

## Gatten zu Besuch: Uxorilokale Eheformen in der Geschichte des Islams

Antrittsvorlesung, Prof. Dr. Patrick Franke,  
Universität Bamberg, 16. Dezember 2010

Haben Sie herzlichen Dank, Herr Dekan, für Ihren Willkommensgruß! Verehrter Herr Präsident, verehrter Herr Vizepräsident, verehrte Kanzlerin, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende, sehr geehrte Damen und Herren, ich freue mich sehr, dass Sie der Einladung zu meiner heutigen Antrittsvorlesung gefolgt sind.

Als ich vor 18 Jahren in Bonn mein Grundstudium im Fach Islamwissenschaft abschloss, war mir die Universität Bamberg bereits ein fester Begriff. Mit den neu geschaffenen Professuren für Arabistik, Islamwissenschaft, Turkologie, Iranistik und Neuindische Philologie war Bamberg damals gerade der aufsteigende Stern am orientalistischen Himmel. Die begeisterten Erzählungen von Mitstudierenden über die Ausbildungsmöglichkeiten an dem neuen Standort ließen mich sehnsuchtsvoll nach Bamberg blicken. Ein Wechsel an die hiesige Universität war damals allerdings für mich aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Mein akademischer Weg führte mich zunächst an andere Orte: nach dem Studium und der Promotion in Bonn für längere Zeit nach Halle, dann nach Hamburg, Leipzig und Jena. Bamberg musste zwischenzeitlich ein wenig Federn lassen: im Jahre 1994 verlor die Universität die neu-indische Philologie und, da es sich bei der Professur für Arabistik um eine Übergangsassessur handelte, fiel diese 1995 mit dem Weggang des Kollegen Reinhard Schulze nach Bern ebenfalls weg. Arabistik und Islamwissenschaft wurden fortan unter einer Professur zusammengelegt, Rotraud Wielandt hatte die Doppellast lange Zeit zu tragen. Dass es mich nun doch nach längerer Zeit nach Bamberg verschlagen hat, jetzt auf der Seite der Lehrenden, hat mit dem erfreulichen Neuausbau der orientalistischen Fächer in Bamberg zu tun: nach Schaffung einer Professur für islamische Kunstgeschichte und Archäologie schon Mitte der 1990er Jahre kam 2008 eine Professur für Judaistik hinzu und seit dem letzten Jahr gibt es wieder eigenständige Professuren für Arabistik und Islamwissenschaft. Letzter Neuzugang unserer Fächer ist der in diesem Jahr besetzte Lehrstuhl für Allgemeine Sprachwissenschaft mit Schwerpunkt auf Minderheitensprachen des Vorderen Orients. Nun

steht die Bamberger Orientalistik mit sieben Professuren sogar noch erheblich besser da als zu Anfang der 1990er Jahre, und die Studierenden, die hierhin kommen, sind um das reiche Lehrangebot und die guten Ausbildungsmöglichkeiten zu beneiden.

Auch aus Sicht des forschenden und lehrenden Islamwissenschaftlers ist Bamberg ein außerordentlich attraktiver Ort. Das klare Bekenntnis dieser Universität zu einer eigenständigen Islamwissenschaft ist keineswegs selbstverständlich. An den meisten anderen Standorten in Deutschland ist die Islamwissenschaft entweder, so wie es hier bis vor kurzem noch der Fall war, in Personalunion mit einem anderen orientalistischen Fach verbunden oder sie ist nur ein Oberbegriff für verschiedene Orientphilologien, die hier in Bamberg eigenständige Fächer neben der Islamwissenschaft darstellen. Eine aus dieser philologischen Umklammerung befreite, aber gleichzeitig von orientalischen Philologien gerahmte Islamwissenschaft, die sich ohne spezielle sprachliche und geographische Festlegung ganz auf den Islam und seine vielfältigen historischen und gegenwärtigen Erscheinungs- und Ausdrucksformen konzentrieren kann, das war die Perspektive, die mich besonders reizte, als ich den Ruf nach Bamberg annahm.

Nun haben sich innerhalb der wenigen Monate, die ich im Amt bin, die hochschulpolitischen Rahmenbedingungen für mein Fach auf grundlegende Weise verändert. Im Januar dieses Jahres hat der Wissenschaftsrat seine Empfehlung veröffentlicht, an mehreren deutschen Universitäten Zentren für Islamische Studien einzurichten. Das neue Fach „Islamische Studien“, dessen Name demjenigen der Islamwissenschaft zum Verwechseln ähnlich sieht, ist als eine bekenntnisgebundene, theologische Disziplin nach dem Modell der christlichen Theologien konzipiert. Die Schaffung einer islamischen Theologie an den deutschen Universitäten soll den Muslimen einen anerkannten Platz für ihre religiöse Besonderheit in der Öffentlichkeit zuweisen und damit ihre Integration in die deutsche Gesellschaft befördern. Bund und Länder haben bereits angekündigt, an verschiedenen Universitäten den Aufbau von Zentren für Islamische Studien finanziell fördern zu wollen. Es wird also zukünftig an den deutschen Universitäten zwei auf den Islam bezogene Fächer geben. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen wird die Islamwissenschaft ihr fachliches Profil weiterentwickeln müssen. Die Diskussionen dazu sind bereits in vollem Gange.

Gegenüber dem neuen theologischen Fach unterscheidet sich die Islamwissenschaft schon heute in verschiedenerlei Hinsicht. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass diese Disziplin bei ihrer Arbeit keine normativen Ziele verfolgt, sondern den Islam empirisch von einem externen Standpunkt aus untersucht. Sie mischt sich nicht in die Debatten über die Frage ein, was „richtig oder falsch“ hinsichtlich des islamischen Glaubens ist, sondern bleibt außerhalb dieses Diskursfeldes, um analytisch Einsichten über dessen Zustände und Mechanismen zu gewinnen. Sie fragt danach, auf welche Weise islamische Normen, Werte und Ideen zustandekommen bzw. in historisch nachvollziehbaren Prozessen zustandekommen sind, um damit ihre kritische Hinterfragung aus einem Distanzverhältnis zu ermöglichen. Das Besondere an diesem Erkenntnisprojekt ist, dass sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime an ihm teilnehmen können. Sie begegnen sich in der Islamwissenschaft nicht als Vertreter verschiedener religiöser Blöcke, sondern als gemeinsam Arbeitende, die sich bemühen, bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam ihre eigene religiöse Ausrichtung weitgehend auszublenden. Auf diese Weise wirkt die Islamwissenschaft in ihrer ganz eigenen Art schon heute integrationsbefördernd, und in Zukunft kann sie mit diesem Modell eine transkulturelle Alternative zur Islamischen Theologie bieten.

Als transkulturell ausgerichtete Disziplin muss sich die Islamwissenschaft auch mit den Fremd- und Selbststereotypisierungen, die sich um den Islam ranken, kritisch auseinandersetzen. Ein Feld, auf dem solche Stereotypisierungen besonders virulent sind, ist dasjenige der Geschlechterbeziehungen. Wenn heute der Islam in Europa in die Schlagzeilen gerät, dann häufig gar nicht so sehr als Religion, sondern vielmehr als Geschlechterordnung. Man nimmt Anstoß einerseits an der patriarchalischen Struktur der muslimischen Gesellschaften, andererseits an all denjenigen islamischen Vorschriften und Konzepten, die im Widerspruch zu dem Grundsatz der sexuellen Selbstbestimmung stehen. Wenn auch nicht vergessen werden darf, dass es hierbei häufig um Menschenrechte geht, deren Verletzung beklagt wird, so deutet doch die Emotionalität und Häufigkeit, mit der diese Themen in der westlichen Öffentlichkeit diskutiert werden, daraufhin, dass die islamische Geschlechterordnung als ein negatives Gegenbild gebraucht wird, um die eigene „westliche“ Identität zu schärfen. Umgekehrt wird auch nicht selten von muslimischer Seite ein sehr negatives Bild von der modernen westlichen Geschlechterordnung gezeichnet. Die mit dem Anspruch der Freiheitlichkeit auftretende Geschlechtermischung und Sexualisierung des

öffentlichen Raumes in den westlichen Ländern erscheint in vielen Texten muslimischer Autoren als üble Verkehrung der göttlich offenbarten Geschlechterordnung, die auf dem *hiġāb* als einem zwischen den beiden Geschlechtern eingezogenen gesellschaftlichen „Vorhang“ beruht. Eine besonders zentrale Rolle in der westlich-islamischen Auseinandersetzung um die Geschlechterordnungen spielt die „islamische Ehe“. Während von muslimischer Seite diese Institution häufig mit Verweis auf ihre die menschliche Sexualität in geregelte Bahnen lenkenden Wirkung als ein Bollwerk gegen die Sittenlosigkeit des Westens gepriesen wird, ruft gerade sie im Westen besondere Kritik hervor. Angeprangert wird vor allem die asymmetrische Konzeption der islamischen Ehe. Da sie dem Mann in vielerlei Hinsicht eine privilegierte Stellung zuweist und die Frau seiner Autorität unterwirft, gilt sie als ein Kernstück der islamischen patriarchalischen Gesellschaftsordnung.

Was sind die Aufgaben einer kritischen, gesellschaftlich engagierten Islamwissenschaft angesichts solcher Fremd- und Selbststereotypisierungen? Zum einen muss sie den funktionalen Charakter der von den islamischen und den nicht-islamischen Geschlechterordnungen entworfenen Bilder thematisieren. Das heißt, sie muss die Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlichen Prozesse lenken, die hinter der Produktion dieser Stereotypen stehen. Nicht selten erfüllen die Stereotypisierungen eine identitäre Funktion: sie dienen der Stärkung eines Wir-Gruppen-Gefühls und sollen die Grenze gegenüber anderen Gruppen stabilisieren. Indem die Islamwissenschaft solche identitären Funktionalisierungen bewusst macht, kann sie dazu beitragen, dass sich eine kritischere Haltung gegenüber Diskursen entwickelt, in denen Geschlechternormen zum Kriterium für Ausgrenzung oder Integration gemacht werden. Eine andere Aufgabe der Islamwissenschaft sollte darin bestehen, grundsätzlich das Verbindende und allgemein Menschliche hervorzukehren. Wenn also zum Beispiel in der Öffentlichkeit das Bild von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen der islamischen und der westlichen Geschlechterordnung gezeichnet wird, dann sollte sich die Islamwissenschaft darum bemühen, Gemeinsamkeiten zwischen der islamischen und der westlichen Geschlechtergeschichte aufzuzeigen. Im Zusammenhang mit der Ehe kann das beispielsweise dadurch geschehen, dass ins Bewusstsein gerufen wird, wie stark in den islamischen Ländern das Eherecht in den letzten Jahren modernisiert wurde, oder umgekehrt darauf hingewiesen wird, wie patriarchalisch Ehestrukturen noch bis vor wenigen Jahrzehnten in den westlichen Ländern waren.

Bewährtes Mittel im Kampf gegen Stereotypisierungen sind aber natürlich auch alle Formen von Gegendifferenzierung. Gegendifferenzierung kann dadurch betrieben werden, dass man die innere Uneinheitlichkeit der Blöcke, deren unversöhnlicher Antagonismus beschworen wird, herausarbeitet. Hinsichtlich der Geschlechterordnungen kann das die Islamwissenschaft beispielsweise dadurch leisten, dass sie die Vielfältigkeit islamischer Ehekulturen hervorkehrt. Hier sind wir nun bei dem eigentlichen Thema meines Vortrages angelangt. Ich habe mir nämlich vorgenommen, Sie heute abend mit einer Anzahl von Eheformen bekannt zu machen, die scheinbar im Widerspruch zur islamischen Geschlechterordnung stehen, aber dennoch in islamischen Ländern verbreitet waren bzw. noch verbreitet sind. Gemeinsames Kennzeichen dieser Eheformen ist ihre Uxorilokalität, d.h. die Tatsache, dass die Ehe im Haus der Frau geführt wird. Damit weichen sie von dem vorherrschenden Typ der islamischen Ehe ab, denn dieser ist virilokal, d.h. die Braut zieht bei der Heirat in das Haus des Mannes um und ist dort seiner Autorität unterstellt. Einige der uxorilokalen Eheformen, die ich ihnen vorstellen werde, sind auch eindeutig mit matrilinearen Verwandtschaftsstrukturen verbunden. Das bedeutet, dass hier die Abstammung von der Mutter die verwandtschaftlichen Verhältnisse definiert, und auch das Erbe in der Mutterlinie weitergegeben wird. Es versteht sich von selbst, dass im Rahmen solcher Ehe- und Verwandtschaftskonstellationen für patriarchalische Machtstrukturen kein Raum ist. Aber auch bei den anderen uxorilokalen Eheformen, bei denen ein matrilinearere Kontext nicht erkennbar ist, war und ist die patriarchalische Verfügungsmacht des Mannes über seine Ehefrau teilweise eingeschränkt. Im weiteren Verlauf meiner Ausführungen will ich versuchen, dies anhand der Beispiele zu verdeutlichen.

Einige der Eheformen, die ich vorstellen werde, weisen gegenüber der Standardform der islamischen Ehe noch eine weitere Besonderheit auf: es handelt sich nämlich um Besuchsehen. Besuchsehen sind solche Ehen, bei denen das verheiratete Paar nicht zusammenlebt, sondern nur eine Besuchsbeziehung unterhält. Die Verwendung des Begriffs „Ehe“ für solche Arrangements mag im Deutschen fragwürdig erscheinen. Im Arabischen existiert dieses terminologische Problem nicht, denn der Begriff, der üblicherweise mit „Ehe“ übersetzt wird, *nikāh*, hat eine umfassendere Bedeutung als unser Begriff „Ehe“. Er bezeichnet ganz allgemein einen Vertrag, der zur Legalisierung von Geschlechtsverkehr abgeschlossen wird. Das kann auch solche Arrangements einschließen, die in den

europäischen Sprachen eher als Prostitution bezeichnet würden, und für die Frauen, die sich darauf einlassen, freilich ihre ganz eigenen Schwierigkeiten mit sich bringen.

### 1. Die Mut'a als uxoriokale Eheform

Von den uxoriokalen Besuchsehen, die bis heute in islamischen Ländern praktiziert werden, ist die sogenannte *mut'a*-Ehe wohl die bekannteste. *Mut'a* bedeutet auf Arabisch "Genuss" und wird deswegen zur Bezeichnung dieser Ehe verwendet, weil sie im Unterschied zur regulären Heirat nicht dem Zwecke der Familiengründung und Zeugung von Nachkommenschaft, sondern dem sexuellen Genuss dient. Partner, die eine solche Verbindung eingehen, schließen einen schriftlichen oder mündlichen Vertrag über die Zeitdauer der Ehe und die der Frau zustehende Brautgabe (*mahr*) ab, wobei Zeugen nicht zugegen sein müssen. In ihrer Minimalform besteht die Abmachung daraus, dass die Frau sagt: „Ich habe mich Dir vermählt für einen *mahr* von x und für einen Zeitraum von y“. Der Mann antwortet darauf: „Ich habe der Ehe zugestimmt“. Als Brautgabe wird Geld oder ein symbolisches Geschenk, etwa eine Blume, vereinbart. Der Vertrag kann für den Zeitraum von einer Stunde bis zu 99 Jahren geschlossen werden. Im Gegensatz zur regulären islamischen Ehe hat der Mann bei der *mut'a* keine Pflicht, die Frau zu beherbergen oder zu ernähren.

In der heutigen Zeit wird diese Eheform nur noch bei den Zwölfer-Schiiten, die ungefähr zehn Prozent der Muslime insgesamt ausmachen, in solchen Ländern wie Iran, Irak, Libanon, Pakistan und Indien anerkannt. In den frühen Jahrhunderten des Islams dagegen genoss die *mut'a*-Ehe erheblich größere Akzeptanz unter den Muslimen. So ist von vielen Prophetengefährten bekannt, dass sie selbst derartige Genussehen abgeschlossen haben. Bis zur zweiten Hälfte des 7. Jahrhundert wurden auch mehrere Rechtsgutachten gegeben, die die *Mut'a*-Ehe für zulässig erklärten. Erst im 8. Jahrhundert wurde die gegenteilige Auffassung vorherrschend, und die Anerkennung dieser Eheform reduzierte sich auf schiitische Kreise. Den sunnitischen Gelehrten, die die *mut'a*-Ehe verbieten, ist sehr wohl bewusst, dass der Prophet den Abschluss solcher Ehen in seinem Umkreis gebilligt hat, sie verweisen allerdings auf einen Bericht, demzufolge er am Ende seines Lebens die *mut'a* verboten hat.

In der allgemeinen Wahrnehmung ist das wichtigste Kennzeichen der *mut'a*-Ehe ihre zeitliche Beschränkung. Deswegen wird sie in der deutschen Literatur auch häufig nur mit

dem Begriff "Zeit-Ehe" übersetzt. Ich gehe hier auf diese Eheform allerdings wegen ihres uxori-lokalen Charakters ein. Dieser ist für die Frühzeit des Islams sehr schön durch eine Beschreibung des sunnitischen Traditionsgelehrten at-Tirmidī (gest. 892) bezeugt. Er schreibt in seiner Sammlung von Berichten über den Propheten (*Nikāḥ, bāb 28*):

„Am Anfang des Islams war die *mut'a* folgendermaßen: Wenn ein Mann in eine fremde Stadt kam, in der er niemanden kannte, konnte er für die Zeit seines dortigen Aufenthaltes eine Frau heiraten, die auf seine Sachen aufpasste und seine Dinge in Ordnung brachte“

*Innamā kānat al-mut'a fī awwal al-islām kāna r-raġulu yaqdimu l-baldata laysa la-hū bi-hā ma'rifa fa-yatazawwaġu l-mar'ata bi-qadri mā yarā an yuqīma fa-taḥfīzu la-hū matā'a-hū wa-tuṣliḥu la-hū šay'a-hū.*

Während des *mut'a*-Verhältnisses schloss sich der Mann üblicherweise dem Stamm der Frau an und wohnte in ihrem Haus. In der Frühen Neuzeit beobachteten europäische Besucher Persiens, dass dort Reisende auf ähnliche Weise *mut'a*-Ehen abschlossen, wenn sie sich in Städten oder Karawanserais aufhielten. Schiitische Geistliche betätigten sich dort als Heiratsvermittler und versorgten die neu angekommenen Reisenden mit heiratswilligen Frauen.

Sucht man nach den historischen Wurzeln der *mut'a*-Ehe, so haben diejenigen Theorien meines Erachtens große Plausibilität, die diese Eheform auf uxori-lokale Heiratsbräuche im vorislamischen Arabien zurückführen. Für die Existenz uxori-lokaler Besuchsehen im Alten Arabien sprechen einige Dinge, so zum Beispiel das Bild, das im sogenannten *nasīb*-Teil der aus vorislamischer Zeit stammenden arabischen Gedichte von Liebesaffären gezeichnet wird. In den meisten poetischen Beschreibungen dieses Genres ist davon die Rede, dass der Mann in der Nacht die Frau im Zeltlager ihres Stammes besucht. In einigen Fällen tut er dies verstohlenerweise, in anderen geht er bei ihr für eine längere Zeitdauer ganz ohne Heimlichkeit ein und aus. Anders als es bei der regulären islamischen Ehe der Fall ist, hatten Frauen, die solche Beziehungen eingingen, auch die Möglichkeit, diese selbst zu beenden. Der 967 gestorbene arabische Literat Abū l-Faraġ al-İṣfahānī berichtet in seinem „Buch der Lieder“:

Die Frauen der Ġāhiliyya (d.h. der vorislamischen Zeit), oder zumindest einige von ihnen, hatten das Recht, ihre Ehegatten zu entlassen, und das ging so: wenn sie in einem Zelt lebten, drehten sie es um, und zwar so, dass, wenn der Eingang vorher zum Osten gezeigt hatte, er jetzt auf der Westseite lag. Und wenn der Mann dies sah, wusste er, dass er entlassen ist, und trat nicht mehr bei ihr ein.

Diese Schilderung impliziert, dass das Zelt der Frau oder ihrer Familie gehörte, und sie aus dieser Position heraus die Definitionsmacht über die Länge der Beziehung hatte.

Berichte über uxorilokale Bräuche finden sich auch in den Überlieferungen über Muḥammads Vorväter. So wird zum Beispiel im „Buch der Lieder“ erzählt, dass ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammads Großvater, das Erzeugnis einer Besuchsehe war, die sein Vater Hāšim mit einer vornehmen Dame in Medina abschloss, als er sich auf einer Geschäftsreise nach Palästina befand. Auch die Verbindung von Muḥammads Eltern könnte diesem Ehetyp entsprochen haben. Es wird nämlich berichtet, dass seine Mutter während der Ehe bei ihrem Stamm Zuhra wohnen blieb, während ihr Mann ‘Abdallāh sie dort lediglich besuchte. Der wohl wichtigste Beleg für die Existenz von Besuchsehen im Alten Arabien ist ein Ausspruch, der in der berühmten islamischen Traditionssammlung von al-Buḥārī aus dem 9. Jahrhundert überliefert ist und auf ‘Ā’isha, die Lieblingsfrau des Propheten, zurückgeführt wird. Demnach gab es in der vorislamischen Zeit vier anerkannte Formen von *nikāḥ*: eine von ihnen soll der späteren regulären islamischen Ehe entsprochen haben, die dadurch gekennzeichnet ist, dass ein Mann bei einem anderen Mann um dessen Tochter oder Schutzbefohlene anhält und sie nach Festlegung des Brautgeldes heiratet, die zweite Form war eine Art Inseminationsehe, die uns hier nicht weiter zu interessieren braucht, und die beiden anderen Eheformen waren polyandrische Besuchsehen, d.h. solche Ehen, bei denen mehrere Männer Besuchsbeziehungen mit einer Frau unterhalten haben. Einige dieser Frauen sollen ihre Häuser auch mit Fahnen speziell gekennzeichnet haben, um den vorbeiziehenden Männern ihre sexuelle Verfügbarkeit zu signalisieren. Erst Muḥammad soll die drei letztgenannten Eheformen für ungültig erklärt haben.

Polyandrische Besuchsehen sind von Anthropologen sonst nur in Gesellschaften mit matrilinearen Verwandtschaftsstrukturen beobachtet worden. Deswegen haben schon im 19. Jahrhundert verschiedene europäische Gelehrte wie William Robertson Smith und Julius Wellhausen die Theorie aufgestellt, dass sich die arabische Gesellschaft zur Zeit des Propheten in einem Übergangsprozess befunden habe, weg von einer matrilinearen und uxorilokalen Heiratsstruktur hin zu einem System, das patrilinear und virilokal ausgerichtet war. Am Ende dieses Prozesses stand die Festschreibung der regulären islamischen Ehe, die den Ehemann zum „Herrn“ (*ba’*) seiner Frau macht und ihm das alleinige Recht zur Auflösung der Ehe zuspricht. Das altarabische Rechtsinstitut der Besuchsehe hat nach

Robertson Smith allein in der schiitischen Mut'a überlebt, allerdings unter Verlust der Möglichkeit für die Frau, Beziehungen zu mehreren Männern gleichzeitig zu unterhalten.

In dem Bericht von 'Ā'iṣā über die altarabischen Besuchsehen wird eine Gruppe von Frauen, die solche Ehen schlossen, ganz explizit als Prostituierte (*baġāyā*) bezeichnet. Auch Frauen, die in der Gegenwart *mut'a*-Verhältnisse eingehen, sind zuweilen mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sie Prostitution betreiben würden. Schiitische Religionsgelehrte halten dem entgegen, dass es sich bei der *mut'a* um ein vom Islam sanktioniertes sexuelles Verhältnis handele, das keinesfalls unanständig sei, sondern sich ganz klar aus der koranischen Aussage in Sure 4:24 ableiten lasse, wo es, an die Männer gerichtet, heißt:

„Und erlaubt ist euch außer diesem, dass ihr mit eurem Geld Frauen begehrt, als ehrbare Männer und nicht als Hurende. Wenn ihr dann welche von ihnen genossen habt, dann gebt ihnen ihren Lohn.“

*wa-uḥilla la-kum mā warā'a dālikum an tabtaġū bi-amwālikum muḥṣinīna ġayra musāfiḥīna fa-mā stamta'tum bi-hī min-hunnā fa-ātū-hunna uġūra-hunna*

Insgesamt fällt die starke religiöse Konnotation der Mut'a-Ehe auf. Wie aus einer Feldstudie hervorgeht, die Shahla Haeri in den 1980er Jahren in Iran durchführte, sind es bis heute vor allem schiitische Geistliche, die sich als Vermittler solcher Ehen betätigen. Sie sehen die Vermittlung einer *ṣiġhe*, wie die Mut'a heute in Iran heißt, als fromme Tat an. In den 1990er Jahren startete der politische Apparat der Islamischen Republik Iran sogar eine umfassende Medienkampagne, um die Akzeptanz dieser Eheform in der Bevölkerung zu erhöhen. In Zeitungen, Fernsehsendungen, Pamphleten und später sogar im Internet wurde die *ṣiġe* als moralisch unbedenkliche Alternative zu westlichen Dating-Praktiken angepriesen.

Versucht man die *mut'a*-Ehe hinsichtlich ihrer Wirkung auf die rechtliche und soziale Stellung der Frau zu bilanzieren, so ist zunächst negativ zu vermerken, dass sie die auf dem ehelichen Feld ohnehin schon gegebene Asymmetrie zwischen Mann und Frau noch weiter verstärkt, insofern als sie dem schiitischen Mann die Möglichkeit eröffnet, neben seinen regulären Ehefrauen noch mit beliebig vielen anderen Frauen Mut'a-Beziehungen zu unterhalten, während die Frau umgekehrt nur entweder eine reguläre oder eine *mut'a*-Ehe eingehen kann. Eine positive Wirkung besteht jedoch darin, dass diese Eheform geschiedenen und verwitweten Frauen eine größere sexuelle Autonomie verleiht. Sie erhalten durch dieses Rechtsinstitut in einer Umgebung, die außereheliche Beziehungen nicht duldet, die Möglichkeit, ohne Konsultation eines Vormundes mit einem Mann ein

sexuelles Verhältnis einzugehen, dessen Länge sie selbst bestimmen. Je nach den sozialen Umständen kann dieses Verhältnis eher den Charakter einer romantischen Affäre oder einer sexuellen Selbstvermarktung haben. Die allgemeine Handlungsfreiheit der Frauen wird durch diese Möglichkeit insofern vergrößert.

## 2. Die uxori-lokalen Ehe-kulturen an den Küsten des Indischen Ozeans

Im sunnitischen Islam ist die von vornherein zeitlich begrenzte Mut'a-Ehe zwar verboten worden, doch ist dieses Verbot zum Teil nur eine Formsache. Sehr deutlich wird dies an einer Aussage des bekannten sunnitischen Rechtsgelehrten aš-Šāfiī (gest. 820). Er schreibt in seinem sehr grundlegenden Rechtskompodium *Kitāb al-Umm*:

“Wenn ein Mann in eine Stadt kommt und eine Frau heiraten will, und sowohl er als auch sie die Absicht haben, dass er nur während des Aufenthaltes in dieser Stadt bei ihr bleibt, einen Tag lang, oder zwei oder drei [...], sie die Ehe jedoch ohne (zeitliche) Beschränkung abschließen, [...], dann ist die Ehe gültig.“

Diese klare Zulässigkeitsklärung von nicht explizit zeitlich beschränkten uxori-lokalen Besuchsehen durch aš-Šāfiī könnte dazu beigetragen haben, dass uxori-lokale Heiratstraditionen bei den Muslimen, die an den Küsten des Indischen Ozeans leben, bis heute weit verbreitet sind, denn diese Muslime gehören überwiegend der von aš-Šāfiī begründeten Rechtsschule an. Zu den muslimischen ethnischen Gruppen im Umkreis des Indischen Ozeans, bei denen Anthropologen uxori-lokale Heiratstraditionen beobachtet haben, gehören:

- a) die als “Moors” bekannten tamilisch sprechenden Muslime in Sri Lanka, Südindien und auf der malaiischen Halbinsel.
- b) die Dhivehi sprechenden Muslime auf den Malediven,
- c) verschiedene muslimische Ethnien auf Sumatra, darunter die Minangkabau und die Acehnesen
- d) die Cham Muslime des Mekong Deltas in Vietnam, Erben eines großen muslimischen Reiches, aber heute nur noch eine Gemeinschaft von 13.000 Personen,
- e) die auf den Komoren lebenden muslimischen Gemeinschaften,
- f) sowie die Yao, ein Handel treibendes Bantu-Volk in Mozambique und Malawi, das erst im 19. Jahrhundert den Islam angenommen hat.

Die uxori-lokalen Ehen rund um den Indischen Ozean haben insofern einen etwas anderen Charakter als die Mut'a, als sie eher auf ein dauerhaftes Verhältnis zwischen den Ehepartnern ausgerichtet sind. Ein Vergleichspunkt zu den Verhältnissen im vorislamischen Arabien ergibt sich aber dadurch, dass bei den meisten der genannten Ethnien die uxori-lokale Ehe mit matrilinearen Verwandtschaftsstrukturen verbunden ist. Uxori-lokalität und Matrilinearität führen zusammengenommen bei diesen Ethnien zu einer starken Marginalisierung der Männer in den Haushalten. Häuser werden grundsätzlich an die Töchter vererbt, während von den Männern erwartet wird, dass sie nach auswärts heiraten und im Hause ihrer Frau eine neue Bleibe finden.

Sucht man nach Gründen für die weite Verbreitung uxori-lokaler Ehen bei den Muslimen des Indischen Ozeans, so liegt es nahe, dies mit der bedeutenden Rolle des überseeischen Handels in diesen Regionen zu erklären, denn die dafür erforderlichen Reisen brachten lange Abwesenheitszeiten der Männer mit sich. Der australische Anthropologe Philip Taylor, der sich in den letzten Jahren sehr eingehend mit den Cham Muslimen im Mekong Delta befasst hat, schreibt über die Korrelativität von Uxori-lokalität und männlicher Reise- und Handelstätigkeit:

When Cham Leute heiraten, dann bedeutet das üblicherweise, dass der Ehemann in das Haus der Eltern seiner Frau einzieht [...] Häufig lebt ein Ehemann über mehrere Jahre weit weg von zu Hause auf einer Reihe von ausgedehnten Handelsreisen, während seine Frau mit ihren Eltern und Kindern zu Hause bleibt [...] Vielleicht ist es die Matrilo-kalität, die den Mann dazu prädisponiert, zu reisen und einer externen Tätigkeit wie dem Handel nachzugehen, denn die Verwandtschaftsstruktur scheint alle Männer in Reisende zu verwandeln. [...] Ein Cham-Mann erwartet, bei der Heirat in das Haus seiner Frau zu ziehen und danach nicht mehr in sein Geburtshaus zurückzukehren. So ist es nur noch ein kleiner Schritt für ihn, in einem Beruf zu arbeiten, der auf Handel und Reisen beruht.

Taylor betont also, dass Uxori-lokalität und männliche Reise- und Handeltätigkeit einander gegenseitig bedingen. Das uxori-lokale Ehemodell erlaube Händlern, lange Zeit von zu Hause fernzubleiben, ohne die Erbfolge oder die Aufzucht der Kinder zu gefährden. Sie gebe ihnen also gleichzeitig die nötige Flexibilität, Mobilität und Kontinuität, um ihren Beruf ausüben zu können. Die weibliche Sicht dieses Arrangement bleibt bei dieser Darstellung freilich ein wenig auf der Strecke.

So gut wie alle muslimischen Heiratskulturen rund um den Indischen Ozean haben eine mehr oder wenig stark ausgeprägte Tendenz zur Uxori-lokalität. Eine Gruppierung,

nämlich die Händlergemeinschaft aus dem südarabischen Hadramaut, hat sich diese Gemeinsamkeit der Muslime des Indischen Ozeans sogar gezielt zunutze gemacht, um ein transnationales Familiennetzwerk zu bilden. Dass hat sehr eindrucksvoll Engseng Ho in seinem 2006 veröffentlichten Buch *The Graves of Tarim: Genealogy and mobility across the Indian ocean* herausgearbeitet. Er schreibt über diese Hadramis:

“Die uxori-lokalen Heiratstraditionen rund um den Indischen Ozean ermöglichten die Schaffung von verstreuten Familien, mit Halbgeschwistern und Nachkommen desselben Vaters, die in verschiedenen Ländern leben und unterschiedliche Sprachen sprechen. Durch uxori-lokale Ehen wurden die Hadramis und ihre Nachkommenschaft zu Swahilis, Gujaratis, Malabaris, Malaien, Buginesen, Javaner und Filipinos. Sie wurden überall heimisch.”

Die Tatsache, dass Araber aus dem Hadramaut bis heute einen wichtigen Teil der politischen Elite in Indonesien bilden und auch der erste Ministerpräsident des 2002 unabhängig gewordenen Staates Osttimor ein Hadrami-Araber war, zeigt, wie zutreffend die Darstellung von Engseng Ho ist.

Zu bestimmten Zeiten scheint Südarabien an dieser transnationalen Kultur uxori-lokaler Ehen nicht nur in der Weise teilgenommen zu haben, dass südarabische Männer Frauen in Übersee heirateten, sondern auch dadurch, dass fremde Männer mit lokalen Bräuten versorgt wurden. Das geht sehr deutlich aus verschiedenen arabischen und europäischen Quellen hervor. Ich zitiere hier nur eine kurze Notiz des maghrebinischen Reisenden Ibn Baṭṭūṭa aus dem 14. Jahrhundert über die Frauen der jemenitischen Stadt Zabīd:

“[Die Frauen von Zabīd]... haben eine Vorliebe für den Ausländer und lehnen es nicht ab, ihn zu heiraten, wie es bei den Frauen unseres Landes der Fall ist. Wenn der Mann dann wieder verreisen will, begleitet ihn die Frau hinaus und verabschiedet ihn. Sollten sie zusammen Kinder haben, dann kümmert sie sich um sie und versorgt sie mit dem Nötigen, bis ihr Vater zurückkehrt. Während seiner Abwesenheit stellt sie keinerlei Unterhaltsforderungen an ihn, und wenn er anwesend ist, bescheiden sie sich mit wenigen Dingen. Aber diese Frauen verlassen nie ihre eigene Stadt und wären auch niemals dazu bereit, selbst wenn man ihnen eine hohe Summe dafür böte.“

### **3. Besuchsehen bei den Beduinen und im Mittleren Atlas**

Im Jahre 1910 veröffentlichte der französische Dominikaner-Pater Antonin Jaussen nach umfangreichen Feldforschungen bei den Beduinen im Norden der arabischen Halbinsel

einen kurzen Artikel, in dem er eine gewohnheitsrechtliche Institution beschrieb, die er bei verschiedenen Stämmen im nördlichen Hidschas und in Transjordanien beobachtet hatte. Diese Institution wurde ihm gegenüber als *joz musarrib* bezeichnet, was sich in etwa mit „der hereinschleichende Ehemann“ übersetzen lässt. Als ein Merkmal dieser Eheform beschrieb Jaussen, dass sie auf eine ganz bestimmte Kategorie von Frauen beschränkt war, nämlich auf Witwen mit noch nicht erwachsenen Kindern, die beim Stamm ihres verstorbenen Ehemannes wohnten. Auch bei dieser Heirat mit dem *joz musarrib* handelte es sich offenbar um eine uxoriokale Besuchsehe. Nach Jaussen empfingen die Witwen, die eine solche Ehe eingingen, ihre Gatten nur als Gast bei sich zu Hause. Die Männer hatten einen eigenen Wohnsitz, zu dem sie nach den Besuchen bei den Witwen zurückkehrten, und waren zum Teil auch bereits mit anderen Frauen verheiratet.

Frank Stewart, der sich in den 1990er Jahren erneut mit der *joz-musarrib*-Ehe befasst hat, lobt diese als eine besonders kluge Institution. Da eine reguläre Wiederheirat für eine Witwe in der beduinischen Gesellschaft ausgeschlossen sei, bilde der *joz musarrib* für sie ein praktisches Mittel, um dennoch nicht ganz auf ein sexuelles Leben verzichten zu müssen. Sie sei mit diesem Arrangement nicht nur besser dran als eine Witwe, sondern eventuell sogar als bei einer regulären Ehe, insofern als sie jederzeit das Recht habe, ihrem Ehemann den Zugang zu ihrer Wohnstätte und zu sich selber zu verweigern. Auf diese Weise behalte sie ihre Freiheit, da sie ihren Besuchsgatten jederzeit entlassen könne, wenn sie ihn nicht mehr haben wolle. Das Arrangement sei auch für alle anderen beteiligten Seiten interessant, insofern als die Verwandten des verstorbenen Ehemannes dadurch, ohne etwas zu verlieren, die unter ihnen lebende Frau zufriedenstellen könnten, und der *joz musarrib* selbst dadurch eine sexuelle Beziehung zu einer Frau aufnehmen könne, ohne all die finanziellen Belastungen einer regulären Ehe tragen zu müssen. Dass einige der Männer, die solche Ehen eingingen, bereits verheiratet waren und somit in diesen Fällen noch dritte Personen, nämlich die regulären Ehefrauen, eventuell als Leidtragende von diesem Arrangement betroffen waren, vernachlässigt Stewart allerdings in dieser Rechnung.

Wie aus einem Artikel von Bernard Venema und Jugien Bakker hervorgeht, der 2004 in der Zeitschrift *Ethnology* veröffentlicht wurde, existiert ein Ehetyp, der dem von Jaussen beschriebenen sehr ähnelt, bis heute im Mittleren Atlas in Marokko. Eine Witwe kann dort für eine beschränkte Zeit einen Mann heiraten, damit dieser ihr Gut bewirtschaftet, bis ihre Kinder alt genug sind, dies selbst in die Hand zu nehmen. Dieses Arrangement erspart ihr,

nach dem Tod ihres Mannes zu ihren Eltern zurückkehren und ihre Kinder bei der Familie des Verstorbenen zurückzulassen. Außerdem ist sie so auch nicht gezwungen, einen ihrer Schwager zu heiraten. Solche Ehen, *amarzal* genannt, sind informelle Arrangements. Auch bei ihnen hat die Ehefrau eine relativ gute rechtliche und soziale Position gegenüber ihrem Ehemann, da das Haus, in dem er wohnt, ihr gehört. Kinder, die aus solchen Verbindungen hervorgehen, werden der Familie des verstorbenen Ehemannes zugerechnet und haben als solche auch Zugang zum Erbe.

#### **4. *Nikāḥ misyār*: die "New Economy" der Besuchsehen in den arabischen Golfstaaten**

Als Frank Stewart in den 1990er Jahren seinen Artikel über die *joz-musarrib*-Ehe erstellte, schrieb er in einer abschließenden Bemerkung: "It is unlikely that visiting husbands still exist" – „Es ist unwahrscheinlich, dass Besucher-Gatten immer noch existieren“. Offensichtlich war ihm entgangen, dass zu dieser Zeit in Saudi-Arabien bereits eine ganz neue Kultur von Besuchsehen entstanden war. In dieser Ehekultur wird das entsprechende Rechtsinstitut auch ganz explizit als „Besuchsehe“, arab. *nikāḥ misyār*, bezeichnet. *Misyār* ist ein Begriff, der dem arabischen Dialekt des Nağd entstammt und eigentlich den Besuch von Freunden, Nachbarn oder Verwandten am Nachmittag bezeichnet. Auf die neue Eheform wird er deswegen angewandt, weil die Besuche des Gatten bei seiner Ehefrau in diesem Rahmen üblicherweise am Tage stattfinden. Die Ehefrau selbst wohnt entweder im Haus ihrer Eltern oder, wie bei den anderen dargestellten Besuchsehen, im Haus ihres geschiedenen oder verstorbenen Ehegatten.

Dass für die neue Eheform ein Begriff aus dem arabischen Dialekt von Nağd verwendet wird, ist kein Zufall, denn die *Misyār*-Ehe ist Mitte der 1980er Jahre im Qaṣīm, einer Region im nördlichen Nağd, entstanden. Die „Erfindung“ dieser Eheform wird einem Heiratsvermittler namens Fahd al-Ġunaym zugeschrieben. Vom Qaṣīm aus hat sich die *Misyār*-Ehe mittlerweile über ganz Saudi-Arabien und die arabischen Golf-Staaten verbreitet; seit einigen Jahren wird sie auch in mehreren anderen islamischen Ländern diskutiert. Bis heute sind bei der Verbreitung dieser neuen Eheform Heiratsvermittler von großer Bedeutung. Mittlerweile gibt es sogar eine ganze Anzahl von *Misyār*-Kontakt-Börsen im Internet, so zum Beispiel [www.msyaronline.com](http://www.msyaronline.com).

Ganz ähnlich wie bei der *mutʿa* steht bei der *misyār*-Ehe das erotische Vergnügen im Vordergrund. Auffällig ist aber auch der religiöse Charakter der *Misyār*-Ehe. Schon die

*misyār*-Vermittler der ersten Stunde präsentierten ihre Arbeit als frommes Werk. In einer saudischen Zeitung wird einer von ihnen mit den Worten zitiert: „Indem ich Menschen auf erlaubte Weise zusammenbringe, suche ich Gottes Lohn und Gnade und das Wohl der Männer und Frauen meines Landes.“ Auch der Aufbau der Website der hier vorgestellten Kontaktbörse ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. An zahlreichen Stellen werden Koranverse und Prophetentraditionen angeführt, die die Notwendigkeit der Eheschließung verdeutlichen, auf weiterführenden Seiten werden die religionsrechtlichen Grundlagen der *Misyār*-Ehe behandelt, einem Zeitungsartikel, der als pdf-Dokument zugänglich gemacht ist, lässt sich entnehmen, dass ein religiöser Scheich die Aufsicht über die Website führt. Auch die eingereichten Ehegesuche sprechen eine religiöse Sprache. Einige Ehekandidaten und –kandidatinnen wünschen sich zum Beispiel von ihren Partnern, dass sie die fünf täglichen Gebete verrichten.

Hierbei ist zu bedenken, dass die Islam-Konformität der *Misyār*-Ehe anfangs keineswegs gesichert war. Gegner der *Misyār*-Ehe brachten vor, dass diese Eheform dem Geist des Korans zuwiderlaufe, da es in Sure 30:21 heißt, dass die Ehegatten von Gott dazu geschaffen beieinander zu wohnen. Im Frühjahr 1996 kam es über die *Misyār*-Frage in saudischen Zeitungen zu einem Schlagabtausch zwischen verschiedenen Intellektuellen, der große Unsicherheit hervorrief. Die Zweifel an der Legalität der *Misyār*-Ehe wurden schließlich ausgeräumt, als im September des gleichen Jahres ‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz, der Groß-Muftī von Saudi-Arabien, diese Eheform in einer Fatwā für zulässig erklärte. Für die Akzeptanz dieser Eheform in den anderen Golfstaaten war es von großer Bedeutung, dass 1998 auch der in Qaṭar ansässige bekannte Fernsehprediger Yūsuf al-Qaraḍāwī die *Misyār*-Ehe für rechtmäßig erklärte.

Hintergrund für die Entstehung der *Misyār*-Ehe ist die seit den 1980er Jahren in den Golf-Staaten zunehmende Unzufriedenheit mit den bestehenden Ehetraditionen. In Zeitungsartikeln klagten Männer damals über arrangierte Ehen, die fehlende Möglichkeit, die zukünftige Ehefrau vor der Hochzeit kennenzulernen, sowie vor allem über die ökonomischen Belastungen der Ehe. Viele Männer, so wurde vorgebracht, könnten den hohen *mahr* und die Kosten für die Hochzeit nicht aufbringen und auch die gewachsenen materiellen Ansprüche saudischer Frauen nicht mehr aufbringen. Die *Misyār*-Ehe war kann gewissermaßen die Antwort auf dieses Problem. Mehrere finanzielle Hürden, die bei Männern einer regulären Ehe im Wege stehen können, sind bei der *Misyār*-Ehe ausgeräumt:

a) Die Höhe des Brautpreises (*mahr*) entspricht nur einem Zehntel des Brautpreises für eine gewöhnliche Heirat; b) dadurch, dass die Frau bei sich wohnenbleibt, werden die Kosten, die sonst bei der Gründung eines neuen Hausstandes anfallen (Wohnung, Möbel), eingespart; c) dadurch, dass die Frau meistens für ihren eigenen Lebensunterhalt aufkommt, ist der Mann ebenfalls entlastet. Deshalb können nun auch junge Männer, die über kein oder nur geringes Einkommen verfügen, heiraten.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Frau bei der Misyār-Ehre nur auf Rechte verzichtet. Sie hat ja kein Recht auf ein Zusammenleben des Zusammenwohnens mit ihrem Ehemann, sowie in den meisten Fällen auch kein Recht auf Lebensunterhalt. Wichtig ist aber, dass sie durch diese Eheform wie in den modernen westlichen Partnerschaften ihre wirtschaftliche und soziale Selbständigkeit behält. Sie ist dem Mann nicht in gleicher Weise unterworfen wie in der traditionellen Ehe, weil der synallagmatische Nexus zwischen Gehorsam und Gewährung von Lebensunterhalt aufgehoben ist. Der saudische Gelehrte 'Abdallāh Abū s-Samāḥ hob 1996 in ein Zeitungsartikel hervor, dass die *misyār*-Ehe gerade deswegen für gut ausgebildete und beruflich erfolgreiche Frauen, die über ein eigenes Einkommen verfügen, attraktiv sei. Sie erlaube ihnen, Beziehungen mit Männern einzugehen, ohne auf ihre Unabhängigkeit und Autonomie verzichten zu müssen.

Da die Misyār-Ehe in den überwiegenden Fällen nicht von materiellen Notwendigkeiten diktiert ist, sondern aus dem Bedürfnis nach Zärtlichkeit, Intimität, Verständnis und emotionaler Nähe gesucht wird – das lässt sich sehr gut an den Texten der Kontaktanzeigen ablesen, kommt sie dem nah, was Anthony Giddens die „reine Beziehung“ genannt hat. Rein, „pure“, nennt Giddens die Beziehung dann, wenn sie von anderen Funktionen ökonomischer und familiärer Art losgelöst ist.

Wäre die Misyār-Ehe nur eine Zweier-Beziehung, könnte man sie als Zugewinn sozialer Gestaltungsfreiheit begrüßen. Da Männer und Frauen solche Ehen ohne großen materiellen Aufwand abschließen und auch wieder auflösen können, erhalten sie bei der Gestaltung ihrer Beziehungen eine ähnlich große Flexibilität wie unverheiratete Paare im Westen. Problematisch ist allerdings wie bei den anderen Besuchsehen, dass viele Männer, die Misyār-Ehen eingehen, bereits verheiratet sind. In diesen Fällen ist von dem Abschluss der Misyār-Ehe noch eine dritte Person betroffen, nämlich die reguläre Ehefrau des Mannes. Ehefrauen, die bereits verheiratet sind, sind im Grunde genommen durch die Einführung der neuen Eheform am stärksten benachteiligt. Dadurch, dass ihre Männer durch die Misyār-Ehe

noch leichter Zusatz-Ehen abschließen können, während ihnen selbst die Aufnahme einer Beziehung mit einem anderen Mann verwehrt ist, ist ihre Machtposition in der Ehe noch weiter geschwächt. Problematisch ist die Misyār-Ehe also aus sozialetischer Sicht nicht an sich, sondern nur als Begleiterscheinung der Polygynie. Das gilt im Grunde genommen für alle anderen uxorilokalen Besuchsehen in gleicher Weise.

### Literaturverzeichnis

- Afary, Janet: *Sexual Politics in Modern Iran*. New York 2009.
- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven/London 1992.
- Andaya, Barbara Watson: "From Temporary Wife to Prostitute: Sexuality and Economic Change in Early Modern Southeast Asia" in *Journal of Woman's History* 9 (1998) 11-34.
- Arabi, Oussama: *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*. Den Haag u.a. 2001.
- Ember, M., and C. R. Ember. 1971. "The Conditions Favoring Matrilocal versus Patrilocal Residence." *American Anthropologist* 73:571-594.
- Franke, Patrick: "Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne: Abwehrreaktionen, Anpassungsversuche und Gegenentwürfe" in U. Busch (Hg.): *Sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte. Nationale und internationale Perspektiven*. Baden-Baden 2010. S. 85-110.
- Giddens, Anthony: *The transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*. Cambridge, UK 1992.
- Haeri, Shahla: *Law of Desire: temporary marriage in Shi'i Iran*. New York 1989.
- Ho, Engseng: *The Graves of Tarim: Genealogy and mobility across the Indian ocean*. Berkeley 2006.
- Jaussen, A.: „Coutumes des Arabes: Le goz musarrib“, *RB* 7/2 (April 1910) 237-249.
- McGilvray, Dennis: "Sex, repression, and Sanskritization in Sri Lanka?" in *Ethos* 16/2 (1988) 99-127.
- Muṭṭlaq, ‘Abd al-Malik: *Zawāğ al-misyār: dirāsa fiqhiyya wa-ğtimā’iyya naqdiyya*. Riyad 2002.
- Ottenheimer, Martin and Harriett: "Matrilocal residence and and nonsororal polygyny: a case from the Comoro islands" in *Journal of Anthropological Research* 35 (1979) 328-335.
- Qablān, Hišām: *az-Zawāğ fī l-islām wa-aškāl az-zawāğ al-mustaḥḍaṭ*. Beirut 1999.
- Robinson, Kathryn May: *Gender, Islam, and democracy in Indonesia*. London 2009.

- Rosiny, Stephan: *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von der Tradition zur Moderne*. Berlin 1996.
- Smith, W. Robertson: *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London 1903.
- Stern, Gertrude: *Marriage in early Islam*. London 1939.
- Stewart, Frank H.: "The jôz musarrib: An Unusual Form of Marriage among the Arabs" in J. Ginat and A. Khazanov (ed.): *Changing Nomads in a changing world*. Brighton 1998.
- Taylor, Philip: "Economy in motion: Cham Muslim traders the Mekong Delta" in *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7 (2006) 237-250.
- Venema, Bernhard / Jogien Bakker: "A permissive zone for prostitution in the Middle Atlas of Morocco" in *Ethnology* 43 (2004) 51-64.
- Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Medina*. Oxford 1956.
- Wellhausen, Julius: "Die Ehe bei den Araber" in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und Georg-Augusts-Universität zu Göttingen* 11 (1893) 431-482.
- Wilken, G.A.: *Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern*. Leipzig 1884.