildet – sind solche Entscheidungen keinesfalls Detailfragen. Eine Arbeit über die Kabylei, die sich im wesentlichen auf französisch- und arabischsprachige Quellen stützt, kann und sollte sich aber nicht auf ein einziges Transkriptionssystem festlegen und damit eine virtuelle sprachliche Einheit vortäuschen. Da kabyllische Transkriptionen oder 120 Jahre alte französische Gepflogenheiten bei der Wiedergabe des Arabischen jedoch nicht als selbstverständliches Allgemeinwissen vorausgesetzt werden können, habe ich versucht, die babylonische Verwirrung mit ein paar Regeln zu zähmen.

Die Umschrift der arabischen Namen und Begriffe erfolgt in der Regel nach dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Folgende Ausnahmen gelten aber aus praktischen Gründen für:

- Ortsnamen aus dem Maghreb, die allgemein unter der französischen Bezeichnung bekannt sind, werden so geschrieben; daher heißt es z. B. Constantine und nicht Al-Qsanḩina. Bei Ortsnamen, die häufig mit Bezug auf arabische Quellen zitiert werden, erschien es bisweilen sinnvoller, von dieser allgemeinen Regel abzusehen; so wird Bougie etwa zu Beḡāya.
- Arabische Personennamen werden, wenn es sich um Maghrebener handelt, mit den dort üblichen vereinfachten Verwandtschaftsangaben wiedergegeben: Muḥammad ben ʿAbd ar-Raḥmān und nicht Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥmān. Wenn

allerdings eine bestimmte Namenstranskription als bekannt vorausgesetzt werden kann, dann wird sie übernommen, wie etwa im Falle von Ibn Khaldūn (nicht ben Khaldūn und auch nicht Ibn Ḥaldūn).

- In einigen Fällen habe ich mich für die vereinfachte Pluralform mit am Singular angehängtem —s entschieden. Diese ist erkennbar durch Absetzung von der kursiven Auszeichnung arabischer Begriffe: Die Richter sind also keine *quḍā*, sondern *qāḍīs*.
- In einzelnen bibliografischen Angaben waren aus technischen Gründen vereinfachte Schreibweisen ohne Sonderzeichen erforderlich.

Für die kabyllische Sprache existieren erst seit kurzem Ansätze einer systematischen Transkription, die sich allerdings gegenüber verschiedenen älteren Verfahren (z. B. Dallet, 1982; FDB) noch nicht durchsetzen konnte. In der aktuellen Literatur werden verschiedene Umschriften nebeneinander verwandt<sup>1</sup>. Der Trend führt zu der üblichen Repräsentation eines Phonems durch einen Buchstaben, womit frühere französische Schreibweisen wie etwa ou für u oder r' für ġ obsolet werden. Dagegen spricht jedoch bei einer historischen Arbeit das Problem, dass kabyllische Begriffe aus der Quellenliteratur entweder aktualisiert werden müssen oder in Zitaten bisweilen nur schwer zu identifizieren sind. Verschiedene Kompromisse überwiegen in der Literatur; Mahé verbleibt z. B. größtenteils bei einer nur leicht revidierten Umschrift aus der Kolonialzeit. Dort sind solche fließenden Übergänge – oder Unsicherheiten – allerdings noch viel stärker zu spüren: So konnte etwa von einem Autor der gleiche Personennamen in drei verschiedenen Schreibweisen überliefert werden. Ich habe mich trotz aller Unzulänglichkeiten für folgende Vorgehensweise entschieden:

- Sachliche Begriffe werden, soweit möglich, in der Umschrift von Dallet 1982 wiedergegeben. Ohne eine Angleichung des Kabyllischen an das Arabische vornehmen zu wollen, war mir dennoch an einer gewissen Stringenz der Transkription gelegen, um auch Nichteingeweihten die Lektüre nicht unnötig zu erschweren. Deshalb werde ich die arabischen Buchstaben خ, ش, ع, غ und ق, bei Dallet mit x, c, ε, γ und k umschrieben, einheitlich durch h, š, ʕ, ġ und q wiedergeben.

---

<sup>1</sup>Hervorzuheben ist das von Salem Chaker vorgeschlagene Verfahren, das hauptsächlich im Umfeld des INALCO verwendet wird. Beispiele finden sich auf wechselnden, nicht immer erreichbaren Seiten im Internet; ein aktueller Link (Februar 2002) wäre z. B. <http://www.amazighonline.com/Studies/language/tamazight-lessons3.html>. Ein kritischer Überblick der verschiedenen Transliterations- und Transkriptionssysteme der *Tifinaġ*-Schrift findet sich auf Englisch unter <http://www.geocities.com/lameens/tifinagh/>.



- 
- Die Schreibweise der meisten Ortsnamen wurde weitestgehend diesem Prinzip angeglichen. Ansonsten richtet sie sich nach der *Carte d'Algérie*, 1:50 000, herausgegeben vom *Institut Géographique National*, Paris, zwischen 1935 und 1967.
  - Kabyllische Personennamen im 18./19. Jahrhundert weichen kaum von den arabischen ab. Grundsätzlich gilt also die gleiche Transkription. Häufig wurde ben – „Sohn von“ – durch das kabyllische Äquivalent u ersetzt<sup>2</sup>. Gleiches gilt grundsätzlich für die Gruppenbezeichnungen Banī oder Walad, die entsprechend heutiger Gepflogenheiten mit Ait – „Leute“ – wiedergegeben werden. Nur bei direkten Zitaten aus arabischen Quellen habe ich das arabische Vokabular beibehalten. Die Schreibweise der Gruppennamen ist nicht einheitlich. Eine Anpassung an die genannten Prinzipien erschien nicht immer sinnvoll – so sind die Ait Bu Drār schon vom Schriftbild nicht auf Anhieb als die in der Literatur häufig erwähnten Ait Boudrar wiederzuerkennen. Ich habe mich schweren Herzens für die letztere Variante entschieden.

In Zitaten französischer oder englischer Literatur habe ich, soweit diese nicht von mir übersetzt wurden, die jeweilige Umschrift beibehalten. Nur besonders gravierende Abweichungen, die Verständnisprobleme nach sich ziehen könnten, sind angepasst worden. Zitate in laufenden Sätzen wurden in der Regel von mir übersetzt, gleiches gilt für besonders lange Zitatstellen. Dabei wurde die Transkription angepasst. Bei der Heranziehung arabischsprachiger Manuskripte – also nur im Original oder als Faksimile vorliegender handschriftlicher Quellen – habe ich den Originaltext neben meine Übersetzung gestellt und die maghrebinische Schreibweise dem Standardarabisch angeglichen. Eigene Kommentare und Ergänzungen innerhalb von Zitaten sind in [eckige] Klammern gesetzt.

Bei Jahreszahlen habe in fast allen Fällen das Jahr des islamischen Kalenders vorangestellt, gefolgt von der christlichen Zeitrechnung. Die Umrechnung erfolgte bisweilen nach einer groben Peilung: Fällt ein größerer Teil des islamischen Jahres in ein christliches, so wird nur dieses angegeben, und umgekehrt.

## Abkürzungen

Abb.	Abbildung
AI	Affaires Indigènes

---

<sup>2</sup>Dieses „u“ kann unter bestimmten Umständen auch die Gestalt eines „w“ annehmen. Solche Fälle wurden von mir der Einheitlichkeit halber nicht berücksichtigt.

AN	Archives Nationales (Paris)
arab.	arabisch
Art.	Artikel
ASC	Altered State of Consciousness
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
Bde.	Bände
Bzg.	Bezug
CAOM	Centre d'Archives Outre-Mer (Aix-en-Provence)
CEB	Centre d'Études Berbères (Tizi-Ouzou)
CM	Commune mixte (Verwaltungseinheit in Algerien ab ca.1871)
DM	Dra el-Mizan (militärischer Kreis)
dt.	deutsch
EB	Encyclopédie Berbère
EHESS	École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)
EI	Enzyklopädie des Islam
EI <sup>2</sup>	New Encyclopaedia of the Islam
eig.	eigene/r
ER	The Encyclopedia of Religion
fasc.	fascicule (Heft)
FDB	Fichiers de Documentation Berbère, Schriftenreihe der Pères Blancs
FGGA	Fonds du Gouvernement général de l'Algérie
FN	Fort-Napoléon (militärischer Kreis, ab 1880 CM Fort-National)
Fn	Fußnote
franz.	französisch
GAL	Geschichte der arabischen Litteratur
H.	Hira (islamische Zeitrechnung)

---

Hervorh.	Hervorhebung
hg.	herausgegeben
Hrsg.	Herausgeber/in
i. e.	id est
IESS	International Encyclopaedia of the Social Sciences
INALCO	Institut National de Langues et Civilisations Orientales (Paris)
JP	Justice de Paix
kab.	kabylich
Kap.	Kapitel
Koll.	Kollektivum
m. E.	meines Erachtens
n. Chr.	nach Christus
N. N.	nomen nominandum (der zu nennende Name)
o. A.	ohne Angabe
o. a.	oben angeführte(n)
Pl.	Plural
PUF	Presses Universitaires de France
R. Alg.	Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Doctrine, Législation et Jurisprudence
reg.	regierte
Sing.	Singular
s. o.	siehe oben
s. u.	siehe unten
Suppl.	Supplement
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Türk.	Türkisch
u. a.	und andere; unter anderem
Übers.	Übersetzer/in

WdM	Wörterbuch der Münzkunde
wörtl.	wörtlich
vgl.	vergleiche
vs.	versus
zit.	zitiert
ZMO	Zentrum Moderner Orient (Berlin)

## Ausgewertete Archivquellen

Für die Erschließung des umfangreichen Materials gibt es diverse Hilfsmittel. Einen ersten Gesamtüberblick verschafft:

Commission française du Guide des Sources de l'Histoire des Nations (Hrsg.): *Sources de l'Histoire du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord dans les Archives et Bibliothèques françaises*. I Archives, 1 Archives Nationales (Guides des sources de l'histoire des nations, Sér. 3, Afrique du Nord, Asie et Océanie 5). München [et al.] : K. G. Saur 1996

In den Archiven selbst können weitere Register benutzt werden. Hilfreich waren u. a.:

Chevaldonne, Hélène: *Répertoire numérique de la sous-série 2 U, Culte musulman*. Aix-en-Provence : CAOM 1988.

Habib, D.: *Dossiers de recours en grâce de condamnés à mort 1826–1899 : Inventaire-index des articles BB 24 2001–2084*. 3 Bde. Paris : Archives nationales 1996

Ministère de l'Éducation Nationale / Direction des Archives de France (Hrsg.): *État sommaire des versements faits aux Archives Nationales par les ministères et les administrations qui en dépendent (Série BB Justice)*, Bd. 4. Paris : Imp. Nationale 1947

## Serien aus dem Centre d'Archives Outre-Mer

F 80 1678, 1679, 1683 Gemischte Dokumente französischer Ministerien

FGGA 10 H 55 Berichte und persönliche Dokumente von Beauprêtre, Dra el-Mizan

---

FGGA 10 H 78	Diverse Studien und Notizen aus Dellys, Fort-Napoléon, Dra el-Mizan
FGGA 10 H 88	Les luttes d'influence dans la région d'Akbou, Paul Lavaysse, o. J.
FGGA 16 H 1	État nominatif des Mokhaddem de l'ordre de Si Abderrahman bou Goberin habitant la Division d'Alger, Wolff (Général Commandant la Division), 09.09.1871
FGGA 16 H 7	Religiöse Angelegenheiten
FGGA 16 H 15	Affaires Indigènes, Confréries et notables, Enquête de 1898, Communes mixtes Dra el-Mizan und Djurdjura
FGGA 19 H 6	Commune mixte Djurdjura, Berichte 1882–84
FGGA 19 H 12	Communes mixtes, Berichte 1892–95
FGGA 42 I 1–7	Bureaux arabes, Cercle de Dra el-Mizan, 1856–71
FGGA 43 I 1–7	Bureaux arabes, Cercle de Fort-Napoléon, 1857–71
8 X 179	Monographie de la Kabylie, Manuel Bugéja, 1940.

### Serien aus den Archives Nationales

249 AP 1–3	Persönliche Papiere des Gouverneur Randon, Kartenmaterial
423 AP 2	Persönliche Papiere des Richters Flandin
BB 24	Ministère de la Justice, Gnadengesuche

### Deklaration der Ait Betrūn

#### Original<sup>3</sup>

عونك يا كريم

الحمد لله وصلى الله على محمد المصطفى

<sup>3</sup>Aus Basagana und Sayad (1974, 94), Orthografie geprüft im Vergleich mit der Wiedergabe von Patorni (1895). Die *šaddāt* und die Hamzierung wurden von mir als Lesehilfe ergänzend eingefügt.

هذه نسخة رسم نقلت لمس الحاجة الى ذلك خوف اندراسها وذهاب ما فيها وتبديل الحالة الحمد لله وحده والأمر كله له وصلى الله على من لا نبي بعده ، بعد السلام على من يقف على كتابنا ولما ان أراد الله تعالى بقدرته وأرادته بعمارة سوق السبت لبني واسيف فاجتمعوا هنالك سادات بني بترون مع عدول أهل قراهم وامام مسجد تحمامت فاشتكى كل واحد بما يضره وما يؤول الفتنة والتهازج والمشاجرة في القرى والاعراش وقبيلة بترون حضروا من كل قرية فاتفقوا على كلمة واحدة بأن الميراث وشفعة الحبس وشفعة البنات والاخوات واليتامى وصدقات المرأة ان تطلق لها زوجها او مات عنها مسقط في بني بترون ومن اتصل معهم فاتفقوا على اتفاق واحد ومن أراد احداث هذه الأمور فهو جور والجور منهى عنه لأن حكم العرف والعادة لا يخرقان ولا ينقصان بحكم السلطان ومن أراد الانقراض والاحراق لما سطرنا فهو مسبب في هموم الاناس والفتن والفتنة نار لقوله عليه الصلاة والسلام الفتنة نار لعن الله واقدتها ورحم حامدها ومن أراد هتك حرمة ما سطرنا أدقه الله بالذل والفقير والجوع والإهانة في الدنيا والآخرة في زماننا أو زمان ذريتنا أو ذرية ذريتنا خلفا عن سلف ومن لم يتبع ما سطرنا من السدات وكبراء القرى دخل في الدعوة الأولى فالله يحاسبه ويسايله فقالوا كل من حضر أمين أمين فبعد ذلك قيدت ما حضر من السادات والكبراء منهم الشريف المكرم سيدي لونيس الساكن في ثجمونين ومن عدول قريته قاسي بن علي واحمد امزيان وبلقاسم بمن لعلام والمحمد بن بلعباس ومحمد بن مصباح والشريف المكرم سيدي الحسين بن بلقاسم وسيدي علي بن العباس واماما حضر من قرية تروال الشريف المكرم سيدي احمد الزروق ومثله سيدي الصادق والعدل المرضي الحسين بن سالم . . . وغير ذلك فلا نطيل بذكرهم وكل ما سطرنا من السادات والعدول أمروا على اسقاط ما ذكرناه آنفا ومن أراد خلاف ذلك خلفا عن سلف فالله يحاسبه ويسايله والسلام ما وجدنا في الأصل قد اتهمى وكاتب المنقول السيد العالم الرشيد سيدي احمد بن سيدي عمر بن يحيى تاريخه عام ١١٦٢ وناقها للعدو المشار إليه الفضيل نجل احمد بن عبد القادر علي الواسفي عرشا تاب الله عليه واصلى عليه وعمله أمين عام ١٢٢٥ عرفنا خيريه ووقانا ضره أمين فمن الشهود الحاضرين للنقل السيد العالم الرشيد سيدي المختار بن عبد الملك ابو عبد الرحمان قطنا . . . والسلام من المسمى نفسه في داخل الأصل انتهى

## Übersetzung

Dank sei Gott und Er segne Muhammad, den Auserwählten  
Deinen Beistand [erbitten wir], Oh Edelmütiger !

Dies ist die Abschrift eines Akts, kopiert wegen der spürbaren Notwendigkeit und aus Furcht, er könne ausgelöscht werden, sein Inhalt verloren gehen und sein Zustand sich verändern. Dank sei Gott, dem Einen, und alle Dinge sind sein ! Gott segne den, nach dem es keinen [weiteren] Profeten gibt ! Gegrüßt seien jene, die unser Schriftstück lesen. Nachdem Gott, der Erhabene, in seiner Macht und seinem Entschluss wollte, dass der Samstagsmarkt der Banī Wāsif gedeihe, kamen dort die Heiligen der Banī Betrūn mit den Rechtschaffenen ihrer Dörfer und dem Imām der Moschee Tahamamt zusammen. Und jeder einzelne erhob Klage über [einen Zustand], der ihm Schaden zufüge



---

und auf den Zwietracht, Unruhe und Streit in den Dörfern, den Stämmen und der Konföderation Betrūn zurückgehen. Jedes einzelne Dorf war anwesend und sie kamen einstimmig überein: Das Erbe, das Vorkaufsrecht auf Stiftungen, das Vorkaufsrecht für Töchter, Schwestern und Waisen und [das Recht der Frau auf] die Brautgabe, wenn ihr Mann sie verstößt oder stirbt, erlöschen bei den Banī Betrūn und ihren Verbündeten. Ihr gemeinsamer Konsens war einstimmig. Wer diese Angelegenheiten erneuern will, der ist ein Abweichler. Die Abweichung ist ihm [aber] verboten, denn die Rechtsgeltung des geübten und praktizierten Gewohnheitsrechts ist nicht zu brechen und makellos, ganz so wie die Rechtsgeltung der Staatsmacht. Wer es für nichtig erklären oder übertreten will, nachdem wir es niedergeschrieben haben, der verursacht Kummer und Zwietracht unter den Menschen. Die Zwietracht ist ein Feuer, so wie [der Profet] – Gott segne ihn und spende ihm Frieden – sagte: „Die Zwietracht ist ein Feuer. Gott verflucht den, der es entzündet und ist barmherzig mit dem, der es löscht.“ Wer den unverletzlichen Bereich, den wir schriftlich festgehalten haben, schänden will – Gott zermahle ihn mit Schmach, Armut, Hunger und Schande, im Diesseits wie im Jenseits, in unserer Zeit oder von den Ahnen bis zur Zeit unserer Kinder oder Kindeskinde. Und wer sich von den Heiligen oder den Dorfnotabeln nicht an das hält, was wir niedergeschrieben haben, den trifft der Fluch der Vorfahren. Gott wird mit ihm abrechnen und ihn vernichten. Alle Anwesenden sagten dreimal Amen! Danach hielt ich fest, wer von den Heiligen und Notabeln anwesend war, unter ihnen der ehrwürdige *šarīf* Sidi Lūnis mit Sitz in Tigemunin, von den Rechtschaffenen seines Dorfes Qāsī ben ‘Alī, Aḥmad Amzian, Belqāsīm ben La‘lām, Muḥammad ben Belqāsīm, Muḥammad ben Masbāḥ und der ehrwürdige *šarīf* Sidi Al-Ḥusayn ben Belqāsīm und Sidi ‘Alī ben al-‘Abbās. Und gegenüber waren aus dem Dorf Tirwāl anwesend: Der ehrwürdige *šarīf* Sidi Aḥmad az-Zerrūq und der ihm ebenbürtige Sidi Aṣ-Ṣādiq, und die zustimmenden Rechtschaffenen Al-Ḥusayn ben Sālīm. . . und noch andere, deren Nennung wir nicht weiter in die Länge ziehen. Alle [Beschlüsse], die wir von den Heiligen und den Rechtschaffenen niedergeschrieben haben, wurde von ihnen [als Mittel] gegen die Fehler beratschlagt, die wir oben erwähnt haben. Wer das jemals bestreiten sollte, Gott wird mit ihm abrechnen und ihn vernichten. Zum Gruß. Was wir im Original vorgefunden haben, endet hier. Die zutreffende Überlieferung übermittelte der rechtgeleitete Gelehrte Sidi Aḥmad ben Sidi ‘Umar ben Yaḥyā schriftlich im Jahre 1162. Sie wurde aus dem oben erwähnten Grund von Al-Faḍīl, Sprößling von Aḥmad ben ‘Abd al-Qādir vom Stamme der Wāsīf kopiert – möge Gott ihm vergeben und seine Worte und Taten verbessern, Amen! –, im Jahre 1225. Möge [dieses Jahr] uns Gutes bescheren und uns vor Schaden bewahren, Amen! [Bei der Abfassung] der korrekten Kopie waren als Zeugen anwesend: Der rechtgeleitete Gelehrte Sidi Al-Muḥtār ben ‘Abd al-Mālik, ansässig in

Bu ʿAbd ar-Raḥmān... Mit Gruß von demjenigen, der sich selbst in der Originalschrift nannte. Ende.

# Glossar

Sonderzeichen wurden bei der alphabetischen Sortierung der Glossareinträge nicht berücksichtigt.

<i>āda</i>	„Das, was wiederkehrt“; Bezeichnung für lokales Gewohnheitsrecht; für die Kabylei im Unterschied zum → <i>urf</i> vermutlich längerfristig geübte Praktiken
<i>adrum</i>	Kab. „Familiengruppe“; bzw. das Viertel eines Dorfes, das von einer Familiengruppe bewohnt wird; → <i>harūba</i>
<i>aḥkām</i>	→ <i>ḥukm</i>
Ait	Kab. „Leute“; Synonym zum arabischen „Beni“ oder „Walad“; Präfix der Bezeichnung einer tribalen Gruppe
<i>amal</i>	Rechts- oder Gerichtspraxis; regional und zeitlich begrenzte Verfahrensweise
<i>amīn</i>	„Dorfvorsteher“; durch Konsensentscheid bestimmter Anführer des Dorfes; moderiert die → <i>tağmaat</i>
<i>amrabed</i>	→ <i>imrabden</i>
<i>anāya</i>	Eine Schutzklärung, mit der Reisende oder Flüchtlinge in die → <i>ḥurma</i> einer Gruppe integriert werden; die <i>anāya</i> konnte u. a. von → <i>imrabden</i> , der → <i>tağmaat</i> , fahrenden Händlern, oder Frauen ausgesprochen werden; ihre Verletzung führte unweigerlich zu einer kriegerischen Auseinandersetzung
<i>arš</i>	Arab. „Stamm“; Auf Kabylisch mitunter Bezeichnung für einen Stamm, mitunter Synonym für → <i>taqbilt</i>
<i>awliyā</i>	Sing. <i>wālī</i> ; „Patron, Helfer, Gott Nahestehender“; klassischer arabischer Term für einen Heiligen

<i>baraka</i>	„Göttliche Segenskraft“; kann von → <i>imrabden</i> durch körperlichen Kontakt, Körperflüssigkeiten, räumliche Präsenz (auch in Form eines Grabmales) medial auf Personen oder Gegenstände übertragen werden
<i>bāṭin</i>	Das „Innere“; Lehre von den Seelenzuständen; esoterische Bedeutung
Beylik	Provinz im osmanischen Algerien; geleitet von einem Bey; im Sprachgebrauch in der Kabylei im 19. Jahrhundert ein Sammelbegriff für die verschiedenen „Emanationen“ der Staatsmacht
Bordj ( <i>borǧ</i> )	Festung, Garnison; Sitz eines → <i>qā'id</i>
Dey	Oberster Repräsentant der osmanischen Staatsgewalt in Algerien
<i>fahm</i>	„Einsicht, Verstehen“; Konzept des Wissens, das sich im sozialen Handeln manifestiert; Niveau der Selbsterziehung
<i>fatwā</i>	Pl. <i>fatāwā</i> oder <i>fatāwī</i> ; von einem <i>muftī</i> erstellte Rechtsgutachten; Rechtsmeinung, bezogen auf einen konkreten Einzelfall; <i>fatāwā</i> werden auf Verlangen „einfacher Muslime“ oder eines → <i>qāḍī</i> angefertigt
<i>fiqh</i>	Die Methodologie des islamischen Rechts, also Regeln der Urteilsfindung, Gewichtung der Rechtsquellen ( <i>uṣūl</i> ), Richtlinien für die praktische Anwendung
<i>fitna</i>	Arab. „Versuchung, Zwietracht“; Im kabylyischen Kontext die Auseinandersetzungen zweier → <i>ṣoffs</i> , in der Regel einhergehend mit der langjährigen Spaltung eines oder mehrerer Dörfer
<i>fuqahā</i>	Sing. <i>fāqih</i> ; Im → <i>fiqh</i> bewanderte Gelehrte; Rechtsspezialisten; im ländlichen Kontext auch Schlichter
<i>furū</i>	„Zweige“; Kategorisierung der Fragen rechtspraktischer Umsetzung der → <i>ṣarī'a</i> in der malikitischen Rechtsschule
<i>ǧāhilīya</i>	„Unwissenheit, Unglaube“; Gegensatz zu „Islam“; im Maghreb und in anderen ländlichen Gebieten der islamischen Welt mit dem Vorwurf des Paganismus gegenüber nicht-islamischen Praktiken versehen; eine Anspielung auf die vorislamischen Verhältnisse in Arabien

---

<i>ğihād</i>	„Bemühung, Anstrengung“; oft übersetzt mit „Heiliger Krieg“; im osmanischen Algerien Verteidigung des islamischen Gebiets; Legitimationsfigur der Staatsmacht; im mystischen Zusammenhang wird unterschieden zwischen dem „äußeren“ und dem „inneren“ <i>ğihād</i> gegen die Bestrebungen der egoistischen Seele ( <i>nafs</i> )
<i>ğinn</i>	Pl. <i>ğunūn</i> ; Geistwesen, die schon im <i>qurʾān</i> erwähnt werden und die vom Menschen Besitz ergreifen können
<i>ḥabūs</i>	Auch <i>ḥubs</i> , <i>ḥubūs</i> , Pl. <i>aḥbās</i> ; eine „Sache, die aus dem Verkehr gezogen“ und Gott übertragen wurde; religiöse Stiftung; der Begriff ist nur im Maghreb anstelle des sonst üblichen <i>waqf</i> gebräuchlich
<i>ḥadd</i>	Pl. <i>ḥudūd</i> „Grenzen“; die im → <i>qurʾān</i> festgelegten Strafen für Diebstahl, Ehebruch, falsches Zeugnis, Wegelagerei, Apostasie und Alkoholgenuss
<i>ḥadīṭ</i>	Überlieferung der Taten und Aussprüche Muḥammads (→ <i>sunna</i> ); die anerkannten Überlieferungen wurden im 2./3. Jahrhundert H. in kanonischen Sammlungen niedergelegt, die bekanntesten stammen von al-Muṣlīm und al-Buḥārī
<i>ḥağğ</i>	Die Pilgerfahrt nach Mekka; eine der fünf Grundsäulen des Islam; al-Ḥağğ mit großem Ḥ erscheint im Namenszusatz eines Mekkapilgers
<i>ḥalwa</i>	„Einsiedelei“; bezeichnet in der Kabylei sowohl abgeschiedene Orte, in die sich Heilige zurückziehen (Berggipfel, Gehölze) wie auch die verbreitete sufische Praxis des meist 40tägigen Rückzugs in einen von der Außenwelt abgeschlossenen Raum, verbunden mit Fasten, Gebet und Meditation
Ḥanefiten	Eine der vier sunnitischen Rechtsschulen, begründet von Abū Ḥanīfa (80/699–150/767); offizielle Rechtsschule des Osmanischen Reichs
<i>ḥaqq</i>	„Recht, Anrecht, Realität“; einer der 99 Namen Gottes; Wahrheit und Verstand; Verpflichtung
<i>ḥaramayn</i>	Mit dem bestimmten Artikel <i>al-ḥaramayn</i> : Die beiden heiligen Städte; Mekka und Medina

<i>harūba</i>	Auch: <i>aherrub</i> ; „Frucht des Affenbrotbaumes“; Klan, Familien- gruppe
<i>Ḥiḍr</i>	sagenumwobene, in der gesamten islamischen Welt anzutreffende Gestalt; Schutzpatron der Mystiker; erscheint in Visionen zu Momenten der Initiation
<i>ḥukm</i>	Pl. <i>aḥkām</i> ; „Rechtsgeltung, Urteil, Bestimmung“; kann sowohl das schiedsrichterliche Urteil eines → <i>qāḍī</i> , die einzelnen Regeln ei- nes → <i>qānūn</i> , wie auch den Geltungsbereich einer legislativen Autorität bezeichnen
<i>ḥurma</i>	Die „Sphäre der Ehre“; bezeichnet die unverletzlichen individu- ellen und kollektiven Bereiche der Sexualität, der territorialen Grenzen, der Dorfgemeinschaft; im Kontext einer → <i>zāwiya</i> be- zieht sich <i>ḥurm</i> auf den religiösen Schutz, der allen Asylsuchen- den dort gewährt und mit übernatürlichen Sanktionen gewähr- leistet wird
<i>ḥwān</i>	Sing. <i>ḥawnī</i> „Brüder“; Mitglieder einer → <i>ṭarīqa</i> auf der unteren Ebene der mystischen Hierarchie
<i>idda</i>	Der Zeitraum, in dem eine geschiedene oder verwitwete Frau keinen neuen Mann heiraten darf; im islamischen Recht gewöhn- lich festgelegt auf drei Menstruationsperioden; vor Ablauf der <i>idda</i> ist eine Frau rituell unrein
<i>iğāza</i>	„Lizenz, Diplom“; von einem Lehrer dem Schüler ausgehändig- te schriftliche Lehrerlaubnis; bestehend aus einem → <i>isnād</i> und einer Beschreibung jener Bereiche und Texte, in denen der Schü- ler die Befähigung erworben hat, an die Stelle seines Meisters zu treten
<i>iğmāʿ</i>	„Konsens“ (der Rechtsgelehrten); eine der Rechtsquellen des is- lamischen Rechts
<i>iğtihād</i>	Selbstständige Rechtsfindung; individuelle Evaluation einer Rechts- meinung bei fehlenden Hinweisen in den Rechtsquellen; laut ei- ner verbreiteten Auffassung in der Islamwissenschaft schloss sich das „Tor des <i>iğtihād</i> “ im 4./10. Jahrhundert; diese Ansicht ist in- zwischen sehr umstritten



---

<i>ilm</i>	„Wissen“; theoretische, rationale und spekulative Wissenschaften auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung
<i>imrabden</i>	Sg. <i>amrabed</i> ; arab. <i>mrabet</i> / <i>mrabtīn</i> ; „Marabut“: die verbreitetste Bezeichnung für islamische Heilige im Maghreb
<i>isnād</i>	Überliefererkette in einem → <i>ḥadīṭ</i> oder einer → <i>iğāza</i> ; führt das übermittelte Wissen auf den Profeten und den Engel Gabriel, damit auf Gott zurück
<i>ittifāq</i>	Arab. „Übereinstimmung“; üblicher Begriff zur Beschreibung des dörflichen oder tribalen Konsens; Voraussetzung für die Beschlussfassung im Rahmen tribaler Versammlungen
<i>khodja</i>	Türk. <i>hoca</i> „Lehrer“; einheimischer Schriftführer in den Posten der französischen Militäradministration
<i>kibār</i>	„Die Großen“; führende Persönlichkeiten (Notable) in den Dörfern und Stämmen; Beschlussfassende bei Versammlungen auf Stammes- oder Konföderationsebene
<i>madrassa</i>	Städtische, meist an eine große Moschee angeschlossene Lehr Einrichtung
<i>maghzen</i>	Vermutlich eine falsche Schreibweise des arabischen <i>mahzan</i> , „Tresor, Staatsmacht“; eingebürgert in der Zeit der französischen Militäradministration als Bezeichnung für die indigenen Mitglieder des Verwaltungsapparats
<i>mağlis</i>	„Sitzung, Versammlung“; beratendes Gremium von Rechtsgelehrten an der Seite eines → <i>qāḍī</i> oder des → Deys
Mahdi	Der „Rechtgeleitete“; charismatischer Anführer einer sozialreligiösen Bewegung im Kontext apokalyptischer Endzeiterwartungen
Malikiten	Eine der vier sunnitischen Rechtsschulen, begründet von Mālik ibn Anas (90/709–179/796)
<i>maṣmara</i>	auch <i>timamert</i> Pl. <i>timamerīn</i> „Orte der Zivilisation“; Heiligenniederlassungen, in denen Unterricht in den verschiedenen Zweigen des → <i>ilm</i> stattfand; sowohl berühmte Lehranstalten wie auch kleine Koranschulen

<i>mašhūr</i>	„Das, was bekannt ist“; die anerkannte Rechtsmeinung im → <i>fiqh</i>
<i>muḥtasar</i>	„Kurzfassung, Kompendium“; kondensierte Darstellung des Wissenstandes in einem ausgewählten Gebiet, etwa der Poesie, der Astronomie oder des Rechts
<i>muqaddim</i>	„Vorsteher“; Leiter einer Gruppe von → <i>ḥwān</i> ; Vermittler der sufischen Lehre einer → <i>ṭarīqa</i>
<i>muzaraʿa</i>	Landwirtschaftliche Kooperation über Pachtverträge, Assoziation von Landbesitz und Material oder Arbeitskraft und Ertragsaufteilung
<i>nif</i>	Die „Konkretisierung der Ehre“, d. h. jene Handlungen, mit denen die „Sphäre der Ehre“ (→ <i>ḥurma</i> ) bestimmt und abgegrenzt werden
<i>nisba</i>	„Zuschreibung, Ähnlichkeit“; Adjektivierung eines Nomens durch Hinzufügung eines <i>-ī</i> bzw. <i>-īya</i> ; Kennzeichnung der ethnischen oder geografischen Zugehörigkeit einer Person; Zuschreibung bestimmter Eigenschaften
<i>qāḍī</i>	„Richter“; oft, aber nicht immer von der Staatsmacht mit der Rechtsprechung bestellte Gelehrte; in der Kabylei entweder in diesem Sinne Amtsinhaber in Stämmen unter dem Einfluss des → Beylik, oder → <i>imrabḍen</i> , die die Rechtsprechung auf größeren, zwischen den Stämmen gelegenen Märkten übernahmen
<i>qāʾid</i>	„Anführer, Oberhaupt“; im osmanischen Algerien ein staatlicher Funktionär auf unterer Ebene, betreut mit der Eintreibung von Steuern; bisweilen auch Anführer eines → <i>ṣoff</i>
<i>qānūn</i>	Pl. <i>qawānīn, qwānīn</i> ; dörfliche Rechtstexte, die überwiegend mündlich in Form mehr oder weniger langer Bußgeldlisten überliefert werden; kann auch das Gewohnheitsrecht in seiner Gesamtheit bezeichnen
<i>qīyās</i>	„Analogieschluss“; eine der Rechtsquellen des islamischen Rechts
<i>qubba</i>	„Kuppel“; Grabmal eines Heiligen

---

<i>qurʾān</i>	Der Koran; die vom Profeten Muḥammad empfangenen Weisungen Gottes; schriftlich zur Rezitation niedergelegt; eine der Rechtsquellen des islamischen Rechts
<i>rahn</i>	Aushändigung einer Sache als Garantieleistung; Oberbegriff für eine verbreitete Praxis von Pfandgeschäften
<i>ṣadāq</i>	„Brautgabe“; eine Mitgift in Form von Schmuck oder Kleidung, die der Frau zur Hochzeit von ihrer Familie mitgegeben wird
<i>ṣadaqa</i>	„Almosen“; freiwillige Spende für einen frommen Zweck, etwa zum Unterhalt einer → <i>zāwiya</i>
<i>šadd</i>	„marginal“; von einer Minderheit vertretene Rechtsmeinung im → <i>fiqh</i>
Šāfiʿiten	Eine der vier sunnitischen Rechtsschulen, begründet von aš-Šāfiʿī (767–820)
<i>šahada</i>	Das islamische Glaubensbekenntnis zu Gott und seinem Profeten; eine der fünf Grundsäulen des Islam
Saint-Simonismus	Die von Claude-Henri Saint-Simon (1760–1825) begründete utopische und technokratische Variante des Sozialismus nahm im 19. Jahrhundert Züge einer „Ingenieursreligion“ an; Einflüsse reichten u. a. bis nach Émile Durkheim und Heinrich Heine
<i>sanad</i>	→ <i>isnād</i>
<i>šarḥ</i>	Pl. <i>šurūḥ</i> ; Kommentare von Rechtskompendien
<i>šarīʿa</i>	„Weg zur Tränke“; Bezeichnung für das offenbarte islamische Recht in seiner Gesamtheit
<i>šarīf</i>	Pl. <i>šurafāʾ</i> „Nobler, Edler“; Nachkomme des Profeten Muḥammad; genealogische Auszeichnung der → <i>imrabḍen</i> ; in der Kabylei auch Titel eines → Mahdi
<i>ṣoff</i>	Beistands- oder Interessengruppe
<i>šufa</i>	Ein nach verwandtschaftlicher Nähe abgestuftes Vorkaufsrecht an Grundstücken

<i>ṣuḥba</i>	„Freundschaft“; Lehrer-Schüler-Beziehung im mystischen und im gelehrten Kontext
<i>sunna</i>	„Gepflogenheit“; die Praxis zur Zeit des Profeten Muḥammad; niedergelegt in Sammlungen seiner Taten und Aussprüche (→ <i>ḥadīṭ</i> ); eine der Rechtsquellen des islamischen Rechts
<i>šurafāʾ</i>	→ <i>šarīf</i>
<i>taḡmaat</i>	Arab. <i>ḡamaʿa</i> „Versammlung“; Zusammenkunft aller männlichen erwachsenen Dorfbewohner; auch Bezeichnung für den Ort der Versammlung; beschließende Instanz in Rechtsangelegenheiten
<i>ṭālib</i>	→ <i>ṭulba</i>
<i>tamnafeqt</i>	Eine Frau, die ihren Ehemann aus eigenem Entschluss verlassen hat und zu ihrer Familie zurückgekehrt ist; eine neue Heirat ist für die <i>tamnafeqt</i> erst möglich, wenn der Ehemann die Scheidung ausgesprochen hat
<i>tamusni</i>	Von kab. <i>issin</i> „kennen, sich auskennen“; Konzept des Wissens; vergleichbar mit → <i>fahm</i> ; „Das Huhn der Ait Belqasem kennt nur einen Weg“ heißt es von einer aufdringlichen Person, die regelmäßig um etwas bittet (Dallet, 1982, 782a)
<i>taqbilt</i>	Von arab. <i>qabīla</i> ; Konföderation; Zusammenschluss mehrerer Stämme
<i>taqlīd</i>	„Nachfolge“; bezeichnet im → <i>fiqh</i> den Anschluss von Rechtsgelehrten, die nicht zum → <i>iḡtihād</i> befähigt sind, an die vorherrschende Rechtsmeinung, verkörpert durch das Urteil herausragender Autoritäten bzw. des → <i>iḡmāʿ</i>
<i>ṭarīqa</i>	Pl. <i>ṭuruq</i> ; „Pfad, Orden“; organisatorischer Zusammenschluss islamischer Mystiker; in der Regel äußerst hierarchisch gegliedert; die einzelnen <i>ṭuruq</i> unterscheiden sich durch verschiedene Techniken der Selbsterziehung und Kontemplation, etwa beim → <i>dīkr</i> und durch äußere Merkmale, etwa Kleidungsvorschriften;
<i>tawṣa</i>	Von arab. <i>waṣā</i> „anvertrauen, treuhänderisch übergeben“; Ritualeller Austausch von Geldbeträgen zu festlichen Anlässen in Form einer fiktiven Gabe

---

<i>timamerīn</i>	→ <i>maṣmara</i>
<i>timešrett</i>	Ein rituelles Mahl, bei dem die Dorfbewohner aus gemeinsamen Mitteln erworbenes Fleisch untereinander aufteilen
<i>tufiq</i>	Zusammenschluss mehrerer verstreut liegender Gehöfte zu einer dorfähnlichen Gemeinschaft mit einer → <i>tağmaat</i> ; abgeleitet aus der arabischen Wurzel für „Übereinkunft“ (→ <i>ittifāq</i> )
<i>ṭulba</i>	Sing. <i>ṭālib</i> ; „Studenten“; Schüler in einer → <i>maṣmara</i> oder → <i>zāwiya</i> ; nach Abschluss der Lehrzeit oft unter der gleichen Bezeichnung religiöse Lehrer in einer Dorfgemeinschaft; in Marokko als → <i>fuqahā</i>
<i>ulamā</i>	Sing. <i>ālim</i> „Wissender“; die im → <i>ilm</i> beschlagenen Gelehrten
<i>urf</i>	„Das, was bekannt ist“; Bezeichnung für gegenwärtig praktiziertes lokales Gewohnheitsrecht; → <i>āda</i>
<i>waqf</i>	→ <i>ḥabūs</i>
<i>wilāya</i>	osmanische Provinz, Verwaltungseinheit im modernen Algerien
<i>yaqīn</i>	„Gewissheit“; Stufe der mystischen Einsicht
<i>zāwiya</i>	Pl. <i>zawāyā</i> , „Ecke, Winkel“; Bezeichnung für eine Heiligenniederlassung. In der Kabylei auch ein von → <i>imrabden</i> bewohntes Dorf; findet in der Niederlassung eine Lehrtätigkeit statt, so handelt es sich um eine → <i>maṣmara</i>



# Literaturverzeichnis

- Abū Zahra, Muḥammad: *Buḥūṭ fī r-ribā*, Beirut: Dār al-Buḥūṭ al-‘ilmīyya, 1390/1970
- Abun-Nasr, Jamil N.: *A History of the Maghrib*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971
- Ageron, Charles-Robert: La France a-t-elle eu une politique kabyle ? in: *Revue Historique* 84 (1960), Nr. 223, 311–352
- : *Les Algériens musulmanes et la France (1871–1919)*, Paris: PUF, 1968
- Aït-Zai, Nadia: Le droit musulman et les coutumes kabyles, in: *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques* 32 (1995), 305–312
- Assmann, Aleida und Assmann, Jan: Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation : Einführende Bemerkungen, in: Assmann, Aleida und Assmann, Jan (Hrsg.): *Schleier und Schwelle 1 : Geheimnis und Öffentlichkeit*, München: Fink, 1997, Archäologie der literarischen Kommunikation 5,1, 7–16
- : : *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1992
- : Zur Verschriftung rechtlicher und sozialer Normen, in: *Gehrke*, 61–85
- : Text und Kommentar : Einführung, in: *Assmann und Gladigow*, 9–33
- (Hrsg.): und Gladigow, Burkhard (Hrsg.): *Text und Kommentar*, München: Fink, 1995, Archäologie der literarischen Kommunikation 4
- Aucapitaine, Henri: *Les confins militaires de la Grande Kabylie sous la domination turque (Province d’Alger)*, Paris: Moquet, 1857
- : Origine des Marabouts de la Kabylie, in: *Revue Africaine* 3 (1858–59), 317
- : *La Zaouïa de Chellata : Excursion chez les Zouaoua de la Haute Kabylie*, Genève: Imp. J.G. Fick, 1860



- Aucapitaine, Henri: Kanoun du village de Thaourirt Amokran, chez les Aith Iraten (Kabylie), in: *Revue Africaine* 7 (1863), 279–285
- : *Études sur le passé et l'avenir des Kabyles : Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie*, Paris / Alger: Challamel / Bastide, 1864
- Bannerth, Ernst: La Khalwatiyya en Egypte : Quelques aspects de la vie d'une confrérie, in: *MIDEO : Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 8 (1964–66), 1–74
- Bargaoui, Sami: Sainteté, savoir et autorité en Kabylie au XVIII<sup>e</sup> siècle : La Riḥla de Warthilānī, in: *Kerrou*, 249–271
- Basagana, Ramon und Sayad, Ali: *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger: Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques, 1974
- Basset, René: Les manuscrits arabes de la Zaouyah d'El Hamel, in: *Giornale della Società Asiatica Italiana* 10 (1896–97), 43–97
- : Recherche sur la religion des Berbères. in: *Revue des Religions* 61 (1910), 291–342
- Bel, Alfred: *La religion musulmane en Berbérie : Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses. I. Établissement et développement de l'Islam en Berbérie de VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Geuthner, 1938
- Ben Cheneb, Mohammed: De la transmission du recueil de traditions de Bokhary aux habitants d'Alger, in: École supérieure des lettres et des Médersas (Hrsg.): *Recueil de mémoires et de textes, publié en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des Médersas*, Alger: Fontana, 1905, Mémoires et textes du XIV. Congrès des Orientalistes, Supplement, 99–115
- Ben Daoud, Muhammad: Recueil du droit coutumier de Massat : Exemplaire des Ida ou Mout, in: *Hespéris* 4 (1924), 405–439
- : und Montagne, Robert: Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud-Marocain, in: *Hespéris* 7 (1927), 401–445
- Benda-Beckmann, Franz von: Ethnologie und Rechtsvergleichung, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67 (1981), 310–329
- : Comment on Merry, in: *Law and Society Review* 22 (1988), Nr. 5, 897–901

- : Rechtspluralismus : Analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Paradigma? in: *Zeitschrift für Ethnologie* 119 (1994), 1–16
- Benda-Beckmann, Keebet von: *The Broken Stairways to Consensus : Village Justice and State Courts in Minangkabau*, Dordrecht: Foris, 1984
- Benoist, Charles: *Enquête algérienne*, Paris: Lécène, Oudine et C<sup>ie</sup>, 1892
- Bernard, Augustin und Milliot, Louis: Les qanouns kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau-Letourneux, in: *Revue des Études Islamiques* 7 (1933), 1–44
- Bernard, Maurice A.: *Les chemins de fer algériens*, Alger: Jourdan, 1913
- Berque, Jacques: *Les Nawāzil el-muzāra'a du Mi'yār al-Wazzānī*, Rabat: Moncho, 1940, (Nicht konsultiert)
- : Quelques problèmes de l'Islam maghrébin, in: *Archives de Sociologie des Religions* 2 (1957), Nr. 3, 3–20
- : Kap. Qu'est-ce qu'une ,tribu' nord-africaine ? In *Maghreb : Histoire et sociétés*, Gembloux / Alger: Duculot / SNED, 1974, 22–34
- : *Structures sociales du Haut-Atlas. Suivi de retour aux Seksawa*, Paris: PUF, <sup>2</sup>1978, zuerst erschienen 1955
- : *Ulémas fondateurs, insurgés du Maghreb, XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Sindbad, 1982
- Bjørkelo, Anders: Islamic Contracts in Economic Transactions in the Sudan, Oslo: The fourth Nordic conference on Middle Eastern Studies : The Middle East in globalizing world, August 1998 (URL: <http://www.hf.uib.no/pao/bjorkelo.html>)
- Bloch, Maurice: Decision-making in Councils among the Merina of Madagascar, in: [Richards und Kuper](#), 29–62
- : Introduction, in: Bloch, Maurice (Hrsg.): *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London [et al.]: Academic Press, 1975, 1–28
- Blochet, Edgar: *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulman*, Paris: Maisonneuve, 1903
- Boehm, Christopher: *Blood Revenge : The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies*, Lawrence: University Press of Kansas, 1984

- Boëtsch, Gilles, Dupret, Baudouin und Ferrié, Jean-Noël (Hrsg.): *Droits et sociétés dans le monde arabe : Perspectives socio-anthropologiques*, Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997
- Boëtsch, Gilles und Ferrié, Jean-Noël: Le sens de la justice et la force de la norme : Point de vue anthropologique sur l'opposition norme/pratique, in: **Boëtsch, Dupret und Ferrié**, 101–105
- Bohannan, Paul: The Differing Realms of Law, in: **Bohannan: Law and Warfare**, 43–56, zuerst erschienen in: *American Anthropologist*, 67 (1965), 6,2, 33–42
- (Hrsg.): *Law and Warfare*, Garden City, NY: The Natural History Press, 1967
- Bontems, Claude: Les tentatives de la codification du droit musulman dans l'Algérie coloniale, in: Flory, Maurice und Henry, Jean-Robert (Hrsg.): *L'enseignement du droit musulman*, Aix-en-Provence: Ed. du CNRS, 1989, Les Cahiers de CRESM 23, 113–131
- Bottéro, Jean: Le ‚Code‘ de Hammu-rabi, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 12 (1982), 409–444
- Bouffard, L.: *Atlas de l'Algérie, dressé sur les documents les plus récents empruntés aux Cartes publiées par le Dépôt de la Guerre et d'après les travaux de MM. Renou, Carette et Warnier, Membres de la Commission Scientifiques de l'Algérie, avec Une Carte de la Grande Kabylie par MM. Daumas et Fabar et une notice explicative par M. Carette*, Paris / Alger: Hachette, 1848
- Boulifa, Said: Ad'ni / Le kanoun d'Ad'ni, in: École supérieure des lettres et des Médersas (Hrsg.): *Recueil de mémoires et de textes, publié en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des Médersas*, Alger: Fontana, 1905, Mémoires et textes du XIV. Congrès des Orientalistes, Supplément, 151–178
- Boulifa, Si Ammar ben Saïd: *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'à 1830) : Organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie)*, Alger: Bringau, 1925
- Boulifa, Si Ammar Ben Saïd: *Recueil de poésies kabyles. Présentation par Tassadit Yacine*, Paris / Alger: Awal, 1990, zuerst erschienen 1904
- Bourdieu, Pierre: The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time, in: Pitt-Rivers, Julian (Hrsg.): *Mediterranean Countrymen : Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Paris / Den Haag: Mouton, 1963, 55–72

- : La société traditionnelle : Attitude à l'égard du temps et conduite économique, in: *Sociologie de Travail* 1 (1963), 24–44
- : *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976
- : *Sozialer Sinn : Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993
- : Stratégies de reproduction et modes de domination, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 105 (1994), 3–12
- : *Die zwei Gesichter der Arbeit : Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*, Konstanz: UVK, 2000
- Bousquet, Georges-Henri: Un Qanoun kabyle contemporain, in: *Revue Africaine* 79 (1936), 867–872
- : Théorie du fiqh et réalités sociologiques : La circoncision, in: *Bulletin des études arabes* 40 (1948), 206–207
- : *Justice française et coutumes kabyles*, Alger: Imp. Nord-Africaine, 1950
- : Promenades sociologiques : V. La pratique religieuse en Aurès, in: *Revue africaine* 96 (1952), 449–458
- : Un qanoun de l'Aurès, in: *Hespéris* 40 (1953), 77–88
- : Le droit coutumier des Berbères, in: *The Future of Customary Law in Africa / L'avenir du droit coutumier en Afrique : Symposium-Colloque, Amsterdam, 1955*, Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1956, 142–154
- Boyer, Pascal: *Tradition as Truth and Communication : A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Boyer, Pierre: Introduction à une histoire intérieure de la régence d'Alger, in: *Revue Historique* 90 (1966), Nr. 235, 297–316
- : Espagne et Koukou : Les négociations de 1598 et 1610, in: *Revue de l'Occident Musulmane et de la Méditerranée* 8 (1970), Nr. 2, 25–40
- Brett, Michael: Problems in the Interpretation of the History of the Maghrib in the Light of Some Recent Publications, in: *Journal of African History* 13 (1972), Nr. 2, 489–506

- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur* (2 vol., 3 vol. suppl.), Weimar et Berlin/Leiden: Felber/Brill, 1898–1942
- Bugéja, Manuel: Monographie de la commune mixte de Beni-Mansour, in: *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger* 26/27 (1921–22), 24–73/360–419
- Bühler, Theodor: *Gewohnheitsrecht, Enquête, Kodifikation*, Zürich: Schulthess, 1977, Rechtsquellenlehre 1
- Buskens, Léon: Commentaires islamiques et codes français : Confrontation et accommodation de deux formes de rédaction du droit de la famille au Maroc, in: *Boëtsch, Dupret und Ferrié*, 61–86
- Cahen, Claude: Réflexions sur le waqf ancien, in: *Studia Islamica* 14 (1961), 37–56
- Carette, Ernest: *Études sur la Kabylie proprement dite* (2 Bde.), Paris: Imp. Nationale, 1848
- Centre d'Études Berbères: Une assemblée de village au pays kabyle, in: *Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)* 11 (1948), 283–300
- Chaker, Salem: Documents sur les précurseurs : Deux instituteurs kabyles : A.S. Boulifa et M.A. Lechani, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 44 (1987), Nr. 2, 97–116
- Charnay, Jean-Paul: *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: PUF, 1991, zuerst erschienen 1965
- Charvériat, François: *Huit jours en Kabylie : à travers la Kabylie et les questions kabyles*, Paris: Plon, <sup>2</sup>1900, zuerst erschienen 1889
- Cherbonneau, Auguste: Lettre à M. Defréremery, sur le catéchisme des rahmaniens, in: *Journal Asiatique* 20 (1852), 515–518
- Christelow, Allan: *Muslim Law Courts and the French Colonial State*, Princeton: Princeton University Press, 1985
- : Oral, Manuscript, and Printed Expressions of Historical Consciousness in Colonial Algeria, in: *Africana Journal* 15 (1990), 258–275
- Clamageran, Jean-Jules: Constitution sociale de la Kabylie, in: *Revue Algérienne et Coloniale* 1 (1859), 1–20

- Clancy-Smith, Julia A.: Saints, Mahdis, and Arms : Religion and Resistance in Nineteenth-Century North Africa, in: Burke, III, Edmund und Lapidus, Ira (Hrsg.): *Islam, Politics and Social Movements*, London: Tauris, 1988, 60–80
- : Between Cairo and the Algerian Kabylia : the Rahmaniyya *tariqa*, 1715-1800, in: Eickelman, Dale F. und Piscatori, James (Hrsg.): *Muslim Travellers : Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London: Routledge, 1990, 200–213
- : *Rebel and Saint : Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)*, Berkeley [et al.]: University of California Press, 1994, Comparative Studies on Muslim Societies 18
- Colin, George-S eraphine: El-Maq ad : Introduction, in: *Archives marocaines* 26 (1926), 1–17
- Colonna, Fanny: *Les versets de l'invincibilit  : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris: Presses de Sciences Po, 1995
- Comaroff, John L. und Roberts, Simon: *Rules and Processes : The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago: Chicago University Press, 1981
- Coulson, Noël James: Muslim Custom and Case-Law, in: *Die Welt des Islams* NS 6 (1959–61), Nr. 1, 13–24
- Dakhli , Jocelyn: Sous le vocable de Salomon : L'exercice de la ‚justice retenue‘ au Maghreb, in: *Annales Islamologiques* 27 (1993), 169–180
- Dallet, Jean-Marie: *Dictionnaire Kabyle-Français : Parler des At Mangellat, Algérie*, Paris: SELAF, 1982
- : und B.A.M.: * l ments de mystagogie Kabyle : les gardiens; l'‚assemblée‘*, Fort-National: FDB, 1949, Manuskript aus dem Fonds D jeux, CAOM 87/APOM/18, Dossier C86
- Daumas, Eugène: *M urs et coutumes de l'Algérie : Tell, Kabylie, Sahara*, Paris: Sindbad, 1988, zuerst erschienen 1853
- Daumas, Melchior Joseph Eugène und Fabar, Paul Dieudonné: *La Grande Kabylie :  tudes historiques*, Paris: Hachette, 1847
- Deguilh m, Randi (Hrsg.): *Le waqf dans l'espace islamique : Outil de pouvoir socio-politique*, Damaskus: Institut Français d'études Arabes de Damas, 1995

- Delpesch, Adrien: La Zaouïa de Sid Al'i Ben Moussa ou Al'i N'founas (de la vache), in: *Revue Africaine* 18 (1874), 81–88
- : Un diplôme de Mok'eddem de la confrérie religieuse rahmania, in: *Revue Africaine* 18 (1874), 418–429
- Depont, Octave und Coppolani, Xavier: *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris / Algier: Maisonneuve & Geuthner / Jourdan, 1897
- Dermenghem, Émile: *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris: Gallimard, 1954
- Déroche, François et al.: *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2000
- Déroulède, L.: La filiation en droit kabyle, in: *Revue Algérienne et Tunisienne de Législation, Doctrine et Jurisprudence* 15 (1899), Nr. 1, 17–34
- Devaux, Charles: *Les Kebâiles du Djerdjera : Études nouvelles sur les pays vulgairement appelées la Grande Kabylie*, Paris / Marseille: Challamel / Camion, 1859
- Doumani, Beshara: Endowing Family : Waqf, Property Devolution and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), 3–41
- Doutté, Edmond: *L'Islâm algérien en 1900*, Alger: Giralt, 1900
- Dumont, Louis: Kap. The ‚Village Community‘ from Munro to Maine. In *Religion/Politics and History in India : Collected Papers in Indian Sociology*, Paris / Den Haag: Mouton, 1970, *Le monde d'outre-mer : Passé et présent, Études* 34, 112–132
- Dupret, Baudouin: Legal Pluralism, Normative Plurality and the Arab World, in: [Dupret, Berger und al Zwaini](#), 29–40
- (Hrsg.); Berger, Maurits und Zwaini, Leila al (Hrsg.): *Legal Pluralism in the Arab World*, Den Haag [et al.]: Kluwer Law International, 1999, Arab and Islamic Law Series 18
- Durkheim, Émile: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, *De la division du travail social*, dt.; zuerst erschienen 1893
- Ehrenberg, Victor: *Der Staat der Griechen*, Zürich: Artemis, <sup>2</sup>1965
- Eickelman, Dale F.: Is there an Islamic City? in: *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974), 274–294



- : *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin: University of Texas Press, 1976
- : Time in a Complex Society : A Moroccan Example, in: *Ethnology* 16 (1977), Nr. 1, 39–55
- : The Art of Memory : Islamic Education and Its Social Reproduction, in: *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978), Nr. 4, 485–516
- : *The Middle East : An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981
- Elboudrari, Hassan: Quand les saints font les villes : Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII<sup>e</sup> siècle, in: *Annales ESC* 40 (1985), Nr. 3, 489–508
- Esmein, Adhémar: Trois documents sur le mariage par vente, in: *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 22 (1899), 613–21
- Establet, Colette: *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris: Éd. du CNRS, 1991
- : L'élaboration d'un style bureaucratique chez les caïds des *Nemenchas*, in: Centre d'Études et de Documentation Économique, Juridique et Sociale (Hrsg.): *D'un orient l'autre : Les métamorphoses successives des perceptions et de connaissances. Volume II : Identifications*, Paris: Éd. du CNRS, 1991, 143–157
- Estoublon, Robert: *Jurisprudence Algérienne de 1830 à 1876*. Bd. 4 (1868-1876), Alger: Jourdan, 1891
- : Mariages musulmans et kabyles, in: *Revue Algérienne et Tunisienne de Législation, Doctrine et Jurisprudence* 8 (1892), Nr. 1, 81–91
- : und Lefébure, Adolphe: *Code de l'Algérie annoté. Recueil chronologique des lois, ordonnances, décrets, arrêtés, circulaires etc. formant la législation algérienne actuellement en vigueur* (Bd. 1), Alger: Jourdan, 1896
- Fadel, Mohammed: The Sociological Rise of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhtaṣar*, in: *Islamic Law and Society* 3 (1996), Nr. 2, 193–233
- Fakkar, Rouchdi: *L'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples : Bilan en Europe et portée extraeuropéenne*, Genève: Imp. Genevoise, 1967
- Favret, Jeanne: Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, in: *L'Homme* 8 (1968), Nr. 4, 18–44

- Feraoun, Mouloud: *Vergeltung unter Tage*, Mainz: Kinzelbach, 2000, *La terre et le sang*, dt.; zuerst erschienen 1953
- Féraud, Charles: Les chérifs kabyles de 1804 et 1809, in: *Revue africaine* 13 (1869), 211–224
- Ferchiou, Sophie: Le système Habus en Tunisie : Logique de transmission et idéologie agnatique, in: Gast, Marceau (Hrsg.): *Héritier en pays musulman : Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris: Éd. du CNRS, 1987, 57–74
- Ferrié, Jean-Noël: Du Saint-Simonisme à l’Islam : Remarques sur l’interprétation du parcours religieux de Thomas-Ismaïl Urbain, in: *Morsy*, 155–166
- : Norms, Law and Practices : The Practical Obstacles That Make It Impossible to Separate Them, in: *Dupret, Berger und al Zwaini*, 21–27
- Feuerbach, Paul Johann Anselm: Kap. Betrachtungen über den Geist des Code Napoléon, und dessen Verhältnis zur Gesetzgebung und Verfassung teutscher Staaten überhaupt, und Baierns insbesondere. In *Themis oder Beiträge zur Gesetzgebung*, Landshut: Krüll, 1812, 1–73
- Forstner, Martin: *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit : Ein Vergleich mit dem antiken Wegenetz*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979
- Frémeaux, Jacques: *Les Bureaux Arabes dans l’Algérie de la conquête*, Paris: Denoël, 1993
- Frobenius, Leo: *Volksmärchen der Kabylen. Bd. 1 Weisheit; Bd. 2 Das Ungeheurliche; Bd. 3 Das Fabelhafte*, Jena: Diederichs, 1921–22
- Fustel de Coulanges: *Der antike Staat : Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1961, Nachdruck der bersetzung von 1907; Orig. *La citE antique*, zuerst erschienen 1864
- Galand, Lionel: Le vol de bétail dans le monde berbère et dans le monde méditerranéen, in: Serra, Luigi (Hrsg.): *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l’Africa settentrionale et l’Europa mediterranea*, Bd. 1, Napoli: Dipartimento di studi e ricerche su Africa e paesi orientale, Istituto universitario orientale, 1986, 369–378
- Galanter, Marc: Justice in Many Rooms : Courts, Private Ordering, and Indigenous Law, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 19 (1981), 1–47
- Geertz, Clifford: *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago / London: University of Chicago Press, 1971, zuerst erschienen 1968

- : Kap. Local Knowledge : Fact and Law in Comparative Perspective. In *Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983, 167–234
- : *Dichte Beschreibung : Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987
- : Dichte Beschreibung : Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Geertz: *Dichte Beschreibung*, 44–95, Zuerst im Original erschienen in: *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York 1973, S. 3–30
- : Religion als kulturelles System, in: Geertz: *Dichte Beschreibung*, 44–95, Zuerst im Original erschienen in: M. BANTON (Hrsg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, S. 1–46
- Gehrke, Hans-Joachim (Hrsg.): *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen: Gunter Narr, 1994, ScriptOralia : Reihe A, Altertumswissenschaftliche Reihe 15
- Gellner, Ernest: The Sheep and the Saint, in: *Encounter : Literature, Arts, and Current Affairs* 7 (1956), 42–46
- : *Saints of the Atlas*, Chicago / London: University of Chicago Press / Weidenfels & Nicholson, 1969
- : Gelehrter und Heiliger, in: Gellner: *Leben im Islam*, 177–199, Im Original *Doctor and Saint*; zuerst erschienen in: Nikki R. KEDDIE (Hrsg.): *Scholars, Saints and Sufis*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1972, S. 307–326
- : Gezeitenwechsel im menschlichen Glauben, in: Gellner: *Leben im Islam*, 13–135, Im Original *Flux and reflux in the Faith of Man*; erweiterte Fassung von *A Pendulum Swing Theory of Islam*; zuerst erschienen in *Annales marocaines de sociologie* (1968)
- : *Leben im Islam : Religion als Gesellschaftsordnung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, *Muslim Society*, dt.; zuerst erschienen Cambridge 1981
- : The Roots of Cohesion, in: *Man N.S.* 20 (1985), Nr. 1, 142–155
- : Die Soziologie Robert Montagnes (1893–1954), in: Gellner: *Leben im Islam*, 269–289, Zuerst im Original erschienen in: *Daedalus* 105 (1976), Nr. 1, S. 37–50

- Gellner, Ernest: *Tribalism and the State in the Middle East*, in: Khoury, Philip S. und Kostiner, Joseph (Hrsg.): *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley [et al.]: University of California Press, 1990, 109–126
- Genevois, Henri: *La légende du saint Chikh Mohand ou-Lhocine*. Fort-National (L'Arbaa N'Aït-Iraten): FDB 96, 1967
- : *Monographies villageoises : At-Yanni et Taguemount-Azzouz*, Paris: Edisud / La Boîte à Documents, 1995, Collection Bilingues; *Monographies villageoises 1*, zuerst erschienen 1971/72, F.D.B. 109, 114
- : *Monographies villageoises : Lgemma n Ssarig, Tawrirt n At-Mangellat*, Paris: Edisud / La Boîte à Documents, 1996, Collection Bilingues; *Monographies villageoises 2*, zuerst erschienen 1958/62, F.D.B. 58, [o. A.]
- Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft : Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt / New York: Campus, <sup>3</sup>1997, *The Constitution of Society*, dt.; zuerst erschienen 1984
- Gladigow, Burkhard: *Der Kommentar als Hypothek des Textes : Systematische Erwägungen und historische Analysen*, in: Assmann und Gladigow, 35–49
- Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe : Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München: C.H. Beck, 1999
- Goody, Jack: *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977
- : Introduction, in: Goody, Jack, Thirsk, Joan und Thompson, E.P. (Hrsg.): *Family and Inheritance : Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1979, 1–9
- : Einleitung, in: Goody, Jack (Hrsg.): *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, 7–43
- Gräf, Erwin: *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht : Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz*, Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn, 1959, Bonner Orientalistische Studien NS 7
- Gramlich, Richard: *Schlaglichter über das Sufitum : Abū Naṣr as-Sarrāḡs Kitāb al-luma'*, Stuttgart: Steiner, 1990, Freiburger Islamstudien 13

- Grammont, Henri-Delmas de: *Histoire d'Alger sous la domination turque (1515–1830)*, Paris: Leroux, 1887
- Grawert-May, Erik: Vom „Geist“ des Geldes : Religionssoziologisches Stichwort zur Kontroverse zwischen Riese und Heinsohn/Steiger, in: Stadermann, Hans-Joachim und Steiger, Otto (Hrsg.): *Der Stand und die nächste Zukunft der Geldforschung : Festschrift fr Hajo Riese zum 60. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, 1993, 31–42
- Griffiths, John: What is Legal Pluralism? in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24 (1986), 1–55
- Gros, Pierre: Deux kanouns marocains du début du XVI<sup>e</sup> siècle, in: *Hespéris* 18 (1934), 64–75
- Guichard, Pierre und Marín, Manuela: Avant-propos, in: *Lagardère*, 7–15
- Günther, Klaus: Variationsspielraum des Erzählbaren : Juristische Normen und individuelle Fallgeschichten: Verbindungslinien zwischen Recht und Literatur, in: *Frankfurter Rundschau* 20. November (2001), 20
- Hacoun-Campredon, Pierre: *Étude sur l'évolution des coutumes kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhédération des femmes et la pratique du hobous*, Alger: Jules Carbonel, 1921
- Haddab, Mustapha: Types d'intellectuels en Algérie : Problèmes de classifications et de méthode, in: Madi, Mustapha (Hrsg.): *Élites et questions identitaires*, Algier: Casbah, 1997, 25–37
- Hadibi, Mohand Akli: Sainteté, autorité et rivalité : Le cas de Sidi Ahmed Wedris en Kabylie, in: *Kerrou*, 273–285
- Hadj-Sadok, Mahammad: Le genre *Rihla*, in: *Bulletin des Études Arabes* 8 (1948), Nr. 40, 195–206
- Hadj-Sadok, Mahammed: A travers la Berbérie orientale du XVIII<sup>e</sup> siècle avec le voyageur Al-Wartilânî, in: *Revue Africaine* 95 (1951), 315–396
- Hafnāwī, Abū 'l-Qāsim Muḥammad al-: *Ta'rif al-ḥalaf bi-riḡāl as-salaf* (2 Bde.), Alger: Fontana, 1907

- Hagen, Gottfried und Seidensticker, Tilman: Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung : Kritik einer historiographischen Kritik, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998), Nr. 1, 83–110
- Hallaq, Wael B.: Introduction : Issues and Problems, in: *Islamic Law and Society* 3 (1996), Nr. 2, 127–136
- Hannemann, Tilman: La mise en place du droit kabyle dans l'Algérie coloniale (1857–1868), in: Mahé, Alain und Hannemann, Tilman (Hrsg.): *La Kabylie et les coutumes kabyles par A. Hanoteau et A. Letourneux*, Paris: Bouchène, 2003, I, xxxi–lxxiv
- Hanoteau, Adolphe: *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes du langage parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua, suivi des notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits Tifinar' et en langue Tamacher't*, Alger, Constantine, Paris: Bastide / Challamel, 1858
- : Une charte kabyle, in: *Revue Africaine* 3 (1858), 75–80
- : und Letourneux, Aristide: *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris: Challamel, <sup>2</sup>1893, zuerst erschienen in 1872/73
- Hanoteau, Maurice: Quelques souvenirs sur les collaborateurs de 'La Kabylie et les coutumes kabyles', in: *Revue Africaine* 64 (1923), 134–149
- Harders, Cilja: Dimensionen des Netzwerksansatzes : Einführende theoretische Überlegungen, in: Loimeier, Roman (Hrsg.): *Die islamische Welt als Netzwerk : Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Würzburg: Ergon, 2000, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 9, 17–51
- Hénia, Abdelhamid: Pratique habous, mobilité sociale et conjoncture à Tunis à l'époque moderne (XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles), in: *Deguilhem*, 71–100
- Henry, Jean-Robert und Balique, François: *La doctrine coloniale du droit musulman algérien : Bibliographie systématique et introduction critique*, Paris: Éd. du CNRS, 1979, Les Cahiers du CRESM 10
- Hinz, Walter: *Islamische Maße und Gewichte, umgerechnet ins metrische System*, Leiden: Brill, 1955, Handbuch der Orientalistik, Suppl. 1, fasc. 1
- Hoexter, Miriam: *Endowments, rulers and community : waqf al-ḥaramayn in Ottoman Algiers*, Leiden [et al.]: Brill, 1998, Studies in Islamic Law and Society 6

- : Waqf Studies in the Twentieth Century : The State of the Art, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (1998), Nr. 4, 474–495
- Hofheinz, Albrecht: *Internalising Islam : Shaykh Muḥammad Majdhūb, Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, Dissertation, Universitetet i Bergen, 1996
- Horton, Robin: African Traditional Thought and Western Science, in: *Africa* 37 (1967), 50–71; 155–187
- Howell, Signe: Introduction, in: Howell, Signe (Hrsg.): *The Ethnography of Moralities*, London / New York: Routledge, 1997, 1–22
- Hun, Félix: *Excursion dans la Haute Kabylie et ascension au Tamgout de Lella Khedidja par un juge d'Alger en vacances*, Alger [et al.]: Bastide [et al.], 1859
- Hunwick, John: Notes on a Late Fifteenth-Century Document Concerning ‚al-Takrūr‘, in: Allen, Christopher und Johnson, R.W. (Hrsg.): *African Perspectives : Papers in the History, Politics and Economics of Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 7–33
- Ibn Khaldūn, ‘Abd ar-Raḥman ben Muḥammad: *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, Beirut: Dār al-Ġīl, o. J.
- : und Rosenthal, Franz (Übers.): *The Muqaddimah / Ibn Khaldun : An Introduction to History*, Princeton: Princeton University Press, <sup>2</sup>1967
- Ibn Manzūr, Ġamāl ad-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad Ibn Mukarram: *Lisān al-‘arab* (15 Bde.), Beirut: Dār Ṣādir, 1956
- Jamous, Raymond: *Honneur et baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1981
- Jean-Marie, ?: Une expérience de réforme municipale en Grande Kabylie, in: *L’Afrique et l’Asie* 47 (1959), 48–52
- Johansen, Baber: La mise en scène du vol par les juristes musulmans, in: Bella, Maria Pia di (Hrsg.): *Vols et sanctions en Méditerranée*, Amsterdam: Éd. des archives contemporaines, 1998, 41–74
- : *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden [et al.]: Brill, 1999, Studies in Islamic Law and Society 7



- Johansen, Baber: Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite, in: Johansen: *Contingency in a Sacred Law*, 163–171, zuerst erschienen in: *Annales Islamologiques* 27 (1993), 29–35
- : The Muslim *fiqh* as a Sacred Law, in: Johansen: *Contingency in a Sacred Law*, 1–76
- : Die sündige, gesunde Amme : Moral und gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) im islamischen Recht, in: Johansen: *Contingency in a Sacred Law*, 172–188, zuerst erschienen in: *Die Welt des Islams*, 28 (1988), 264–282
- Julien, Charles-André: *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Band 1, Paris: PUF, 1979
- Juynboll, Theodoor Willem: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfiʿitischen Schule*, Leipzig: Harrassowitz, 1910
- Kayrawani, Ibn Abou Zeyd; Fagnan, Edmond (Hrsg.): *Risala ou traité abrégé du droit malékite et morale musulmane*, Paris & Alger: Geuthner & Jourdan, 1914
- Kerrou, Mohamed (Hrsg.): *L'autorité des saints : Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris: Éd. Recherche sur les Civilisations, 1998
- Khalīl Ben Ishāq; Bousquet, Georges-Henri (Hrsg.): *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam Malek*, Alger/Paris: En-Nahda/La Maison des Livres/Maison neuve, 1956–1962, Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté de Lettres d'Alger 17; Bibliothèque de la Faculté du Droit et des Sciences Économiques d'Alger 29, 39, 40
- Khalil ben Ishāq al-Ġundī und Seignette, Napoléon (Übers.): *Code musulman par Khalil (Rite malékite – Statut réel) : Texte arabe et nouvelle traduction par N. Seignette*, Constantine [et al.]: Arnolet [et al.], 1878
- Khellil, Mohand: *Quelques aspects de la migration des travailleurs chez les At Fliq (Région d'Azazga, Algérie)*, Dissertation, Université de Montpellier III, 1979, Bibliothèque interuniversitaire Montpellier, Section lettres, TL 79.MON-3+1
- : *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris: L'Harmattan, 1984
- Kippenberg, Hans G.: Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus, in: Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard und Laubscher, Matthias (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2. Apokalyptik – Geschichte*, Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 1990, 9–26

- Kogelmann, Franz: *Islamische fromme Stiftungen und Staat : Der Wandel in den Beziehungen zwischen einer religiösen Institution und dem marokkanischen Staat seit dem 19. Jahrhundert bis 1937*, Würzburg: Ergon, 1999, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 4
- Kratochwil, Gabi: *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens 1949–1990 : Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*, Berlin: Klaus Schwarz, 1996, Islamkundliche Untersuchungen 202
- Lacoste, Camille: *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris / Den Haag: Mouton, 1962
- Lacoste, Yves: Kap. Rapports plaine-montagne en Grand Kabylie. In *Unité et diversité du tiers monde : Des représentations planétaires aux stratégies sur le terrain*, Paris: La Découverte, 1984, 470–552
- : *Ibn Khaldun : The Birth of History and the Past of the Third World*, London: Verso, 1984, Im Original erschienen 1966
- Lacoste-Dujardin, Camille: Genèse et évolution d'une représentation géopolitique : L'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891, in: CRESM (Hrsg.): *Connaissances du Maghreb : Sciences sociales et colonisation*, Paris: Éd. du CNRS, 1984, 257–277
- : L'invention d'une ethnopolitique : Kabylie – 1844, in: *Hérodote* 42 (1986), 109–126
- : *Opération Oiseau bleu : des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris: La Découverte, 1997
- Lagardère, Vincent: *Histoire et société en occident musulman au moyen âge : Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995
- Lanfry, Jacques (Hrsg.): *Anejmeɛ n-Taddert / Assemblée du village*, Fort-National, 1959, F.D.B. 63
- : *Lembarba : Abandon par la femme du domicile conjugal*, L'Arbaa N'Aït-Iraten, 1969, In: F.D.B. 102,2, Quatre aspects de la coutume en voie d'Evolution, S. 1–49. zuerst erschienen 1947
- : Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale : Essai onomastique et ethnographique, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 29 (1980), Nr. 1, 75–101

- Laoust, Émile: Le taleb et la mosquée en pays berbères, in: *Bulletin de l'enseignement public en Maroc* 11 (1924), Nr. 61, 3–18
- Laoust-Chantréaux, Germaine: *Kabylie, coté femmes : La vie féminine à Ait-Hichem, 1937–1939*, Aix-en-Provence: Edisud, 1990
- Layish, Aharon: The Mālikī Family Waqf According to Wills and Waqfiyyāt, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46 (1983), Nr. 1, 1–32
- : The Family Waqf and the Shar'ī Law of Succession in Modern Times, in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), Nr. 3, 352–388
- : The Legal Methodology of the Mahdi in the Sudan, 1881–1885 : Issues in Marriage and Divorce, in: *Sudanic Africa* 8 (1997), 37–66
- Le Roy, Jean: *Un peuple de barbares en territoire française : Deux ans de séjour en Petite Kabylie*, Paris: Challamel, 1911
- Leimdorfer, François: *Discours académique et colonisation : Thèmes de recherche sur l'Algérie pendant la période coloniale (le corpus des thèses de droit et lettres, 1880–1962)*, Paris: Publisud, 1992
- Levallois, Michel: Ismayl Urbain : Éléments pour une biographie, in: *Morsy*, 53–82
- Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, Orig. *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949
- Lewicki, Tadeusz: Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux, in: *Folia Orientalia* 7 (1965), 3–27
- Lewis, Bernard: Ibn Khaldūn in Turkey, in: *Sharon*, 527–530
- Libson, Gideon: On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law : *Al-ruju' u ilā al-'urfi aḥadu al-qawā'idi al-khamisi allatī yatabannā 'alayhā al-fiqhū*, in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), Nr. 2, 131–155
- Littré, Émile: *Dictionnaire de la langue française* (4 Bde.), Paris / London: Hachette, 1873–74
- Loimeier, Roman und Reichmuth, Stefan: Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften, in: *Die Welt des Islams* 36 (1996), Nr. 2, 145–185
- Loubignac, Victorien: Le chapitre de la préemption dans l'amal al-Fāsī, in: *Hespéris* 26 (1939), 191–239

- Luc, Bernard: *Le droit kabyle*, Paris: Challamel, 21917
- Luccioni, Joseph: *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc : depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat: Imp. Royale, 1982
- Mahé, Alain: Laïcisme et sacralité dans les Qânûns kabyles, in: *Annales Islamologiques* 27 (1993), 137–156
- : *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle : Histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Dissertation, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994
- : Entre le religieux, le juridique et le politique: l'éthique : Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises en Grande Kabylie, in: *Anthropologie et Sociétés* 20 (1996), Nr. 2, 85–110
- : Présentation, in: Robin: *La Grande Kabylie sous le régime turc*, 7–37
- : Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier, in: Maunier: *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, 7–37
- : Violence et médiation : Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie, in: *Genèses* 32 (1998), 51–65
- : *Histoire de la Grande Kabylie, XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles : Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis: Bouchène, 2001
- Maine, Henry Sumner; Dahlke, Heiko (Hrsg.): *Das alte Recht "Ancient Law" : Sein Zusammenhang mit der Frühgeschichte der Gesellschaft und sein Verhältnis zu modernen Ideen*, Baden-Baden: Nomos, 1997, Im Original zuerst erschienen 1861
- Makilam: *Weibliche Magie und Einheit der Gesellschaft in der Kabylei : Riten, verborgene Lebensweise und Kultur der Berberfrauen Algeriens*, Hamburg: Lit, 2001
- Mammeri, Mouloud: *Les isefra : Poèmes de Si Mohand-ou-Mhand*, Paris: MaspEro, 1969
- : Dialogue sur la poésie orale en kabyle : Entretien avec Pierre Bourdieu, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 23 (1978), 51–66
- Marcy, George: Le problème du droit coutumier berbère, in: *La France méditerranéenne et africaine* 1 (1939), 7–70

- Martin, Bradford G.: Kap. Opposition to French Colonialism in Algeria. In *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1976, 36–67
- Masqueray, Émile: Impressions de voyage : La Kabylie et le pays berbère, in: *Revue Politique et Littéraire* 10 (2<sup>ème</sup> série) (1876), 177–183; 203–207
- : Documents historiques recueillis dans l’Aoûras (juillet 1876), in: *Revue africaine* 21 (1877), 97–123
- : *Formation des cités chez les populations sédentaires de l’Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l’Aourâs, Beni Mezab*, Aix-en-Provence: Édisud, <sup>2</sup>1983, zuerst erschienen in 1886
- Masud, Muhammad Khalid: Application of Islamic Law in Courts (Conference report), in: *ISIM Newsletter* 9 (2002), 5
- (Hrsg.): Messick, Brinkley und Powers, David S. (Hrsg.): *Islamic Legal Interpretation : Muftis and their Fatwas*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1996
- : Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation, in: *Masud, Messick und Powers: Islamic Legal Interpretation*, 3–32
- Maunier, René: Leçon d’ouverture d’un cours de sociologie algérienne, in: *Hespéris* 2 (1922), 93–107
- : *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris: Alcan, 1930
- : *Loi française et coutume indigène en Algérie*, Paris: Domat-Montchrestien, 1932, *Études de Sociologie et d’Ethnologie juridique* 10
- : Les confréries et le pouvoir français en Algérie, in: *Revue de l’Histoire des Religions* 113 (1936), 256–274
- : *La diffusion du droit français en Algérie*, Cambridge: Harvard University Press, 1937
- : Les groupes d’intérêt et l’idée du contrat en Afrique du Nord, in: *Maunier: Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, 151–179, zuerst erschienen in den *Annales sociologiques*, Serie C, 3 (1937), Nr. 2, S. 35–61
- : Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord, in: *Maunier: Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, 55–150, zuerst erschienen in der *Année sociologique*, NS, 2 (1924–25/hg. 1927), S. 11–97

- : *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord suivi de Les groupes d'intérêt et l'idée du contrat en Afrique du Nord : Présentation et notes de Alain Mahé*, Saint-Denis: Bouchène, 1998
- Meier, Fritz: Almoraviden und Marabute, in: *Die Welt des Islams* N.S. 21 (1981), 80–163
- : *Bausteine : Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft von Fritz Meier* (3 Bde.), Stuttgart: Steiner, 1992
- : Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik, in: *Meier: Bausteine*, 276–323, Nachdruck eines Aufsatzes
- : Ḥurāsān und das Ende der klassischen Sufik, in: *Meier: Bausteine*, 131–156, Nachdruck eines Aufsatzes; zuerst erschienen in: *Atti del convegno internazionale sul tema : La Persia nel Medioevo*, Rom 1971
- Mercier, Ernest: Notice nécrologique sur M. Aucapitaine, in: *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique de la Province de Constantine* 12 (1868), 515–19
- Mercier, Ernest (Übers.): *Insurrection de 1871: Mémoire d'un accusé : Si Aziz Ben Mohammed Amzian ben Cheikh el Hadded, à ses juges et à ses défenseurs*, Constantine: Marle, 1873
- Merry, Sally Eagle: Legal Pluralism, in: *Law and Society Review* 22 (1988), Nr. 5, 869–896
- Messick, Brinkley: The Mufti, the Text and the World : Legal Interpretation in Yemen, in: *Man*, NS 21 (1986), 102–119
- : *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley [et al.]: University of California Press, 1993, Comparative Studies on Muslim Societies 16
- Milliot, Louis: Le Qanoun de M'atqa, in: *Hespéris* 2 (1922), 193–208
- : Les nouveaux qanoun kabyles : Les livrets de réunion des villages de tassaft-guezra et d'ighil-tiherfiwin, in: *Hespéris* 6 (1926), 365–418
- : Le Qanoun des Aït-Hichem, in: *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Doctrine, Législation et Jurisprudence* 45 (1929), Nr. 1, 79–84
- : Le Qanoun d'Ighil N'Zekri, in: *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Doctrine, Législation et Jurisprudence* 46 (1930), Nr. 1, 245–250

- Milliot, Louis: Les institutions kabyles (Texte repris et développé des leçons données en 1931 à la Sorbonne – Institut des Études Islamiques), in: *Revue des Études Islamiques* 6 (1932), 127–174
- : und Giacobatti, Antoine: Recueil de délibérations des djema'a du Mzâb. in: *Revue des Études Islamiques* 4 (1930), 171–230
- Montagne, Robert: Le régime juridique des tribus du sud marocain, in: *Hespéris* 4 (1924), 313–331
- Moore, Sally Falk: Law and Social Change : The Semi-Autonomous Field as an Appropriate Subject of Study, in: *Law and Society Review* 7 (1973), Nr. 4, 719–746
- : Certainties Undone : Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949–1999, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute, NS* 7 (2001), Nr. 1, 95–116
- Morand, Marcel: Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères : Les travaux de la commission instituée pour rechercher les mesures susceptibles d'améliorer la condition de la femme kabyle, in: *Revue des Études Islamiques* 1 (1927), 47–93
- Morizot, Jean: *L'Algérie kabylisée*, Paris: Peyronnet, 1962, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie 4
- : *Les Kabyles : Propos d'un témoin*, Paris: CHEAM, 1985
- Morsy, Magali (Hrsg.): *Les Saint-Simoniens et l'Orient : Vers la modernité*, Aix-en-Provence: Édisud, 1989
- Nacib, Yousef: *Chants religieux du Djurdjura*, Paris: Sindbad, 1988
- Nacib, Youssef: *Anthologie de la poésie kabyle*, Alger: Éd. Andalouses, 1993
- Norris, Harry T.: *The Berbers in Arabic Literature*, London / New York: Longman, 1982
- Nothdurft, Werner und Spranz-Fogasy, Werner: Der kulturelle Kontext von Schlichtung : Zum Stand der Schlichtungs-Forschung in der Rechts-Anthropologie, in: *Zeitschrift fr Rechtssoziologie* 7 (1986), Nr. 1, 31–52
- O'Fahey, Rex Sean: *Enigmatic Saint : Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston: Northwestern University Press, 1990
- : Endowment, Privilege and Estate in the Central Eastern Sudan, in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), Nr. 3, 334–351



- : Pietism, Fundamentalism and Mysticism : An Alternative View of the 18th and 19th Century Islamic World, in: Ersland, Geir Atle, Hovland, Edgar und Dyrvik, Ståle (Hrsg.): *Festschrift till Historisk institutts 40-års jubileum*, Bergen: Historisk institutt Universitetet i Bergen, 1997, Historisk institutt Universitetet i Bergen Skrifter 2, 151–66
- O’Fahey, Rex Sean und Abū Salīm, Muḥammad Ibrāhīm: *Land in Dār Fūr : Charters and Related Documents from the Dār Fūr Sultanate*, Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1983, *Fontes Historiae Africae : Series Arabica* 3
- O’Fahey, Rex Sean und Radtke, Bernd: Neo-Sufism Reconsidered, in: *Der Islam* 70 (1993), Nr. 1, 52–87
- Ould-Braham, Ouahmi: Un qanoun recueilli au XIX<sup>e</sup> siècle, in: *Études et Documents Berbères* 1 (1986), 68–77
- Paasi, Anssi: *Territories, Boundaries and the Consciousness : the Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*, Chichester: John Wiley and Sons, 1996
- Paret, Rudi: *Der Koran : Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, <sup>5</sup>1989
- Patroni, F.: Délibération de l’année 1749 dans la Grande Kabylie, in: *Revue Africaine* 39 (1895), 315–320
- Pellat, Charles: Un document sur les rapports entre chorfa et les berbères, in: *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée* 15 (1973), 253–256
- Perkins, Kenneth J.: *Qaids, Captains, and Colons : French Military Administration in the Colonial Maghrib, 1844-1934*, New York / London: Africana, 1981
- Pesle, Octave: *La théorie et la pratique des habous dans le rite malékite*, Casablanca: Imprimeries réunies de la Vigie marocaine et du Petit marocain, 1941
- Peters, Emrys: Aspects of Bedouin Bridewealth among Camel Herders in Cyrenaica, in: Comaroff, John L. (Hrsg.): *The Meaning of Marriage Payments*, London [et al.]: Academic Press, 1980, 125–160
- Pielow, Dorothee Anna Maria: *Die Quellen der Weisheit : Die arabische Magie des uṣūl al-ḥikma von Aḥmad Ibn ‘Alī al-Būnī*, Hildesheim [et al.]: Olms, 1995
- Plantade, Nedjima: *La guerre des femmes : Magie et amour en Algérie*, Paris: La Boîte à Documents, 1988

- Pospíšil, Leopold: The Attributes of Law, in: Bohannon: *Law and Warfare*, 25–41, zuerst erschienen in: POSPÍŠIL, Leopold: *Kapauka Papuans and Their Law*. New Haven, Dep. of Anthropology, Yale University, 1958, S.257–271 (Yale University Publications in Anthropology 54)
- Powers, David S.: Orientalism, Colonialism and Legal History : The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India, in: *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989), Nr. 3, 535–571
- : Fatwas as Sources for Legal and Social History : A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez, in: *Al-Qantara* 11 (1990), Nr. 2, 295–341
- : Legal Consultation (*Futyā*) in Medieval Spain and North Africa, in: Mallat, Chibli (Hrsg.): *Islam and Public Law : Classical Contemporary Studies*, London [et al.]: Graham & Trotman, 1993, 85–106
- : The Maliki Family Endowment : Legal Norms and Social Practices, in: *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), Nr. 3, 397–406
- : The Art of Legal Opinion : Al-Wansharisi on *Tawliġ*, in: Masud, Messick und Powers: *Islamic Legal Interpretation*, 98–115
- : The Art of the Judicial Opinion : On *Tawliġ* in Fifteenth-Century Tunis, in: *Islamic Law and Society* 5 (1998), Nr. 3, 359–381
- Pröbster, Edgar: Streifzüge durch das maghribinische Recht, in: *Islamica* 3 (1927), Nr. 1, 342–362
- Racine, Luc: L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée : De Marcel Mauss à René Maunier, in: *Diogenes* 154 (1991), 69–94
- Radtke, Bernd: Erleuchtung und Aufklärung : Islamische Mystik und Europäischer Rationalismus, in: *Die Welt des Islams* 34 (1994), Nr. 1, 48–66
- : Sufism in the 18th Century : An Attempt at a Provisional Appraisal, in: *Die Welt des Islams* 36 (1996), Nr. 3, 326–364
- : Kritik am Neo-Sufismus, in: Radtke, Bernd und Jong, Frederik de (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested : Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden [et al.]: Brill, 1999, Islamic History and Civilization 29, 162–173
- Radtke, Bernd et al.: *The Exoteric Aḥmad ibn Idrīs : A Sufi's Critique of the Madhāhib and the Wahhābīs*, Leiden: Brill, 2000, Islamic History and Civilization 31

- Randon, Jacques Louis César Alexandre: *Mémoires du Maréchal Randon* (2 Bde.), Band 1, Paris: Lahure, 1875
- Reinhard, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt : Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck, 2000
- Rémond, Martial: L'élargissement des droits politiques des indigènes : Ses conséquences en Kabylie, in: *Revue Africaine* 68 (1927), 213–253
- Rémond, Martial: *Djurdjura, terre des contrastes*, Alger: Baconnier frères, 1940
- Rey-Goldzeiguer, Annie: *Le Royaume Arabe : La politique algérienne de Napoléon III 1861-1870*, Alger: SNED, 1977
- Richards, Audrey: Introduction : The Nature of the Problem, in: [Richards und Kuper](#), 1–12
- (Hrsg.): und Kuper, Adam (Hrsg.): *Councils in Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, Cambridge Papers in Social Anthropology 6
- Rinn, Louis: *Marabouts et Khouan : Études sur l'islam en Algérie*, Alger: Jourdan, 1884
- : *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger: Jourdan, 1891
- Roberts, Hugh J.R.: The Economics of Berberism : The Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, in: *Government and Opposition* 18 (1983), Nr. 2, 218–235
- Roberts, Simon: Against Legal Pluralism : Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 42 (1998), 95–106
- Robin, Joseph Nil: Histoire d'un chérif de la Grande Kabylie, in: *Revue Africaine* 14 (1870), 349–362
- : *Histoire du Cherif Bou Bar'la*, Alger: Jourdan, 1884
- : Notes et documents concernant l'insurrection de 1856–1857 de la Grande Kabylie, in: *Revue africaine* 42–43 (1898–99), (42) 310–321; (43) 41–77, 204–229, 321–338
- : Fetena Meriem, in: [Robin: La Grande Kabylie sous le régime turc](#), 73–83, zuerst erschienen in *Revue Africaine* (1874), S. 161–170

- Robin, Joseph Nil; Mahé, Alain (Hrsg.): *La Grande Kabylie sous le régime turc. Présentation et notes de Alain Mahé*, Saint-Denis: Bouchène, 1998
- : Le bey Mohammed ben Ali ed-Debbah, in: Robin: *La Grande Kabylie sous le régime turc*, 61–71, zuerst erschienen in: *Revue Africaine* (1873), 364–373
- : Les Oulad ben Zamoum, in: Robin: *La Grande Kabylie sous le régime turc*, 135–154, zuerst erschienen in *Revue Africaine* (1875), 32–49
- : Note sur l'organisation militaire et administrative des Turcs dans la Grande Kabylie, in: Robin: *La Grande Kabylie sous le régime turc*, 39–60, zuerst erschienen in *Revue Africaine* (1873), 132–140, 196–207
- : Notes sur Yahia Agha, in: Robin: *La Grande Kabylie sous le régime turc*, 85–134, zuerst erschienen in *Revue Africaine* (1874), S. 59–75, 89–118
- : *Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1830 à 1838 : Présentation de Alain Mahé*, Saint-Denis: Bouchène, 1999
- Rollman, Wilfrid J.: Some Reflections on Recent Trends in the Study of Modern North African History, in: Le Gall, Michel und Perkins, Kenneth (Hrsg.): *The Maghrib in Question : Essays in History and Historiography*, Austin: The University of Texas Press, 1997, 62–79
- Rösch, Fritz; Scharpff, Paulus (Hrsg.): *Mit der Seele erschaut : Briefe und Tagebuchblätter des Kabylenmissionars*, Nürnberg: Zeitbücher-Verlag, 1920
- Rosen, Lawrence: Social Identity and Points of Attachment : Approaches to Social Organization, in: Geertz, Clifford, Geertz, Hildred und Rosen, Lawrence (Hrsg.): *Meaning and Order in Moroccan society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 19–122
- : *The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge UP, 1989
- : Responsibility and Compensatory Justice in Arab Culture and Law, in: Lee, Benjamin und Urban, Greg (Hrsg.): *Semiotics, Self and Society*, Berlin / New York: Mouton de Gruyter, 1989, 101–120
- Rouland, Norbert: *L'anthropologie juridique*, Paris: PUF, 1995, Que sais-je ? 2528

- Ruedy, John: *Land Policy in Colonial Algeria : The Origins of the Rural Public Domain*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1967, University of California Publications Near Eastern Studies 10
- Sabatier, Camille: Essai sur l'origine, l'évolution et les conditions actuelles des Berbères sédentaires, in: *Revue d'Anthropologie*, 2<sup>e</sup> série 5 (1882), 413–442
- Saidouni, Nacereddine: Les biens waqfs aux environs d'Alger à la fin de l'époque ottomane, in: Bilici, Faruk (Hrsg.): *Le Waqf dans le monde musulman contemporain : (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles); fonctions sociales, Economiques et politiques ; actes de la table ronde d'Istanbul, 13 – 14 novembre 1992*, Istanbul: Institut Français d'Études Anatóliennes, 1994, 99–117
- Saint-Arnaud, Arnaud-Jacques Leroy de: *Lettres du maréchal Saint-Arnaud* (2 Bde.), Paris: Michel Lévy Frères, 1855
- Sainte-Marie, Alain: Aspects du colportage à partir de la Kabylie du Djurdjura à l'époque contemporaine, in: Nouschi, André und Aymard, Maurice (Hrsg.): *Commerce de gros, commerce de détail dans les pays méditerranéens*, Nice: Université de Nice, 1976, 103–119
- Sautayra, Edouard: *Législation de l'Algérie. Lois, Ordonnances, Décrets et Arrêtés* (2 Bde.), Paris: Maisonneuve, 1883–84
- Schacht, Joseph: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, in: *Der Islam* 22 (1935), 207–238
- : *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964
- Schoeler, Gregor: Text und Kommentar in der islamischen Tradition, in: Assmann und Gladigow, 279–292
- Schrötter, Friedrich Frhr. v. [et al.] (Hrsg.): *Wörterbuch der Münzkunde*, Berlin / Leipzig: de Gruyter, 1930
- Schultheis, Franz: Initiation und Initiative : Entstehungskontext und Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt, in: Bourdieu: *Die zwei Gesichter der Arbeit*, 165–184
- Schulz, Hermann: *Stammesreligionen : Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins*, Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 1993

- Schulz, Hermann: Religiöses Rechtsbewußtsein in Algerien, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), 103–130
- Schulze, Reinhard: Das islamische Achtzehnte Jahrhundert : Versuch einer historiographischen Kritik, in: *Die Welt des Islams* 30 (1990), 140–159
- : Was ist die Islamische Aufklärung ? in: *Die Welt des Islams* 36 (1996), Nr. 3, 276–325
- Servier, Jean: Un exemple d'organisation politique traditionnelle : un tribu kabyle, les Iflissen-Lebhar, in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 2 (1966), 169–187
- : *Tradition et civilisation berbères : Les portes de l'année*, Monaco: Éd. de Rocher, 1985
- : Une caste sacerdotale de ‚lieurs‘ : Les *mrabtin* de Kabylie, in: de Gavay, Solange, Lebeuf, Annie & Jean-Paul und Zahn, Dominique (Hrsg.): *Ethnologiques : Hommages à Marcel Griaule*, Paris: Hermann, 1987, 365–390
- Sharon, Moshe (Hrsg.): *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem / Leiden: Cana / Brill, 1986
- Shinar, Pessah: A Controversial Exponent of the Algerian Salafiyya : The Kabyle ‘Ālim, Imām and Sharīf Abū Ya‘lā Sa‘īd b. Muḥammad al-Zawāwī, in: Sharon, 267–290
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Berlin: Duncker & Humblot, <sup>8</sup>1987, zuerst erschienen 1900
- Sivers, Peter von: Insurrection and Accommodation : Indigenous Leadership in Eastern Algeria, in: *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975), Nr. 3, 259–275
- Sublet, Jacqueline: Le modèle arabe : Éléments de vocabulaire, in: Grandin, Nicole und Gaborieau, Marc (Hrsg.): *Madrassa : La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris: *αρ* éditions arguments, 1997, 13–27
- Terras, Jean: *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie*, Lyon: Imp. du Salut Public, 1899
- Toledano, Ehud R.: *Judicial Practice and Family Law in Morocco : The Chapter on Marriage from Sijilmāsi's Al-'Amal Al-Muṭlaq*, Boulder, CO: Social Science Monographs, 1981
- Tonnies, L. D. W.: *Merkantilisch-geschichtliche Darstellung der Barbaresken-Staaten und ihrer Verhältnisse zu den Europäischen und Vereinigten Nord-Amerikanischen Staaten : Mit besonderer Hinsicht auf die freie Hanse-Stadt Hamburg*, Hamburg: Nestler, 1826

- Touati, Houari: La loi et l'écriture : *Fiqh, 'urf* et société au Maghreb d'après les *Ajwiba* d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674), in: *Annales Islamologiques* 27 (1993), 93–108
- : Les héritiers : Anthropologie des maisons de science maghrébines aux XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup>/XVIII<sup>e</sup> siècles, in: Elboudrari, Hassan (Hrsg.): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Kairo: IFAO, 1993, 65–92
- : *Entre Dieu et les hommes : Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, Paris: Éd. de l'EHESS, 1994
- : *Islam et voyage au moyen âge : Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris: Seuil, 2000
- Triaud, Jean-Louis: Khalwa and the Career of Sainthood : An Interpretative Essay, in: O'Brien, Donald B. Cruise und Coulon, Christian (Hrsg.): *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford: Clarendon, 1988, 53–66
- : Islam in Africa under French Colonial Rule, in: Levtzion, Nehemia und Pouwels, Randall L. (Hrsg.): *The History of Islam in Africa*, Athens [et al.]: Ohio University Press [et al.], 2000, 169–187
- Tyan, Émile: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden: Brill, <sup>2</sup>1960
- Ubach, Ernst und Rackow, Ernst: *Sitte und Recht in Nordafrika*, Stuttgart: F. Enke, 1923, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 40, Ergänzungsband : Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung 1
- Valensi, Lucette: *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790–1830*, Paris: Flammarion, 1969
- Vesely, Rudolf: Procès de la production et rôle du waqf dans les relations ville-campagne, in: *Deguilhem*, 229–241
- Ġazīrī, 'Abd ar-Raḥmān al: *Kitāb al-fiqh 'alā l-madāhib al-arba'a* (5 Bde.), Beirut: Dār at-Taqalayn, 1998
- Vigier, René: *La succession 'ab intestat' de la femme kabyle en Grande Kabylie*, Paris: Éd. Vége, 1932
- Vikør, Knut S.: *Sufi and Scholar at the Desert Edge : Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and his Brotherhood*, London: Hurst & Co., 1995
- Viollet, Paul: *Histoire des institutions politiques et administratives de la France : Bd. 1 Période gauloise, période gallo-romaine, période franque*, Aalen: Scientia, 1966, Nachdruck der Originalausgabe 1890



- Wakin, Jeanette A.: *The Function of Documents in Islamic Law : The Chapters on Sales from Ṭahāwī's Kitāb al-Shurūḥ al-Kabīr*, Albany: State University of New York Press, 1972
- Wansharisi, Ahmad ben Yahya ben Muhammad ben 'Ali al-: *Le livre des magistratures (Kitāb al-wilāyāt). Texte Arabe publié, traduit et annoté par Henri Bruno et Gaudefroy-Demombynes*, Rabat: Félix Moncho, 1937
- Wanšarīsī, Aḥmad ben Yaḥyā al-: *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-al-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatāwī 'ulamā' 'ifriqiya wa-al-'andalus wa-al-maḡrib*, 12 vol., index, Beirut & Rabat: Dār al-Ġarb al-Islāmī & Ministry of Culture and Religious Affairs, 1981–83
- Wartilani, Al-Hussain ben Muhammad al: *Nuzhat al-'anzār fī faḍl 'ilm at-tarīkh wa-l-'akhbār*, Frankfurt/Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994, Islamische Geographie 192, zuerst erschienen 1908, Manuskript von 1193/1779
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr, <sup>5</sup>1976, zuerst erschienen 1922
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch fr die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz, <sup>5</sup>1985
- Wensinck, Arent Jan, Mensing, J.P. und de Haas, W.P. [et al.]: *Concordance et indices de la tradition musulmane : les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Aḥmad Ibn Ḥanbal* (8 Bde.), Leiden: Brill, 1936–1988
- Westermarck, Edward Alexander: *Ritual and Belief in Morocco*, 2 Bde, New Hyde Park, NY: University Press, 1968, Nachdruck der Ausgabe von 1926
- Witkam, Jan Just: The Human Element between Text and Reader : The *Ijāza* in Arabic Manuscripts, in: Dutton, Yasin (Hrsg.): *The Codicology of Arabic Manuscripts : Proceedings of the Second Conference of Al-Furqān Islamic Heritage Foundation*, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1995, 123–136
- Woköck, Ursula: Wer macht Geschichte nach Ibn Ḥaldūns Modell der Geschichtsschreibung? in: *Der Islam* 76 (1999), 253–84
- Woodman, Gordon R.: Ideological Combat and Social Observation : Recent Debate about Legal Pluralism, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 42 (1998), 21–59

- : The Idea of Legal Pluralism, in: Dupret, Berger und al Zwaini, 3–19
- Yacine-Titouh, Tassadit: *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988
- Yacono, Xavier: Bureaux arabes, in: Camps, Gabriel (Hrsg.): *Encyclopédie berbère*, XI, Aix-en-Provence: Edisud, 1992, 1657–1668
- Ziadeh, Farhat J.: 'Urf and Law in Islam, in: Kritzeck, James und Winder, R. Bayly (Hrsg.): *The World of Islam : Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London: Macmillan, 1960, 60–67
- Ziadeh, Nicola A.: *Sanūsīyah : A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden: Brill, 1983, Reprint der Ausgabe 1958 mit einem Anhang und erweiterter Bibliografie von R.J.I. Ter Laan