

Fatima L. Adamu

Haushaltsstrategien, Frauen und Sharia-Gerichtshöfe in Sokoto/Nordnigeria

Die Politisierung von Gender nach religiösen Vorgaben in vielen Muslim-Gesellschaften und ihre Auswirkungen auf die Gestaltung der Geschlechterbeziehungen hat die Gemeinsamkeiten in der Situation der Muslim-Frauen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Gleichzeitig beleuchten die Unterschiede in den Interpretationen und der Praxis des Islam in jenen Gesellschaften aber auch die Unterschiede in der Situation der Muslim-Frauen. Dieser Artikel erkennt an, dass der Islam in vielen Muslim-Gesellschaften eine wichtige Rolle in der Gestaltung der Geschlechterbeziehungen spielt; er erkennt aber auch an, dass Frauen keine passiven Befolgerinnen der Normen und Regeln der Gesellschaft sind. In ihrer Eigenschaft als Akteurinnen beantworten, unterstützen, bestreiten, verhandeln, ja bekämpfen Frauen Strukturen und Praktiken, die sie benachteiligen, und tragen so zur Rekonstruktion der Geschlechterbeziehungen bei. Das Anliegen dieses Artikels ist es, die Rolle von Muslim-Frauen als Akteurinnen (sowohl als Heldinnen als auch als Opfern) unter besonderer Berücksichtigung der Haushaltsstrategien in einer Struktur dieser Art zu analysieren: in den Sharia-Gerichtshöfen. Sharia-Gerichtshöfe sind die am meisten genutzte und relevanteste juristische Institution für muslimische Hausa-Frauen.¹ Sie nutzen sie trotz der Möglichkeit, andere Gerichte zu wählen. Fälle, die mit Eheschließung, Scheidung und Familienangelegenheiten zu tun haben, werden alle gemäß der Sharia verhandelt. Es fragt sich daher: in welcher Beziehung stehen die internen Haushaltsstrategien zur Nutzung der Sharia-Gerichtshöfe? Wie werden sie durch die Auswirkungen der rezenten Ausweitung des Sharia-Systems im Norden beeinflusst? Zur Beantwortung dieser Fragen beziehe ich mich auf Sokoto, eine Stadt, die einstmals die Hauptstadt eines islamischen Reiches war und heute Hauptstadt des Bundesstaates Sokoto ist, eines der nigerianischen Staaten, die die Sharia eingeführt haben. Die Analyse stützt sich auf eine Studie, die zwischen Dezember 1998 und 1999 – vor der Ausweitung des Sharia-Systems im Staate – in Sokoto durchgeführt wurde. Ihr Ziel war eine Analyse der Haushaltsstrategien in einer wirtschaftlichen Krisenperiode; sie umfasste Beobachtungen und Interviews

von verheirateten weiblichen und männlichen Mitgliedern ausgewählter Haushalte. Als Methoden der Datengewinnung dienten weiterhin die Sammlung von Eheprozessakten und die Beobachtung von Gerichtsverfahren.

Der Artikel gliedert sich in fünf Kapitel: Kapitel eins liefert Hintergrund-Informationen über den Einfluss des Islam auf die Geschlechterbeziehungen in der Hausa-Gesellschaft. Das zweite Kapitel untersucht die Sharia als Rechtssystem im Hinblick auf Frauenfragen, das dritte präsentiert die Daten aus den Prozessakten. Das vierte Kapitel analysiert die Rolle der muslimischen Hausa-Frauen im Gerichtssystem und die Frage, wie die internen Haushaltsstrategien die Nutzung des Systems durch Frauen beeinflussen. Das letzte Kapitel erkundet, welche Auswirkungen die Ausweitung der Sharia auf den Bereich des Strafrechts auf die Nutzung der Gerichte durch Muslim-Frauen haben könnte.

Islam, Tradition und die Konstruktion der Geschlechterbeziehungen in der Hausa-Gesellschaft

Aufgabe dieses Kapitels ist die Untersuchung der Interaktion von islamischer und Hausa-Kultur und ihres Einflusses auf die Hausa-Frauen. Der Islam wurde um das elfte Jahrhundert herum in die Hausa-Gesellschaft eingeführt, und im 18. Jahrhundert war die Mehrheit der Hausa Muslime (Imam 1991). Das Leben der Hausa zu beherrschen begann der Islam im Gefolge der Sokoto-Jihad-Bewegung im 19. Jahrhundert und der anschließenden Errichtung eines Islamischen Staates, des Kalifats von Sokoto. Der Jihad zielte nicht auf die Bekehrung von Nicht-Muslimen ab, sondern auf die „Reinigung“ des Islam von seinen Beimischungen aus der Hausa-Kultur. Eines der wichtigsten Gebiete für eine solche Reinigung und Transformation war das Thema „Frauen“. Die Rolle und Stellung der Frauen wurde zu einem Streitthema zwischen islamischen Reformern und traditionalistischen islamischen Gelehrten. Der Führer des Jihad, Shehu Usman dan Fodio, beispielsweise schrieb sehr viel über die Stellung der Frauen in der Hausa-Gesellschaft der Zeit vor dem Jihad. In einem seiner Gedichte sagt der Shehu:

„Einige Frauen sind in Schwierigkeiten - weil ihre Männer an nichts als an Sex denken – einige Männer nehmen außerhalb des Hauses gewaltige Mahlzeiten zu sich, ohne sich darum zu kümmern, ob ihre Frauen genug zu essen haben – sie sind in ihrem Wesen hartherzig und besserwischerisch – sie schränken ihre Frauen zu sehr ein – sie bilden sie weder selbst weiter noch erlauben sie ihnen, sich durch andere weiterbilden zu lassen“ (Lamido 2000).

Direkt an die Frauen gerichtet sagte er:

„Oh Muslim-Frauen, hört nicht auf die Worte der Fehlgeleiteten, die euch in die Irre führen wollen, indem sie euch befehlen, euren Ehemännern zu gehorchen, statt zu

sagen, ihr sollt Allah und seinem Gesandten gehorchen. Sie sagen euch, das Glück einer Frau liege im Gehorsam gegenüber ihrem Gatten, aber das ist nur vorgeschoben, um euch zu bewegen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Sie erlegen euch Pflichten auf, die euch weder Allah noch sein Gesandter auferlegen. Sie lassen euch kochen, waschen und andere Dinge tun, die sie wünschen, unterlassen es aber, euch zu lehren, was Allah und sein Gesandter befehlen“ (zit. n. Kani, 1988, 69).

Der Einfluss des Jihad zeigt sich bis heute darin, dass sich der Islam als zentraler Faktor im öffentlichen und privaten Leben der Muslime im Norden festgesetzt hat. Auf der individuellen Ebene beispielsweise ist der Islam für viele Muslim-Frauen nicht einfach eine Religion, der zuzugehören sie durch die Ausführung ritueller Handlungen demonstrieren. Er ist vielmehr eine umfassende Lebensorientierung; ihr gesamtes Leben, streben sie, nach seinen Lehren zu gestalten. In ihrer Studie über den Einfluss von Islam und westlicher Erziehung auf Frauen in Sokoto zitiert Knipp (1987) die Aussagen von drei Kategorien von Frauen: nicht-westlich-erzogenen Frauen, jungen Frauen und berufstätigen Frauen. Eine nicht-westlich-erzogene Frau sagte: „Der Islam hat großen Einfluss auf alles, was ich sage und tue, darauf, wie meine Beziehung zu meinem Mann, meiner Familie und meinen Kindern sein sollte“ (ebd. 407). Eine andere sagte: „Das meiste, was du in deinem Leben tust, ist durch die Religion angeleitet. Was immer du tust, du tust es für Gott. ... Der Islam ist meine Religion ... er leitet jede und jeden an, wie sie ihr Leben führen sollen“ (ebd. 139f). Eine junge Universitätsstudentin sagte: „... und jede Einzelheit, wie du auf die Toilette gehen sollst, wie du mit anderen zusammen sein sollst, wie du Wissen erwerben sollst, steht im Koran. ... Für mich persönlich ist der Koran alles“ (ebd. 277). Eine berufstätige Frau sagte: „Der Islam ist eine Lebensform, nicht ein Teil des Lebens. Was immer ich tue, ist, so hoffe ich, in Übereinstimmung mit der Religion. Ich bete, dass mehr oder weniger mein ganzes Verhalten, alles was ich tue, mit der Religion übereinstimmt. Sie ist mehr oder weniger eine Lebensweise“ (ebd. 406).

Ein anderer Aspekt des Islam ist die Politisierung von Gender in der Region. So weit die Erfahrung Nigerias mit der Demokratie reicht, hat das Thema der politischen Partizipation der Muslim-Frauen eine bestimmende politische Rolle gespielt – wechselnd je nach der politischen Situation der Zeit. Beispielsweise erhielten die Frauen des Südens ab 1952 das Stimmrecht, die Frauen des Nordens aber konnten dieses Recht aus religiösen Gründen nicht vor 1979 in Anspruch nehmen (Callaway/Creevy 1994). Als jedoch die politische Struktur Nigerias aus einer regionalen in eine föderale umgewandelt wurde* und die Stimmen der Frauen des Nordens deshalb gebraucht wurden, um die Macht der Hausa

* Anm. d. Übers.: Aus drei Regionen zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit wurden erst 9, dann 12, dann 18, schließlich 36 Bundesstaaten.

in der nigerianischen Politik zu vergrößern und festzuschreiben, erhielten sie das Stimmrecht. Der Diskurs über das Stimmrecht für Muslim-Frauen veränderte sich als Reflex auf derartigen politischen Wandel. Während der Zweiten Republik (1979-1983 – d. Ü.) engagierten sich prominente religiöse Führer in den Medien und Moscheen sowie auf anderen religiösen Veranstaltungen aktiv in der Kampagne für die Beteiligung der Frauen an den Wahlen – ganz im Gegensatz zu ihren früheren Stellungnahmen zu dem Thema.

Die Kombination des Einflusses von Islam und traditioneller Hausa-Kultur hat den muslimischen Hausa-Frauen eine Sonderstellung verschafft. Sie passen weder vollständig zusammen mit unseren Vorstellungen von den Muslim-Frauen, wie sie aus den Gesellschaften des Mittleren Osten oder Südasiens abgeleitet zu werden pflegen, noch mit denen von der typischen afrikanischen Frau, die als Markthändlerin oder Bäuerin im öffentlichen Raum aktiv ist. Obwohl es viele muslimische Gesellschaften im subsaharischen Afrika gibt, ist beispielsweise die Seklusion (*pardah*) in keiner so weit verbreitet und so fest verankert wie in der Hausa-Gesellschaft. In ihr sind wie in den muslimischen Gesellschaften Asiens und Arabiens die Aktivitäten nach Geschlechtern getrennt. Hausa-Frauen leben als Teil ihres islamischen Erbes allgemein in Seklusion und ihre Aktivitäten sind auf das Haus beschränkt. Anders als ihre Muslim-Schwester haben sie jedoch die afrikanische Eigenart der wirtschaftlichen Unabhängigkeit der Frauen beibehalten und engagieren sich trotz der Beschränkung auf das Haus in einkommensschaffenden Aktivitäten.

In der Hausa-Gesellschaft sind Männer und Frauen wie in anderen Muslim-Gesellschaften voneinander getrennt. Von Frauen wird erwartet, dass sie ihre Aktivitäten innerhalb des Hauses durchführen, mit nur minimalem Kontakt zur öffentlichen Sphäre. Bei der Seklusion in der Hausa-Gesellschaft werden drei Formen unterschieden: „*Kulle*“, „*Tsari*“ und „*Kulle Zucci*“. „*Kulle*“ bedeutet wörtlich „einschließen“, während „*Tsari*“ „beschützen“ heißt. In der Praxis bedeutet ersteres, dass es den Frauen nicht erlaubt ist, das Haus des Ehemanns zu verlassen; es wird gedanklich mit Emiren und islamischen Gelehrten verbunden. Gemäß dem *Tsari*-Typus dürfen die Frauen das Haus verlassen, aber nur unter bestimmten Einschränkungen bezüglich der Zeit (üblicherweise nur in der Nacht, ausgenommen bei Krankenhausbesuchen oder dem Besuch von Zeremonien), der Kleidung und der Genehmigung durch den Ehemann. Im Gefolge des sozialen Wandels gibt es inzwischen jedoch auch *Kulle Zucci* (Seklusion im Herzen), was Frauen in formellen Beschäftigungsverhältnissen zugestanden wird – allerdings nur unter dem Schleier und eingeschränkt auf die Orte, die sie besuchen, beispielsweise Märkte oder öffentliche Plätze.

Was die *Purdah*-Praxis angeht, gibt es jedoch Unterschiede zwischen der Hausa-Gesellschaft und anderen Muslim-Gesellschaften. In der Hausa-Gesell-

schaft ist das Kriterium für die Seklusion nicht wie in vielen mittelöstlichen und asiatischen Gesellschaften Weiblichkeit, sondern Ehestand. Ein verheiratetes Hausa-Mädchen von zehn Jahren steht unter Seklusion, eine unverheiratete Erwachsene von dreißig Jahren nicht. In Anbetracht dessen und der Tatsache, dass Frauen zwischen Seklusion und Nicht-Seklusion im Falle der Scheidung hin und her wandern, kann man schließen, dass das Thema von Ehre und Schande, das den akademischen Diskurs über *Purdah* dominiert, in der Hausa-Gesellschaft nicht von Bedeutung ist. Weiterhin ist die Praxis – anders als in den Gesellschaften des Mittleren Ostens und Südasiens, wo die Seklusion in ländlichen Familien im Allgemeinen nicht praktiziert wird – in der Hausa-Gesellschaft in ländlichen Familien ebenso verbreitet wie in städtischen. Der normative Druck in Richtung auf Seklusion ist in ländlichen wie in städtischen Gebieten so stark, dass sehr wenige Frauen es akzeptieren würden, nicht unter Seklusion zu stehen (vgl. Imam 1993 für ländliche, Coles 1991 für städtische Gebiete). Eine Gemeinsamkeit zwischen den mittelöstlichen/südasianischen und den Hausa-Gesellschaften liegt jedoch in dem Trend, neu zu definieren, welche Berufe für gebildete und angesehene Muslim-Frauen passend sind. Medizinische, hochqualifizierte freiberufliche und Lehr-Tätigkeiten werden als angemessen definiert, Sekretärinnen und Angestellten-Jobs nicht.

Ein Sondermerkmal der Hausa-Frauen, das sie mit ihrer afrikanischen Tradition verbindet, ist ihr nahezu universelles Engagement in einkommensschaffenden Beschäftigungen. Die Erklärung hierfür liegt, von der wirtschaftlichen Motivation einmal abgesehen, in einem komplexen Gemisch von sozialen Faktoren, die für viele afrikanische Gesellschaften charakteristisch ist. Zum einen herrscht, obwohl Frauen nach der *Purdah*-Ideologie von ihren Männern abhängig sein sollten, das Gefühl vor, dass Frauen eine private, von denen ihrer Gatten getrennte und unabhängige Einkommensquelle haben müssen. Zum zweiten müssen Frauen Teile der Mitgiften für die Hochzeiten ihrer Töchter aufbringen – Emaille- und Eisentöpfe, Teller, Kleidungsstücke, Speisen und Raumdekorationen z.B. Dies sind Verpflichtungen, die Mütter sehr ernst nehmen (Pittin 1988). Zum dritten knüpfen Frauen über Freundschafts-, Verwandtschafts- und Heiratsbande ihre eigenen sozialen Kontakte und Netzwerke in Unabhängigkeit von denen ihre Ehemänner und Eltern; Besuche und Austausch von Geschenken sind wesentliche Bestandteile dieser Beziehungen. Auch jenseits von monetären Überlegungen wird die Motivation von in Seklusion lebenden Frauen, einkommensschaffende Beschäftigungen aufzunehmen, durch sozialen Druck gefördert. Wenn sich eine Frau als zu respektierende Erwachsene etablieren will, muss sie eine Beschäftigung vorweisen können. Der Beschäftigungsbereich ist wahrscheinlich der einzige, in dem Co-Ehefrauen in gesellschaftlich gebilligter Weise mit einander in Konkurrenz treten dürfen.

Die islamischen Prinzipien der Verantwortlichkeit der Männer für die Versorgung und der Geschlechtertrennung auf der einen Seite und die Hausa-Traditionen der Verantwortlichkeit der Mütter für die Versorgung der Töchter und der Hochschätzung von getrennten und vom Gatten unabhängigen Einkommen der Frauen auf der anderen schufen zusammen eine eigene Frauen-Ökonomie im Hausaland, eine Ökonomie, die Frauen entwickeln, erhalten und kontrollieren. Wegen der Seklusion kann die Mehrzahl der Frauen nicht in der Landwirtschaft tätig werden, weshalb die Männer diesen Sektor dominieren. Die Frauen dominieren dagegen die Weiterverarbeitung und Vorbereitung. Die Weiterverarbeitung agrarischer Produkte ist Frauensache. Es geht dabei z.B. um die Verarbeitung von Paddy zu Parboiled Rice oder von Erdnüssen zu Erdnussöl oder Erdnusskuchen. Von dieser Arbeit von Frauen unter Seklusion war und ist die Hausa-Gesellschaft seit langem abhängig für ihre Versorgung mit Parboiled Rice und Speiseöl. Die Einführung neuer Technologien wie beispielsweise Ölmühlen änderte an dieser Arbeitsteilung nichts. Was passierte, war, dass die Männer die Mühlen kontrollieren und die Frauen als Weiterverarbeiterinnen die Dienste solcher Mühlen mieten müssen, bisweilen von ihren eigenen Ehemännern (vgl. Adamu 1992). Ein weiteres wichtiges Feld der Hausa-Ökonomie, das die Frauen kontrollieren, ist die Nahrungszubereitung. Callaway (1987) beschreibt dies als „boomende Nahrungsmittelindustrie“. Schildkrout (1983, 114) schreibt über das Nahrungsmittelgeschäft der in Seklusion lebenden Frauen in Kano: „Wenn Frauen Nahrungsmittel für den Verkauf statt für den eigenen Konsum kochen oder in anderen einkommensschaffenden Tätigkeiten aktiv werden, gehört alles Einkommen ihnen.“ Auch in der Produktion und dem Management von Tierbeständen sind Frauen unter Seklusion tätig; sie züchten Hühner, Schafe und Rinder und beherrschen die Hasen- und Ziegenproduktion, welche als Frauendomäne angesehen wird (Adamu 1991). Dies ist eine Form des Sparens und des Investierens im Rahmen der Beschränkung auf das Haus. In seiner Studie über Zaria schreibt Simmons (1976, 10): „Kleinviehproduktion, eine Einkommensquelle vieler Frauen, wird eher als gutes ‘Bankgeschäft’ angesehen denn als Job. Schafe, Hühner und Ziegen dienen als Wertspeicher in einer ländlichen Gesellschaft ohne Banken; sie tragen Zinsen in der Form von Nachwuchs und der Rest steht zur Liquidation zur Verfügung, wann immer man Bargeld braucht.“

Bei der Vermarktung existiert eine ähnliche Dichotomie. Die Frauen unter Seklusion partizipieren am Handel auf dem Markt und am Handel im Hause. „Der Handel im Hause ist heute im Hausaland mindestens ebenso wichtig wie der auf dem Markt.“ Das Haus wurde zu einem Marktplatz, auf dem eine breite Palette von Gütern und Dienstleistungen ge- und verkauft wird (Jackson 1981). In ländlichen Gegenden, wo es keine Märkte gibt, ist das Dorf substantiell abhängig von diesem häuslichen Handel der Frauen. Hills Studie über das Dorf Batagarawa im Staate Katsina z.B. zeigt, dass zwei Drittel aller Frauen des Dor-

fes im häuslichen Handel tätig waren. In diesem Handel herrscht eine ziemlich ähnliche Form der Konkurrenz wie auf dem offenen Marktplatz, weil Kinder und ältere Frauen beim Einkaufen von Haus zu Haus weiterziehen. Interessanterweise haben Männer zu diesem häuslichen Markt nur Zutritt über die Vermittlung von Kindern oder ihren Ehefrauen.

Weiterhin hängt trotz des für Frauen wie für Männer gleichermaßen starken sozialen Drucks, im Ehestand zu bleiben, kein Stigma an der Scheidung. Frauen verlassen ohne Schwierigkeiten Ehen, mit denen sie nicht zufrieden sind. Die hohe Scheidungshäufigkeit erlaubt es Frauen, innerhalb wie außerhalb der Ehe zu leben und macht sie dadurch weniger abhängig von der Ehe als die Männer. Nach Callaway (1984, 439) ist die Ehe für Hausa-Frauen „notwendig als sozialer Status, aber nicht als Ort der Pflege emotionaler Geborgenheit“. Dagegen „hat jeder Mann Angst, ohne Frau zu bleiben und zur komischen Figur zu werden, einer, dessen Frau ihn verlassen hat und der es nicht geschafft hat, eine andere zu finden“ (Barkow 1972, 324). Trotz der nahezu universellen Verbreitung der Ehe in der Hausa-Gesellschaft, wird diese als ein Vertrag zwischen Gatte und Gattin angesehen, nach dem der Mann für die materiellen Bedürfnisse Sorge tragen, die Frau in der Seklusion verharren und folgsam sein muss. In Seklusion lebende Hausa-Frauen halten dieses Kontraktmodell der Ehe generell hoch und fördern es aktiv. Wenngleich dieses Verhalten der Frauen die Illusion von der vollständigen Abhängigkeit der Hausa-Frauen von ihren Männern stützen mag, hat es doch seine Vorteile. Dadurch, dass sie das Kontraktmodell hochhalten, haben sie die Institution der Ehe flexibel und der Manipulation zugänglich gemacht, was sich an der Art und Weise zeigt, wie Frauen die Gerichtshöfe nutzen.

Die kontraktuelle Natur der Ehebeziehungen hat weiterhin zu einer klaren Grenzziehung zwischen den Ressourcen von Mann und Frau geführt. Eine Frau kann keine direkten Ansprüche auf das Einkommen oder Vermögen ihres Mannes geltend machen, und ebenso wenig kann dies der Gatte bezüglich Einkommen und Vermögen seiner Gattin (Pittin 1987). Hill (1972, 72) bemerkt, dass die persönlichen Beziehungen zwischen Ehemann und Ehefrau bei ihren ökonomischen Transaktionen eine sehr geringe Rolle spielen. Sie schreibt:

„Eine Frau, die Erdnussöl für den Verkauf produziert, betreibt ihr Geschäft auf eigene Rechnung und es ist in keiner Weise unschicklich, hierfür Erdnüsse zu Marktpreisen von ihrem Ehemann zu erstehen oder mit ihrem Haushaltsgeld von sich selber Öl zu kaufen.“

Ganz ähnlich notiert Schildkrout (1983, 114f):

„Wenn Frauen Nahrungsmittel für den Verkauf statt für den eigenen Konsum kochen oder in anderen einkommensschaffenden Tätigkeiten aktiv werden, gehört alles Einkommen ihnen. Die gesamte Tätigkeit wird klar unterschieden von ihrer

Verpflichtung, das Essen für ihre Familien zuzubereiten. ... Einige Frauen kaufen mit anderen Worten Nahrungsmittel von sich selbst als Nahrungsmittel-Verkäuferinnen, um damit ihre Familien zu ernähren.“

Schließlich erlaubt dies den Frauen auch, ihre eigenen Ressourcen zu besitzen und zu akkumulieren. Das Frauensprichwort „verzehren wir den Reichtum der Männer mit Vergnügen, der Reichtum der Frauen dient der Akkumulation“ ist bezeichnend für das Handeln der Frauen. Der hohe Anteil der Frauen in Tab. 1., die ihre Männer vor Gericht wegen ihres Unterhalts verklagen, und die Tricks der Frauen, um zu erreichen, dass ihre Männer für ihre Bedürfnisse zahlen (vgl. Kasten 1.), zeigen an, wie die Frauen das Heiratssystem ausnutzen. Ein verwandtes Gebiet ist das der Polygynie. In der Hausa-Gesellschaft hat die Polygynie sowohl religiöse als auch kulturelle Bedeutung und wird in großem Umfang praktiziert. In vielen Muslim-Gesellschaften hat man juristische Reformen zu ihrer Kontrolle eingeführt, so dass sie nicht mehr allgemein praktiziert wird. In Afrika nimmt man weithin an, dass Ehen umso monogamer sind, je gebildeter die Partner sind. „Dies scheint jedoch für die Hausa nicht zuzutreffen“ (Knipp 1987, 335). In einer Untersuchung über berufstätige Frauen in Sokoto behauptet Knipp, die Einstellung zur Polygynie sei eine des Missfallens verbunden mit Sichabfinden in ihre Unvermeidlichkeit.

Das wechselhafte Schicksal der Sharia in der Hausa-Gesellschaft

Die vielleicht wichtigste Auswirkung der Jihad Bewegung war die Etablierung des Sharia-Rechtssystems im gesamten Sokoto-Kalifat, welches das gegenwärtige Nordnigeria und den Süden der heutigen Republik Niger umfasste. Das System fand Anwendung in allen politischen, administrativen, ökonomischen und sozialen Angelegenheiten des Staates und seiner Bürger. Sharia-Gerichtshöfe zur Verhandlung von Zivil- und Strafrechtsfällen wurden im ganzen Lande eingerichtet. Die Eroberung des islamischen Staates durch das britische Kolonialreich brachte die ersten Einschnitte in das Sharia-Rechtssystem im Norden. Die Macht der Sharia-Gerichtshöfe wurde substantiell beschnitten und ein neues, dem britischen ähnliches Rechtssystem wurde eingeführt. Es hat bis heute Geltung. Die letzte Beschneidung oder Einschränkung für Sharia kam im Anschluss an Nigerias Unabhängigkeit im Jahre 1960 mit der neuen Verfassung, in der die Anwendung der Sharia auf Zivilrechtsfälle begrenzt wurde. Im Jahre 1999 jedoch schlug das wechselhafte Schicksal des Systems erneut um². Der Geltungsbereich des Sharia-Rechtssystems wurde nach und nach in 12 Staaten auf die Behandlung von Zivil- und Strafrechtsfällen ausgeweitet. Diese Aktion der 12 Staaten löste

heftige Debatten zwischen den Befürwortern und den Gegnern der Ausweitung aus.

Yadudu (2002) liefert die umfassendste Darstellung der Pro-Sharia-Position. In seiner Sicht wurde die muslimische Agitation für die Wiedereinführung der Sharia durch eine Reihe von Bedingungen ermöglicht. Die wichtigsten davon sind:

1. Die überwältigende Unterstützung durch die Bevölkerung in den betroffenen Staaten.
2. Die politische Führerschaft und das Engagement der politischen Klasse bei der Einführung des Systems, die sie als großen politischen Sieg ansah.
3. Die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit dem herrschenden Rechtssystem, insbesondere dem Strafrechtssystem, das durch Korruption und endlose Verfahren verseucht und nicht in den Normen verankert ist, welche die Muslime in Ehren halten.
4. Es sei ein Sieg der Demokratie. Nach der Wiedereinführung der Sharia würden, so Yadudu, die zwei Arme der Regierung (der legislative und der exekutive) „den Forderungen ihrer Wählerschaft Folge leisten und somit demokratischen Prinzipien entsprechen“.
5. Es entspreche der Verfassung, denn diese gebe allen Bürgern das Recht auf Ausübung ihrer Religion. „Sich in einem Teil seines Lebens durch bestimmte Aspekte der Sharia leiten zu lassen, in einem anderen durch säkulare Gesetze, läuft“ in Yadudus Sicht „auf Drückebergerei hinaus, eine abscheuliche Form des Unglaubens. Nach bestem Wissen und Gewissen versteht ein Muslim seinen Glauben als einen, der die totale Unterwerfung unter die Sharia fordert“.

In der Sicht der Sharia-Gegner hat die Ausweitung der Sharia durch die Gouverneure der nördlichen Staaten wenig mit Religion zu tun; ihre Hauptgründe waren politische:

1. Es handle sich um eine Strategie zur Verbreitung von Chaos zu Lasten der gegenwärtigen demokratischen Regierung durch die politische Elite des Nordens, die das Land jahrzehntelang mittels der Militärdiktatur beherrscht und nun ihre Macht durch den demokratischen Prozess verloren habe.
2. Die Wiederherstellung der Sharia widerspreche der Verfassung, weil sie den säkularen Charakter des nigerianischen Staates negiere. Sie laufe mehr oder weniger auf die Annahme des Islam als Staatsreligion hinaus.
3. Sie könnte gegen die fundamentalen Menschenrechte der nicht-muslimischen nigerianischen Bürger jener Staaten verstoßen.
4. Sie sei eine Strategie zur Ablenkung der Massen von den Misserfolgen der Regierungen jener Staaten.

Nach diesen Hintergrundinformationen über die Sharia und die Frauen in Nordnigeria werde ich nun Daten aus den Gerichtshöfen präsentieren – die mit die wichtigsten Sharia-Strukturen verkörpern und denen das Hauptaugenmerk dieses Artikels gilt.

Die Ehegerichtsakten im Überblick

Das Material für diese Analyse wurde in zwei Bezirksgerichts- bzw. Oberbezirksgerichtshöfen gesammelt, die für Sokoto-Stadt zuständig waren.³ Es umfasst die Gerichtsakten aus der Zeit von 1988-1998. In dieser Zeit bearbeiteten die Gerichte insgesamt 2302 Eheprozesse. Rund 59% davon waren Scheidungsfälle, 41% Nichtscheidungsfälle. Mit Nichtscheidungsfällen bezeichnen wir Situationen, in denen ein Partner die Vermittlung oder Entscheidung des Gerichts in einem Streitfall sucht, nicht die Auflösung der Ehe. Was die Geschlechterverteilung der Klienten angeht, stellten die Frauen die Mehrheit (83% der Fälle). Das Übergewicht der Frauen erklärt sich daraus, dass Männer eine Beziehung einseitig beenden können, ohne vor Gericht zu ziehen, während Frauen entweder ihren Gatten zur Scheidung veranlassen/provozieren oder vor Gericht ziehen müssen, um die Scheidung zu erlangen.

Es gibt viele Gründe, warum Ehepaare vor Gericht ziehen. Sie werden in Tabelle 1 dargestellt. Mehr als die Hälfte kommen aus Unterhalts- und Zahlungs-

Tab. 1: Gründe von Männern und Frauen für die Anrufung der Gerichte

Gründe	Geschlecht		Summe
	weiblich	männlich	
Unterhalt/Zahlungen ⁴	1.036 (54%)	172 (44%)	1.208
Misshandlung	356 (19%)	0 (0%)	356
Beschuldigung	113 (6%)	0 (0%)	113
Bestätigung	127 (7%)	0 (0%)	127
Sexuelles	95 (5%)	0 (0%)	95
Verlassen	47 (2%)	0 (0%)	47
Emotionale Gründe	44 (2%)	0 (0%)	44
Krankheit	38 (2%)	0 (0%)	38
Religiöses	38 (2%)	0 (0%)	38
Rückkehr der Gattin	0 (0%)	208 (53%)	208
Andere	41 (2%)	9 (2%)	50
Summe	1.913 (100%)	389 (100%)	2.302

Quelle: Bezirksgerichtshöfe von Sokoto und Kware 1998

gründen. Diese Fälle umfassen Klagen über Nahrung, Kleidung, Unterbringung, medizinische Kosten, unterlassene Brautpreiszahlung, Zahlungen für die Kinder, Zahlungen für den Unterhalt während der Schwangerschaft nach einer Scheidung oder in Zeiten, in denen die Frau bei ihren Eltern Zuflucht sucht.

Misshandlung umfasst Verprügeln der Ehefrau, Beleidigung der Ehefrau oder ihrer Eltern und Alkoholismus des Ehemannes. Der häufigste Fall in der Kategorie „Beschuldigung“ ist der des Ehebruchvorwurfs des Mannes an die Frau. Unter „Bestätigung“ verstehen wir die Fälle, in denen eine Frau vor Gericht zieht, um ihre Scheidung durch das Gericht bestätigt zu bekommen. Dies ist notwendig, denn es ist nicht ungewöhnlich, dass Männer die Scheidung, die sie selbst ausgesprochen haben, im Nachhinein leugnen, insbesondere dann, wenn eine Frau sich wieder verheiratet. Der Mann könnte dann die Frau der Bigamie beschuldigen, um die Annullierung der neuen Ehe vom Gericht zu erlangen. Die Kategorie „Sexuelles“ umfasst Fälle von Scheidung wegen Impotenz des Mannes oder zu hohen sexuellen Forderungen. „Emotionale Gründe“ umfassen Scheidungsbegehren wegen Mangels an Liebe oder wegen der Bevorzugung einer Co-Ehefrau durch den Ehemann. „Andere“ betreffen Fälle wie Bigamie, Unfruchtbarkeit des Mannes, Weigerung des Mannes, einem Kind nach der Entbindung der Frau einen Namen zu geben, Probleme mit seiner Verwandtschaftsgruppe und Verhinderung der Fortsetzung der Ausbildung einer Frau. Die meisten dieser Fälle haben Frauen vor das Gericht gebracht. Die Männer machen vor Gericht Forderungen auf Rückgabe von Geldern und Gütern geltend, die sie als Brautpreis gezahlt haben, ohne dass die Hochzeit zustande kam. Fälle der „Rückkehr der Gattin“ werden von Ehemännern vor Gericht gebracht, deren Ehefrauen ins Haus ihrer Eltern geflohen sind und sich weigern, zurückzukehren.

Der Zweck des Gangs zum Gericht ist bei Männern und Frauen verschieden. Dies liegt vor allem an den Unterschieden in den Bestimmungen des Ehekontrakts und in den Erwartungen an Mann und Frau. Da ein Mann eine Beziehung einseitig beenden, eine Frau aber nur entweder ihren Mann zur Scheidung veranlassen oder dies vor Gericht einklagen kann, haben (wie in Tab. 2 zu sehen) Frauen die

Tab. 2: Der Zweck des Gangs zum Gericht bei Männern und Frauen

Geschlecht	Zweck		Summe
	Scheidung	Nicht-Scheidung	
weiblich	1.350 (99%)	563 (60%)	1913
männlich	10 (1%)	379 (40%)	389
Summe	1.360 (100%)	942 (100%)	2.302

Quelle: Bezirksgerichtshöfe von Sokoto und Kware 1998
(Die Prozentangaben beziehen sich auf die Spalten).

Mehrzahl der Gerichtsverfahren veranlasst. Aus dem gleichen Grund bezogen sich die von Männern veranlassten Verfahren selten auf Scheidung. In allen von Männern ausgehenden Scheidungsprozessen ging es um Bigamie-Vorwürfe, in denen ein Mann die Auflösung der neuen Ehe seiner Ex-Frau verlangte.

Frauen als Akteurinnen im Gerichtssystem

Vor der Ausweitung des Sharia-Rechtssystems im Staat Sokoto durften die Bezirksgerichte Personenstands- und Ehe-Angelegenheiten nur nach dem islamischen Recht verhandeln. Trotz dieser Einschränkung waren diese Gerichtshöfe jedoch für die muslimischen Frauen im Norden die bedeutendsten und am meisten frequentierten juristischen Institutionen geblieben. Auseinandersetzungen, die Frauen in ihren Rollen als Ehefrauen und Müttern betreffen – einschließlich Vererbung, Eheschließung, Scheidung, Sorge für die Kinder – werden üblicherweise im Rahmen des islamischen Rechtssystems verhandelt und gelöst, nicht in dem des parallelen nigerianischen Zivilrechts. Konsequenterweise wurden die Gerichtshöfe eine der politischen Arenen, in denen Haushaltsstrategien durchgespielt und Streitigkeiten zwischen Ehemann und Ehefrau verhandelt werden. Die Nützlichkeit der Gerichte in Verhandlungsstrategien von Frauen wird jedoch in großem Maß von den Streitthemen beeinflusst. Wie Kandiyoti (1998) und Bryceson (1995) bemerken, hängen die Verhandlungschancen von Männern und Frauen nicht nur von den individuellen Ressourcen ab, sondern auch von den kulturellen Normen und Sanktionen der Gemeinschaft, die die Eheverträge garantiert und den daraus folgenden Rechten und Pflichten Geltung verschafft. Diese Regeln determinieren nicht nur die Haushaltsstrategien, sie bilden auch die Grundlagen für die rationalen Wahlentscheidungen der Frauen, die sie dazu prädisponieren, die eine oder die andere Strategie zu wählen.

So haben wir in unserer Untersuchung beispielsweise festgestellt, dass Frauen sowohl offene als auch verdeckte Verhandlungsstrategien benützen. Wenn eine Frau in einer Auseinandersetzung in einer ideologisch starken Position ist, wird sie wahrscheinlich eine offene Strategie wählen, wenn sie in einer schwachen Position ist, eine verdeckte. Z.B. tendieren Frauen, die mehr Bewegungsfreiheit anstreben, etwa für Besuche von Verwandten und Freunden oder, um außerhalb des Hauses zu arbeiten, dazu, verdeckte und sanfte Techniken anzuwenden, etwa Rückzug ins Schweigen, Verweigerung von Geschlechtsverkehr, Unterlassen des Kochens oder Kochen von Speisen, die der Ehemann nicht mag, Beschwerden bei Verwandten. Anwendung von offenen Verhandlungsstrategien in Fällen, in denen die Frau ideologisch schwach ist, etwa bei Arbeiten außerhalb des Hauses, ist ein Signal, dass sie die Ehe beenden will. Deshalb gab es auch nur wenige von Frauen eingeleitete Gerichtsverfahren mit der Begründung, sie würden von ihren Männern daran ge-

hindert, eine Beschäftigung außerhalb des Hauses aufzunehmen oder ihre Ausbildung fortzusetzen (in der Tabelle unter „andere“ eingeordnet).

Der Gang zum Gericht war eine der offenen Strategien, die Frauen benutzten, um eine Ehe zu beenden oder in öffentlicher Verhandlung zu erreichen, was in privater Verhandlung misslungen war. Diese Strategie hat jedoch ihre Grenzen. Das Gericht ist Teil der sozialen Strukturen, die dazu dienen, die dominante patriarchalische Ideologie aufrechtzuerhalten und zu sanktionieren. Deshalb können Frauen, um vor Gericht zu siegen, nur solche Themen vorbringen, die diese Ideologie nicht in Frage stellen. Solche Themen umfassen mangelnde Versorgung, Aneignung ihres Eigentums, zu wenig Sex, Misshandlung und so weiter. Beispielsweise kann eine Frau, wenn ihr Mann nicht für die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse sorgt oder Teile ihres Eigentums an sich nimmt, vor Gericht ziehen, um ihn zu verpflichten, dies rückgängig zu machen. Dies zeigt sich in den in Tab. 1 aufgeführten Gründen für die Anrufung der Gerichte. Eine Ehefrau kann zu diesen offenen Methoden greifen, weil ein derartiges Verhalten des Ehemanns als Verletzung des Ehekontrakts angesehen wird. Auch wegen Sex kann ein Partner vor Gericht ziehen, weil Sex sozial als wesentlicher Bestandteil des Ehekontrakts angesehen wird. Dies ist der Grund, dass die hohe Zahl von 95 Verfahren in Tab. 1 von Frauen eingeleitet wurde, um die Auflösung ihrer Ehe wegen Impotenz des Mannes oder zu wenig Sex zu erreichen.

Frauen können also durch Nutzung des Gerichts als Verhandlungsarena gewisse, für sie ungünstige und sozial sanktionierte Eheregeln in Frage stellen und zu Fall bringen. Frauenhandeln dieser Art kann sich auf zwei grundlegende Ehenormen im Islam stützen: Unterhalt und Sex. Beide sind eindeutig Bestandteil der ehevertraglichen Regeln. Bevor eine Ehe geschlossen werden kann, muss der Mann in einer Zusammenkunft von Verwandten und Freunden seine Verantwortlichkeit für den Unterhalt und die Befriedigung seiner zukünftigen Gattin erklären.

Unterhalt

Versorgung ist einer der grundlegenden Ansprüche in einer Ehe. Manche Ehemänner konnten diese Anforderung erfüllen, andere nicht. Frauen benutzen alle mögliche Taktiken, um an ihren Unterhalt zu gelangen. Die Rolle der Hausfrauen als Akteurinnen in den Haushaltsstrategien im Bereich von Produktion und Konsum wurde in der Literatur hervorgehoben (Callaway 1987; Schildkrout 1983). Bei unseren Besuchen in ausgewählten Haushalten stießen wir auf derartige Strategien von Frauen. Einige davon werden in Kasten 1 dargestellt.

Dieselbe Art von Manipulation in Unterhaltsangelegenheiten habe ich auch bei den Gerichten beobachtet. Um aus einer unbefriedigenden Ehe herauszukommen, muss eine Frau entweder einen ernsthaften Grund vorweisen oder sich durch Be-

Kasten 1: Unterhaltsstrategien von Frauen

Fall 1

Der erste Fall betrifft eine Frau, die eine dekorative Bettdecke von einer Freundin gekauft und bezahlt hatte, dann aber ihren Ehemann bat, sie für sie zu kaufen. Der Ehemann erklärte sich bereit, sie auf Kredit zu kaufen, da er gerade kein Geld hatte. Sie sagte ihm, sie werde die Eigentümerin ansprechen, und informierte ihn einen Tag später, diese sei einverstanden. Sie erwartete, dass ihr Mann binnen eines Monats die Bettdecke bezahlen würde, was für sie eine Erstattung ihres Geldes bedeuten würde. Wenn er nicht zahlen würde, würde sie ihre Freundin veranlassen, eine Kind zu ihm zu schicken, um ihn an seine Schuld zu erinnern und ihn so unter Druck setzen, zu zahlen.

Fall 2

Ich beobachtete, wie eine Frau ein Mädchen zu ihrem Ehemann schickte (der sich außer Hause befand, vermutlich in der Nachbarschaft), um Geld für den Kauf von Johannisbrot (eine Suppenzutat) zu kassieren. Das Mädchen kam zurück und berichtete, er sage, er habe kein Geld. Die Frau sandte das Mädchen erneut zu ihm, um ihm zu erklären, sie habe auch kein Geld, würde aber zur Nachbarin schicken, um das Johannisbrot von ihr auf Kredit zu bekommen. Sie hatte es aber schon längst selbst gekauft; ich hatte sogar die ganze Zeit gewartet, dass sie mit dem Stampfen des Johannisbrots fertig würde, um sie interviewen zu können. Als ich das Thema ansprach, bestätigte sie den Kauf und erklärte, dass Männer, wenn sie wüssten, dass ihre Frauen Geld hätten, für viele Dinge nicht zahlen würden; sie würden erwarten, dass die Frauen zahlen.

Fall 3

Ein verwandter Fall betraf eine der wenigen Frauen, die zur Zeit der Datensammlung keiner einkommensschaffenden Beschäftigung nachging. Sie erklärte, wann immer sie einer solchen nachgehe und deshalb Geld habe, trage ihr Ehemann kaum etwas zur Versorgung des Haushalts bei, im anderen Fall aber, wenn sie kein Geld habe, Sorge er für den Unterhalt. Deshalb nehme sie nur unregelmäßig einkommensschaffende Tätigkeiten auf – dann, wenn sie einmal Geld brauche.

zahlung einer ausgehandelten Summe freikaufen. Deshalb nutzen Frauen die Ausrede einer unzureichenden Versorgung, um von einem *Alkali* (Sharia-Richter) die Scheidung zu erlangen (vgl. Tab. 1). Bei einem meiner Besuche bei Gericht traf ich auf Ehemänner, die die Behauptungen ihrer Frauen, keinen Unterhalt zu be-

kommen, in Frage stellten, und musste mit diesen darüber diskutieren. Ein anderes Mal war ich vor Gericht mit einem Fall konfrontiert, in dem die Frau die Rückkehr zu ihrem Mann, die vom Gericht angeordnet worden war, um ein Jahr hinausgezögert hatte. Als ihr klar wurde, dass die Geduld des Richters zu Ende ging, erklärte sie sich bereit, zurückzukehren, erhob aber nun Ansprüche auf Unterhaltszahlung für die Zeit ihrer Abwesenheit vom Haus ihres Mannes. Ihr Argument war, dass der Ehemann, wenn er weiterhin beanspruchte, mit ihr verheiratet zu sein, die Kosten für ihren Unterhalt zurückzahlen müsse, wie es sich für einen Ehemann gehöre. Dem Mann wurde eine gewaltige Summe abverlangt, über deren endgültige Höhe sie noch verhandelten, als ich sie vor Gericht traf.

Sex

Sex ist der zweite grundlegend wichtige Anspruch in einer Ehe, und fehlender oder nicht ausreichender Sex ist Grund genug für eine Scheidung. Sex ist eine Quelle der Macht von Frauen gegen ihre Männer im Rahmen ihrer Haushaltsstrategien. Nahezu alle Frauen gaben an, Sex zu benutzen, um die Entscheidungen ihrer Männer in wichtigen Fragen zu beeinflussen. In einer Diskussion darüber, wie die Frauen ihre Männer dazu brächten, ihren Wünschen nachzugeben, sagte eine Frau: „Eine Frau kennt den Weg. Er ist, ihn zu befriedigen.“ Als ich weiter insistierte fuhr sie zögerlich fort: „Wenn ich den Augenkontakt mit ihm vermeide und ihm das verweigere, was ich ihm normalerweise in der Nacht gebe, wird er verstehen und nach einem Kompromiss suchen.“ In einem anderen Gruppeninterview sagte eine Frau: „Mit ihrem Ding (ihrem Geschlechtsteil) ist die beste Methode einer Frau, ihren Ärger über eine Entscheidung eines Mannes zu zeigen, sich zu verweigern; dann wird er sie noch mal überdenken.“ In ähnlicher Weise erwähnten in einer Diskussion mit älteren Frauen über die Bevorzugung von Co-Frauen bei ihren Ehemännern zwei von ihnen die sexuelle Macht der Frauen. Eine sagte:

„Ob eine Frau bevorzugt wird, hängt davon ab, wie süß sie ist. Wenn wir sehen, dass ein Mann eine seiner Frauen bevorzugt, sei es, dass sie mehr an Zutaten bekommt, wenn sie mit dem Kochen an der Reihe ist, sei es dass er immer nur sie sucht, dann kennen wir älteren Frauen den Grund. Natürlich kennen wir ihn, ich schwöre, wir kennen ihn, aber wir halten den Mund. Frauen sind verschieden, manche schmecken nach Honig, manche nach gar nichts. Und wenn es zu solchen Geschichten kommt, sind die Männer wie die Kinder, sie suchen das, was süß ist.“

Dass Sex als Verhandlungsinstrument genutzt wird, konnten wir auch bei Gericht beobachten. Frauen benutzen Impotenz des Mannes oder unzureichenden Sex als Grund, um vom Alkali die Scheidung zu erlangen wie auch um etwas auszuhandeln. Bei einem unserer Besuche vor Gericht wurden wir Zeugen eines Fal-

les, den eine Frau vorgebracht hatte, um einen Kompromiss mit ihrem Gatten über Sex auszuhandeln; er wird in Kasten 2 dargestellt. Einen Fall durch den Gang vor Gericht öffentlich zu machen, kann den Ehemann zum Kompromiss zwingen oder durch den Richter dazu zwingen lassen. Im gegebenen Fall gelang es der Frau durch den Gang vor Gericht, das absolute Recht des Gatten in punkto Sex zu beschneiden.

Kasten 2: Verhandlungen über Sex

Eine Frau brachte vor Gericht eine Klage vor, ihr Mann verlange zu häufig Sex von ihr, was sie nicht länger ertragen könne. Vor Gericht zitiert bestätigte der Mann die Angaben der Frau. Weder er noch sie wünschten jedoch eine Auflösung der Ehe, deshalb musste der Richter vermitteln. Der Richter fragte die Frau, wie viel Mal Geschlechtsverkehr am Tag sie maximal ertragen könne. Sie sagte ein Mal pro Tag. Der Gatte wurde gefragt, ob er das Angebot seiner Frau annehmen könne. Er lehnte ab, erklärte sich aber bereit, sieben statt zehn Mal täglich zu akzeptieren. Nach zwei Wochen Verhandlung vor Gericht kam das Paar zu einem Kompromiss von maximal vier Mal täglich.

Das Vorstehende illustriert, wie Frauen ihre Haushaltsstrategien ins Gerichtssystem hineinragen und dadurch ihre Ehemänner zwingen, bestimmte Kompromisse zu machen. Wie aber wird die Ausweitung der Sharia die Beteiligung der Frauen am Gerichtssystem beeinflussen?

Frauen als Akteurinnen und Opfer der (neuen) Sharia-Gerichte?

Im Gefolge der Ausweitung der Sharia auf das Strafrecht hat man sich Sorgen gemacht um deren Auswirkungen auf die Frauen und die Verletzlichen allgemein. Dies betrifft vor allem den Bereich der durch das Rechtssystem geregelten sozialen Beziehungen (*muamalat*). Der Teil der *muamalat*-Vorschriften, der Frauen am stärksten betrifft, ist der der Kriminalisierung der „Unzucht“ unter Strafe der Steinigung. Die Gender-Dimension bei der Anwendung des Gesetzes ist offensichtlich angesichts der Themen, die dadurch angesprochen sind und der Fälle, die bisher vor den Sharia-Gerichten behandelt wurden:

1. Schwangerschaft wird ohne Berücksichtigung der Umstände (Vergewaltigung!) als Beweis für Unzucht angesehen.
2. In einer Gesellschaft, in der Verhökern von Waren durch junge Mädchen der Armut wegen die Regel ist und Mädchen deshalb ständig in Kontakt mit erfahrenen Männern stehen, welche die Armut und Unerfahrenheit der Mädchen aus-

- nützen, um sie zu Sex zu verführen, ist es ungerecht, solche unreifen und benachteiligten Mädchen zu bestrafen, die Männer aber unbehelligt zu lassen.
3. Damit zusammen hängt, dass durch die Anerkennung der Schwangerschaft als Beweis für Unzucht von vornherein feststeht, dass nur Frauen verurteilt werden können, weil nur sie schwanger werden, während die beteiligten Männer straflos ausgehen.

Ebenso wichtig ist die Klassendimension der Anwendung des Gesetzes. Die Sharia trifft die Armen und Verletzlichen. Die meisten der Verurteilten und Bestraften sind arme Leute aus den ländlichen Regionen. Unter der Sharia sind reiche Menschen aufgefordert, Teile ihres Reichtums an die Armen zu verteilen, aber die Regierung erzwingt dies nicht. Beispielsweise hat die zuständige *Zakat*-Behörde im Staat Sokoto seit ihrer Einrichtung vor drei Jahren in Ermangelung gesetzlicher Grundlagen nicht einmal fünf Millionen Naira (etwa 4 000 Euro) einziehen können. Die Reichen dagegen genießen weiterhin die Patronage durch die Regierung mittels aufgeblähter Regierungsaufträge und Korruption. Nur die Armen wurden vor die Sharia-Gerichte geschleppt. Einem Herrn Jangebe wurde wegen Kuhdiebstahls die Hand abgeschlagen, ohne dass man das Mitgefühl hätte walten lassen, das von einer Führungsperson unter dem islamischen Gesetz verlangt wird. In einer Gesellschaft mit weit verbreiteter Armut ist das Amputationsurteil nach vielen islamischen Vorschriften nicht gerechtfertigt.

Trotz des Klassen- und Gender-Bias bei der Anwendung der Sharia gibt es einige positive Entwicklungen. Die Sharia ist in der Lage, das Trinkverhalten der Ehemänner samt seinen Konsequenzen für die häusliche Gewalt und die Familieneinkommen zu kontrollieren. Weiterhin bestehen Frauen auf ihrem Recht auf Bildung (die Bildungsrate ist sehr niedrig im Staat Sokoto) und verlangen vom Staat, die von der Sharia geforderte Schulpflicht für Frauen durchzusetzen. Ebenso wichtig ist, dass die *Alkalis*, die in zivilrechtlichen Angelegenheiten wie Eheschließung, Scheidung, Versorgung der Kinder und Erbrecht entscheiden, früher kaum von der Regierung kontrolliert wurden und dies zur Ausbeutung der Frauen nutzten. Die rezente Reform im Rechtssystem vieler dieser Staaten ist insofern eine begrüßenswerte Entwicklung.

Angesichts der Bedeutung von Sex im Rahmen der Haushaltsstrategien könnte die Kriminalisierung von Sex unter Androhung der Todesstrafe die Art und Weise, wie Frauen das Gerichtssystem nutzen, beeinflussen. Vor der Ausweitung des islamischen Rechtssystems nahmen Frauen aktiv am Gerichtssystem teil, was Eheangelegenheiten betrifft sogar aktiver als Männer. Können Frauen ihre Ehemänner vor Gericht bringen unter der Anklage, sie hätten außereheliche sexuelle Beziehungen, wo sie doch wissen, dass ein solches Vergehen die Todesstrafe

nach sich zieht? Der mögliche Umschlag im Status von Frauen von Akteurinnen im Gerichtssystem zu Opfern lässt sich am besten am Fall Safiya demonstrieren.

Der Fall Safiya Husaini

Der Fall Safiya war der erste und prominenteste einschlägige Sharia-Fall, der im Staat Sokoto verhandelt wurde. Sie ist Mitte dreißig und kommt aus dem ganz abgelegenen Dorf Tungan Tudu. Wie es der Tradition entspricht, wurde sie schon im zarten Alter von neun oder zehn Jahren verheiratet; sie wurde zweimal geschieden und hat Kinder aus ihren früheren Ehen. Nach der Scheidung wurde sie schwanger und gebar ein Mädchen. Die Tatsache ihrer Scheidung und Wiederverheiratung ist in der muslimischen Hausa-Gesellschaft nichts Ungewöhnliches. Die durchschnittliche Häufigkeit liegt bei drei Scheidungen pro Hausa-Frau. Und zwischen Scheidung und Wiederverheiratung fangen einige Frauen Verhältnisse an. Neu war nur die Ausweitung des Sharia-Systems, nach dem auf Ehebruch die Todesstrafe steht (anders als im abgeschafften Strafrecht, in dem er mit einigen Jahren Gefängnis geahndet wurde), sowie das Auftreten von Komitees und Freiwilligen, welche die Einhaltung und Anwendung kontrollieren und überwachen.

Bevor Safiya es realisiert hatte, hatte jemand ihren Fall der Polizei gemeldet. Am 23.12.2000 kamen zwei Polizisten nach Tungan Tudu, um ihren Fall zu untersuchen und am 3.7.2001 wurde gegen sie und ihren Geliebten Yakubu Abubakar vor dem Gwadabawa Local Government Sharia Court Anklage wegen Ehebruchs erhoben. Nach dem Ende der Verhöre wurde Safiya am 9.10.2001 zum Tod durch Steinigung verurteilt und ihr Geliebter wegen Mangels an Beweisen freigesprochen. Am 26.10.2001 legte ein Anwalt beim Sharia Appeal Court Berufung ein, um das Todesurteil rückgängig machen zu lassen. Der Berufung wurde am 18. März stattgegeben und am 25. März wurde Safiya freigelassen.

Nach Durchsicht der Dokumente zu dem Fall aus den beiden Gerichten bleibt kaum ein Zweifel an der Transformation des Status von Frauen – aus bewussten Nutzerinnen und Akteurinnen zu Opfern. Zum ersten brachte die Polizei den Fall Safiya aufgrund von Gerüchten und Hörensagen vor Gericht. Gemäß dem Gerichtsdokument „erhielt die Polizei am 23.12.2000 um 2.00 Uhr nachmittags die Information, dass eine Safiya Husaini mit Yakubu Abubakar Ehebruch begangen habe, sie schwanger sei, und beide inzwischen geheiratet hätten.“ Die Prozedur, gemäß der der Fall vor Gericht gebracht wurde, war nicht islamisch. Dies bestätigt das Dokument des Sharia Appeal Court: „Die Art und Weise wie Safiya verurteilt wurde, war nicht islamisch. Es ist keiner Führungsperson erlaubt, eine Person auf Grund von Gerüchten wegen Ehebruchs zu verhaften.“ Dennoch nahm das Gericht die Klage an und verurteilte Safiya zum Tod, ohne zu untersuchen, wer

die Information gegeben und welche Belege er der Polizei geliefert hatte oder ob er vielleicht Hintergedanken für die Weitergabe gehabt haben könnte und so weiter.

Tatsächlich war das ganze Urteil fehlerhaft und widersprach der islamischen Ehebruchsgesetzgebung. Es gibt zwei Verfahren, nach denen ein Muslim wegen Ehebruchs verurteilt werden kann. Das erste setzt voraus, dass eine Person sich selbst beschuldigt und freiwillig gesteht, Ehebruch begangen zu haben, das zweite, dass drei Muslime die Beschuldigten zu verschiedenen Zeiten beim Akt beobachtet haben. Im Fall Safiya gab es kein Geständnis von ihrer Seite und keine Information darüber, wer sie gesehen haben wollte und an welchem Ort, welchem Tag, zu welcher Uhrzeit der Ehebruch stattgefunden haben soll. Das Gericht aber kümmerte sich nicht darum und verurteilte sie zum Tod.

Von Bedeutung ist weiterhin, dass Safiya nicht über die Schwere der Strafan drohung für das Vergehen, dessen sie beschuldigt wurde, informiert wurde. Tatsächlich wurde dies während des gesamten Verfahrens vom Gericht niemals klar gestellt. Dies wäre aber nötig gewesen, weil das Gesetz gerade erst eingeführt worden war und Safiya auf dem Land lebte, wo die Mehrheit von der Sharia keine Kenntnis hatte. Dies bedeutet eine Verletzung ihrer Rechte gemäß der nigerianischen Verfassung und widerspricht auch einigen Aussagen des Propheten des Islam.

Schließlich wurde es zwar dem mitangeklagten Yakubu erlaubt, seine ursprüngliche Aussage zu der Beschuldigung zurückzuziehen, als er die Schwere des Falles erkannte; Safiya aber konnte dies nicht, weil sie eine Frau war und ein Baby geboren hatte. Tatsächlich erhielt Safiya, wie der Sharia Appeal Court festhält, keine Chance, ihre Aussage zurückzunehmen.

Schluss

Das Vorstehende liefert ein Bild der Interaktion zwischen der Sozialstruktur und dem Handeln von Individuen, wie sie sich gegenseitig stützen. Das Gericht als Teil der Sozialstruktur ist dazu da, die dominierende patriarchalische Ideologie zu erhalten und zu sanktionieren. Unter der neuen Sharia-Ordnung hat sich das Gerichtssystem zu einem Mittel der Kontrolle illegalen Sexualverhaltens von Frauen entwickelt. Die Fähigkeit der Gerichte, sexuelle Unmoral insgesamt zu kontrollieren, wird zunichte gemacht durch den Gender-Bias in den Gerichtsverfahren, in denen Frauen diejenigen sind, die meist alleine verurteilt und bestraft werden für Vergehen, welche von Männern und Frauen gemeinsam begangen werden. Dies geht klar hervor aus den Fällen, die unter der neuen Sharia-Ordnung verhandelt und in denen Männer gegenüber Frauen bevorzugt wurden. Frauen und Männer begehen beispielsweise gemeinsam Ehebruch, aber die Mehrheit derjenigen, die vor Gericht angeklagt und verurteilt werden, sind am Ende ge-

mäß dem Trend und dem Wesen der Gerichtsurteile Frauen. Dennoch besitzen Hausa-Frauen individuell oder kollektiv die Fähigkeit, als soziale Akteurinnen Einfluss auf die sozialen Normen zu nehmen und unabhängig von den bestimmenden Zwängen der Gesellschaft zu handeln. Solches Handeln von Hausa-Frauen hat sich als widersprüchlich dargestellt, insofern es einerseits gerade das Ehe-system unterstützt, welches sie unterdrückt, andererseits aber das System auch zu ihren eigenen Gunsten ausbeutet. Es ist diese Fähigkeit, sich sowohl zu unterwerfen als auch den eigenen Vorteil zu wahren, welche das Handeln der Frauen trotz aller gesellschaftlichen Zwänge unvorhersehbar und deshalb umso interessanter macht.

Aus dem Englischen übersetzt von Gerhard Hauck

Anmerkungen

- 1 Muslimische Hausa-Frauen sind keine homogene Gruppe. Sie können grob in zwei Gruppen unterteilt werden: der Seklusion (Abschließung in den Haushalt) unterliegende und ihr nicht unterliegende. Andere Unterschiede, etwa solche der Erziehung, des Vermögens oder des Wohnorts (städtisch oder ländlich) stehen quer zu dieser groben Unterteilung. Wegen der Seklusion verrichten die sekludierten Frauen all ihre Aktivitäten im Innern des Hauses. Die zweite Gruppe bilden die, die außerhalb des Hauses beschäftigt sind. Die Mehrheit der Hausa-Frauen gehört zur ersten Kategorie; die Analyse in diesem Aufsatz bezieht sich in erster Linie auf sie.
- 2 Die Mehrheit der Muslime im Norden verlangte teils aus religiösen Gründen teils aus Unzufriedenheit mit dem nigerianischen Regierungssystem bei jeder Verfassungsreform die Wiedereinführung der „vollen“ Sharia. Viele Muslime sehen Sharia als einen Ausweg aus Korruption, Armut, Sittenverfall und anderen Lastern (Singer 2001). Einer von Singers Informanten sagte: „Sharia würde für die Bedürftigen sorgen“; ein anderer: „Früher gab es keine Gerechtigkeit, die bösen Menschen waren frei. Die Polizei tat nichts. Heute, mit der Sharia, haben die bösen Menschen Angst“. Bis vor kurzem wurden derartige Forderungen niemals erfüllt. Weniger als ein Jahr nach der Rückkehr zur Demokratie (1999 – d. Ü.) erklärte der Staat Zamfara Sharia zum Teil des Rechtssystems; 11 weitere Staaten mit einer Gesamtbevölkerung von 34 Millionen folgten.
- 3 Der zweite Bezirksgerichtshof war 1990 bei einem gewaltsamen Konflikt über die Einsetzung des Sultans in Brand gesteckt und anschließend zeitweilig nach Kware, einer Stadt in 20 km Entfernung von Sokoto verlegt worden.
- 4 Die meisten Rückzahlungsfälle gehen von Männern aus, die Rückzahlung ihrer Ausgaben in der Zeit der Brautwerbung geltend machen, wenn die Frau sich weigerte, sie zu heiraten.

Literatur

Adamu, Fatima. L. (1992), „Hausa Purdah Women in Groundnut Processing Enterprise“. In: Olomola, Ade S.; Nwosu, A. C. (Hg.): *Rural Development Strategies in Nigeria*. Nigerian Rural Sociological Association, S. 199-211.

Adamu, Fatima. L (1991): *The Participation of Hausa Women in Livestock Production and Management*. Presented at the 16th Annual Conference of the National Association of Livestock Production and Management, Sokoto.

- Barkow, Jerome. H. (1972): „Hausa Women and Islam“. In: *Canadian Journal of African Studies* VI, S. 317-328
- Bryceson, Deborah (1995): „Gender Relations in Rural Tanzania: Power Politics or Cultural Consensus?“ In: Creighton/Omari 1995, S. 37-69.
- Callaway, Barbara (1987): *Muslim Hausa Women in Nigeria*. New York.
- Callaway, Barbara (1984): „Ambiguous Consequences of Socialisation of Hausa Women.“ In: *Modern African Studies* 22 (3), S. 429-450.
- Callaway, Barbara; Creevey, Lucy (1994): *The Heritage of Islam, Women, Religion and Politics in West Africa*. London.
- Coles, Catherine Mary (1991): „Hausa Women’s Work in a Decline Urban Economy: Kaduna Nigeria, 1980-1985“. In: Coles, Catherine Mary; Mack, Beverly B., (Hg.): *Hausa Women in the Twentieth Century*. Madison, S. 163-192.
- Cooper, Barbara (1997): *Marriage in Maradi: Gender and Culture in a Hausa Society in Niger, 1900-1989*. Portsmouth & New Hampshire.
- Cooper, Barbara (1998): „Gender and Religion in Hausaland: Variations in Islamic Practice in Niger and Nigeria“ In: Bodman, Herbert L; Tohidi Nayeesh (Hg.): *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity*. Boulder, S. 21-37.
- Creighton, Colin, Omari, C.K (1995): „Introduction“. In: Creighton/Omari 1995, S. 1-33.
- Creighton, Colin; Omari, Cuthbert K. (Hg.) (1995): *Gender, Family and Household in Tanzania*. Aldershot.
- Hill, Polly (1972): *Rural Hausa – A village and Setting*. Cambridge.
- Imam, Ayesha (1991): „The development of Women’s Seclusion in Hausaland, Northern Nigeria.“ In: *Women Living Under the Muslim Laws*, Dossier 9/10, S. 4-18.
- Imam, Ayesha (1993): *If You Won’t Do These Things For Me , I Won’t Do Seclusion For You: Local and Regional Constructions of Seclusion Ideologies and Practices in Kano, Northern Nigeria*. D.Phil. Thesis, Department of Anthropology, University of Sussex.
- Jackson, Cecile (1981): *Change and Rural Hausa Women: A Study in Kura and Rano Districts, Northern Nigeria*. University of London PhD Thesis.
- Kandiyoti, Deniz (1998): „Gender, Power and Contestation“. In: Jackson, Cecile; Pearson, Ruth (Hg.): *Feminist Vision of Development: Gender Analysis and Policy*. London, S. 135-151:
- Kandiyoti, Deniz. (1988): „Bargaining with Patriarchy“. In: *Gender and Society* 2, Nr. 3, S. 274-290.
- Kani, Ahmed. M. (1988): *The Intellectual Origin of the Islamic Jihad in Nigeria*. Alhoda.
- Knipp, Margared Mary (1987): *Women, Western Education and Change: A Case Study of the Hausa-Fulani of Northern Nigeria*. D.Phil Dissertation, North Western University, Evanston.
- Lamido Sanusi, Sanusi (2000): „Shariah and the Woman Question“. In: *Weekly Trust* (Kaduna), 18. September 2000, <http://www.hartford-hwp.com/archives/34a/081.html>.
- Pittin, Renée (1987): „Documentation of Women’s Work in Nigeria“. In: Oppong, Christine (Hg.): *Sex Roles, Population and Development in West Africa*. Poursmouth.
- Pittin, Renée (1988): „Social Status and Economic Opportunity in Urban Hausa Society“. In: Ogunshye, F. A.; Domenico, C. Di.; Awosika, K.; Akinoye, O. (Hg.): *Nigerian Women and Development*. Ibadan, S. 264-279.
- Salamone, Frank A. (1976): „The Arrow and the Bird: Proverbs in the Solution of Hausa Conjugal Conflict“. In: *Journal of Anthropological Research* 32, S. 358-371.
- Sanusi, Lanudo S. (2000): „Shari’ah and the Woman Question“. <http://www.Gamji.com>.
- Schildkrout, Enid (1983): „Dependency and Autonomy: the Economic Activities of Secluded Hausa Women in Kano“. In: Oppong, Christine (Hg.): *Female and Male in West Africa*. London, S 107-126.
- Simmons, Emmy (1976): *Economic Research on Women in Rural Development in Northern Nigeria*. OLC, Paper 10.

- Singer, Rena (2001): „The double-edged sword of Nigeria's sharia“. In: *Christian Science Monitor*, 22. Februar 2001 (<http://csmonitor.com/cgi-bin/durableRedirect.pl?durable/2001/02/22/p1s3.htm>)
- Smith, Mary (1981): *Baba of Karo, A Woman of the Muslim Hausa*. London.
- Solivetti, Luigi. M. (1994): „Family, Marriage and Divorce in a Hausa Community: A Sociological Model“. In: *Africa* 64 (2), S. 253-271.
- Yadudu, Auwalu (2002): *Shari'ah Implementation in a Democratic Nigeria: Between Deference to Popular Will and Libertarian Challenges*. Conference Paper Presented at the 3rd Annual Conference of the Centre for the Study of Islam and Democracy, Virginia.

Anschrift der Autorin
Fatima L. Adamu
fladamuy@yahoo.com



Zeitung für linke Debatte und Praxis
ak testen: 3 für 5 €
Infos + Bestellungen: www.akweb.de