WERNER ENDE

Ehe auf Zeit *(mutʿa)* in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart

Originalbeitrag erschienen in:
Die Welt des Islams N.S. 20 (1980), S. [1] - 43

Die Welt des Islams, XX, 1-2

EHE AUF ZEIT (*mut'a*) IN DER INNERISLAMISCHEN DISKUSSION DER GEGENWART*

VON

WERNER ENDE

Hamburg

Seit dem 19. Jahrhundert kennt die islamische Geistesgeschichte eine Reihe von Diskussionsgegenständen, die hauptsächlich durch den Kontakt der islamischen Gesellschaft mit der zeitgenössischen Politik, Wirtschaft, Rechtsordnung, Technik und Wissenschaft des „Westens" entstanden sind. Entweder geht es darum, daß traditionelle Institutionen wie Sklaverei oder Polygamie unter dem Eindruck dieses Kontaktes mit einer anderen Zivilisation in Frage gestellt bzw. neu interpretiert werden, oder darum, daß man fremde Konzepte, wie z.B. den Sozialismus, auf mehr oder weniger fiktive, durch Reinterpretation gewonnene oder aber heterodoxe Wurzeln im eigenen islamischen Bereich zurückführt.

Andererseits gibt es zahlreiche Institutionen und Begriffe, die schon seit frühislamischer Zeit umstritten sind, deren Behandlung im Geistesleben der islamischen Welt der Gegenwart jedoch ebenfalls durch den Gebrauch neuer, z.T. aus dem nicht-muslimischen Bereich entlehnter Argumente gekennzeichnet ist. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach der rechtmäßigen Staatsgewalt. Diese Frage steht bekanntlich am Ausgangspunkt der konfessionellen Spaltung im frühen Islam.

---

* Der vorliegende Aufsatz ist Teil der Ergebnisse eines Forschungsprojektes über die Situation der Zwölferschia im 20. Jahrhundert. Einige wichtige Quellen konnten während einer von der DFG unterstützten Nahost-Reise im Frühjahr 1974 beschafft oder in Bibliotheken in Beirut, Damaskus und Bagdad eingesehen werden. — Für die Beschaffung von Fotokopien sowie für Literaturhinweise und Beratung in Einzelfragen danke ich den Herren Dr. G. Wiedensohler und Dr. K. Dilger (beide Hamburg), Prof. Dr. S. Wild (Bonn) und Dr. P. Heine (Münster).

Während die bis in die unmittelbare Gegenwart anhaltende innerislamische Auseinandersetzung um die Legitimation staatlicher Macht seit langem die Aufmerksamkeit der Orientalisten auf sich gezogen hat, fehlt es bisher bei anderen Streitfragen vergleichbaren Alters an umfassenden Untersuchungen. (Es sei zugegeben, daß die meisten von geringerer Tragweite sind). Dies gilt auch für eine Institution des islamischen Eherechts, deren Anerkennung nach dem oft zitierten Urteil Ignaz Goldzihers „wohl als die einschneidendste gesetzliche Streitfrage zwischen sunnitischem und schiitischem Islam" betrachtet werden muß,[1] nämlich die Zeitehe, d.h. eine Geschlechtsverbindung, die gegen Entgelt der Frau auf bestimmte Zeit abgeschlossen wird — nach der arabischen Bezeichnung *mut'a* (oder *tamattu'*) auch als „Genuß-Ehe" bekannt.[2] (Von einer anderen, gleichnamigen Bestimmung des islamischen Eherechts — im Sinne einer Abfindung der verschmähten Frau[3] — ist im folgenden grundsätzlich nicht die Rede).

Nach der Lehre der Zwölferschiiten ist die *mut'a*-Ehe[4] ein unwider-

---

[1] I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*, 2. Aufl. Heidelberg 1925, S. 229 unten.

[2] Die üblichen arabischen Bezeichnungen für die Zeitehe sind *nikāḥ mu'aqqat* (*muwaqqat*) bzw. *nikāḥ munqaṭi'*. [Häufig steht anstelle des Wortes *nikāḥ* entweder *'aqd* oder *zawāǧ*]. Kaum weniger häufig sind die Bezeichnungen *nikāḥ al-mut'a* oder *n. at-tamattu'*. Aus der Sicht mancher sunnitischer Rechtsschulen besteht ein gewisser Unterschied zwischen den Begriffen Zeitehe (*nikāḥ mu'aqqat* o.ä.) und *nikāḥ al-mut'a*, weshalb beide als gesonderte Rechtsfiguren — wenn auch meist im gleichen Zusammenhang — behandelt werden, s. beispielsweise Ömer Nasuhi Bilmen: *Hukuki Islâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* II (İstanbul 1968), 24-26 (Art. 114, 115). Zum begrifflichen Unterschied s. Muḥammad Zakariyā al-Bardīsī: *al-aḥwāl aš-šaḫṣīya*, 1. Aufl. Kairo 1965, S. 87-90; Maḥmūd Mḥd. aṭ-Ṭanṭāwī: *al-aḥwāl aš-šaḫṣīya fī š-šarī'a al-islāmīya*, 2. Aufl. Kairo 1972, S. 66-69; Muḥammad Abū Zahra: *Muḥāḍarāt fī 'aqd az-zawāǧ wa-āṯārihā* (Kairo 1971), S. 82-87. Für unsere weitere Erörterung ist diese Unterscheidung ohne Bedeutung, da es sich auch nach Auffassung der o.g. Autoren letztlich nur um terminologische Unterschiede handelt und beide Vertragsformen als *bāṭil* anzusehen sind.

[3] Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafi'itischen Schule*, Leiden und Leipzig 1910, S. 217; J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, S. 167; N. J. Coulson: *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, S. 31f. und 209. [Mir nicht zugänglich:] E. Norès: *Étude sur le don moutáa ou don de consolation*, in: *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation* (...), Jg. 1928, Pt. I, 1-13.

[4] Die folgende Skizze der Bestimmungen der *mut'a* bezieht sich auf das Bild, das sich aus der älteren Rechtsliteratur ergibt. Abweichende Lehrmeinungen werden nur da erwähnt, wo sie für die gegenwärtige innerislamische Diskussion relevant erscheinen. Für weitere Details s. W. Heffening: Art. „Mut'a" in EI, 1. Aufl., III, S. 835-38; D. Santillana: *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita* (...), II (Rom 1938), 212-13 (mit nützlichen Hinweisen auf Quellen und Sekundärliteratur); D. M. Donaldson: *Temporary Marriage in Iran*, in: MW 26/1936/358-64; A. A. A. Fyzee: *Outlines of*

ruflicher Vertrag, der stets eine Angabe über die Dauer und das der Frau zu zahlende Entgelt (wie in der Dauerehe als *mahr* bezeichnet)[5] enthalten muß. Die Form (*ṣīġa*) des Vertrages ist bis in die Einzelheiten des Wortlauts festgelegt. Aufgrund dieses Sachverhalts hat sich im persischen Sprachgebrauch das Wort *ṣīgeh* als Bezeichnung für die *mut'a*-Ehe, und davon abgeleitet auch für die Frau, die eine derartige Verbindung eingeht, eingebürgert.[6]

Eine *mut'a*-Ehe kann für einen Tag oder den Bruchteil eines Tages bis auf die Dauer mehrere Jahre (nach einer verbreiteten Lehrmeinung bis auf 99 Jahre) abgeschlossen werden. Sie erlischt ohne Ausspruch einer Scheidungsformel zum vertraglich festgelegten Zeitpunkt. Zeugen sind nicht erforderlich. Auch die Hinzuziehung eines Qāḍī bei Vertragsabschluß ist nicht unbedingt notwendig. Die *mut'a* darf seitens der Frau nur mit einem Muslim geschlossen werden. Dem Muslim ist sie mit einer Heidin (Nicht-„Schriftbesitzerin") verboten. Hinsichtlich der Eignung einer „Schriftbesitzerin" (*kitābīya*, also bes. Christin oder Jüdin) gehen die Lehrmeinungen der Zwölferschia auseinander: Ältere Autoritäten erklären sie für verboten (Ibn Bābūyah), spätere erlauben sie (z.B. aṭ-Ṭūsī) oder empfehlen für die Ehe eines Schiiten mit einer *kitābīya* ausdrücklich die *mut'a*.[7] Der letztgenannte Standpunkt wird bis in die Gegenwart von einigen der einflußreichsten Autoritäten der Zwölferschia vertreten,[8] doch scheinen andere diesbezüglich abweichende (bzw. nicht eindeutige) Stellungnahmen abgegeben zu haben.[9]

Mit einer Sklavin ist der Abschluß eines *mut'a*-Vertrages nur zu-

---

Muhammedan Law, 3. Aufl. Oxford 1964, S. 112-115; U. M. Daudpota u. A. A. A. Fyzee: *Notes on Mut'ah or Temporary Marriage*, in: *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, N.S. 8/1932/78-92; Fr. Castro: *Materiali e Ricerche sul Nikâḥ Al-Mut'a*, I: *Fonti imamite* (Rom 1974), letzteres eine Übersetzung zwölferschiitischer Ḥadīṯe (S. 3-73) und relevanter Abschnitte aus dem *fiqh*.

[5] Zu *mahr* s. Hassan Emamy: *L'institution juridique de mahr (dot) en droit musulman du rite chiite* (Diss. Lausanne 1933; mir nicht zugänglich).

[6] Zum persischen Sprachgebrauch s. Dihḫudā: *Luġatnāmah*, s.v.

[7] Heffening (s. oben Anm. 4), 837r. Sp.; vgl. E. Gräf (s. unten Anm. 53), S. 68; Y. Linant de Bellefonds: *Law*, in A. J. Arberry (ed.): *Religion in the Middle East*, II: *Islam* (Cambridge 1969), 434.

[8] S. etwa die diesbezügliche Äußerung des seit 1978 durch seine politische Rolle weltweit bekannt gewordenen Āyatullāh Rūḥullāh Ḫumainī in seiner Fetwa-Sammlung *Zubdat al-aḥkām*, 2. Aufl. Naǧaf 1971-2, S. 247 oben.

[9] Eine Klage über die daraus entstehende Rechtsunsicherheit findet sich bei dem irakischen schiitischen Literaten 'Alī al-Ḫāqānī: *Šu'arā' al-ġarīy*, Bd. 12, Naǧaf 1956, S. 461f.

lässig, wenn ihr Herr sich einverstanden erklärt. Aus einer *mut'a*-Ehe hervorgegangene Kinder sind dem Vater gegenüber erbberechtigt. Dagegen können die Partner einer *mut'a*-Ehe einander nicht beerben, falls nicht — wie jedenfalls eine Lehrmeinung einräumt — dies im Vertrag ausdrücklich ausbedungen ist. Ein Unterhaltsanspruch seitens der Frau besteht nur dann, wenn der Vertrag eine entsprechende Klausel enthält. Auffällig ist, daß die Wartezeit (*'idda*), die die Frau nach Ablauf eines *mut'a*-Vertrages einhalten muß, bevor sie eine neue Ehe oder Zeitehe eingehen darf, zwei Perioden oder (bei nicht altersbedingtem Ausbleiben der Menstruation) 45 Tage beträgt. Ihre Wartezeit entspricht somit der einer geschiedenen Sklavin. Eine Wartefrist von drei Perioden, wie sie grundsätzlich nach Scheidung einer Dauerehe einzuhalten ist, gilt bei der Zeitehe nur im Falle ihrer Auflösung durch den Tod des Mannes.

Die Rechtsgelehrten der Zwölferschia[10] stützen ihre Rechtfertigung der *mut'a*-Ehe auf die Behauptung, daß sich Sure 4:24 des Korans (*fa-mā stama'tum bihi minhunna fa-atūhunna uǧūrahunna farīḍatan*) auf diese Institution beziehe. Die anderen schiitischen Konfessionen, wie die Zaidīya oder die Ismā'īlīya, lehnen die *mut'a*-Ehe als verboten (*ḥarām*) ab.[11] Vor allem aber sieht sich die Zwölferschia hier im eindeutigen Gegensatz zur zahlenmäßig weit überwiegenden Mehrheitsfraktion des Islams, den Sunniten. Diese bestreiten zwar nicht, daß die *mut'a* zur Zeit des Propheten mit dessen Billigung durch fromme Gefährten (*ṣaḥāba*) praktiziert worden ist, bestehen aber darauf, daß später Muḥammad selbst, und nach ihm der zweite Kalife, 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, die *mut'a* verboten haben.[12] Die Ge-

---

[10] Zur Geschichte und Doktrin dieser Gruppe s. R. Strothmann in *Hdb. d. Orientalistik*, hrg. von B. Spuler, 1. Abt., VIII/2 (Leiden 1961), 481-85; A. Falaturi: *Die Zwölferschia* (...), in: *Festschrift W. Caskel*, hrg. von E. Gräf, Leiden 1968, S. 62-95, und den Artikel „*Ithnā 'Ashariyya*" in EI, 2nd. ed., IV, s.v. sowie die dort genannte Literatur.

[11] Fyzee: *Outlines* (s.o. Anm. 4), 112. Hinsichtlich der Zaidīya gibt es allerdings die Behauptung, daß deren Zweig der Ǧārūdīya die *mut'a* erlaubt habe, s. C. van Arendonk: *De opkomst van het zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, S. 72 Anm. 9 (bzw. die frz. Übersetzung von J. Ryckmans: *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yemen*, Leiden 1960).

[12] W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medina* (Oxford 1956), 278f. u. 395; vgl. (zugleich als Beispiel für die Haltung eines sunnitischen Modernisten) Aḥmad Amīn: *Ḍuḥā l-Islām*, III, 7. Aufl. Kairo 1964, S. 255-59 (mit Belegen aus der Ḥadīṯ-Literatur etc.), sowie Muṣṭafā Sa'īd al-Ḫinn: *Aṯar al-iḫtilāf fī l-qawā'id al-uṣūlīya fī ḫtilāf al-fuqahā'* (Beirut 1972), 583-89.

schichte dieser (angeblichen oder tatsächlichen) Verbote und die Herausbildung der zwölferschiitischen Position in dieser Frage sind, wie eine kürzlich erschienene Untersuchung zeigt,[13] äußerst verwickelt. Das Problem des Verbots berührt nicht zuletzt Fragen der Vollständigkeit des überlieferten Korantextes bzw. der Rolle von Varianten, Interpolationen etc.,[14] sowie Probleme der Ḥadīṯ-Kritik.[15] Dies alles soll und kann hier nicht untersucht, ja nicht einmal skizziert werden. Desgleichen bleibt das Thema der *mut'at al-ḥağğ*, die von 'Umar I. zusammen mit der *mut'a*-Ehe (*mut'at an-nisā'*) verboten wurde[16] und deshalb in schiitischen Werken nicht selten zusammen mit letzterer behandelt wird, außerhalb unserer Erörterung. Schließlich soll nur kurz darauf verwiesen werden, daß es im sunnitischen Bereich anscheinend noch im 19. Jahrhundert — jedenfalls in Mekka — eine Praxis gegeben hat, die mit Hilfe von Rechtskniffen eine Art Zeitehe ermöglichte.[17]

Für sunnitische Gelehrte ergibt sich aus den von ihren Schulen allgemein anerkannten Ḥadīṯ- und Fiqh-Werken, daß einige *ṣaḥāba* und

---

[13] I. K. A. Howard: *Mut'a Marriage Reconsidered in the Context of Formal Procedures*, in: *Journal of Semitic Studies* (Manchester), 20/1975/82-92.

[14] J. Burton: *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge (etc.) 1977, S. 35-36 u. 178-80, vgl. Ḫinn (s. Anm. 12), 586. Es geht hier um eine Lesart (*qirā'a*) des für die zwölferschiitische *mut'a*-Lehre entscheidenden Koranverses 4:24, die Ubayy b. Ka'b, Ibn Mas'ūd und Sa'īd b. Ǧubair zugeschrieben wird, nämlich um deren angebliche Interpolation der Worte „*ilā aǧalin musamman*" nach "*Fa-mā stama'tum bihi min-hunna*". Moderne schiitische Autoren erwähnen diese Lesart, halten sich aber hinsichtlich des Urteils über ihre Zuverlässigkeit zurück. Manche betonen sogar ausdrücklich, und versuchen zu beweisen, daß jene Worte von einigen Prophetengefährten lediglich zur Erklärung der Bedeutung des Verses 4:24 — also gewissermaßen in Paranthese — bei der Lesung hinzugefügt worden seien. Es handle sich also nicht um Worte des Korantextes, es gebe keinen Anlaß zur Unterstellung eines *taḥrīf* oder *naqṣ*. Anderslautende Überlieferungen (bes. bezüglich Ibn 'Abbās) seien unecht oder müßten anders aufgefaßt werden, s. etwa Kāšif al-Ǧiṭā': *Aṣl aš-šī'a* (s. unten Anm. 88), S. 92. Hier wird der nur mühsam gewonnene inner-schiitische Konsens über die Vollständigkeit des überlieferten Korantextes berührt. Zu diesem Thema s. A. Falaturi (s. oben Anm. 10), S. 91-95; J. Eliash: '*The Shi'ite Qur'ān*', in: *Arabica* 16/1969/15-24, und E. Kohlberg: *Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an*, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented (...) to Richard Walzer*, ed. S. M. Stern (et al.), Oxford 1972, S. 209-24.

[15] Vgl. auch unten S. 36f. und 41f.

[16] Man bezieht dieses Verbot auf Koran 2:196 (*Fa-man tamatta'a bi-l-'umra ilā l-ḥağğ* ...). Zur Definition und zur Beurteilung aus zwölferschiitischer Sicht s. 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *an-naṣṣ wa-l-iǧtihād*, 4. Aufl. Beirut 1966, S. 184-90 (190-92 über *mut'at an-nisā'*) und Amīnī (s. unten Anm. 19), VI, S. 198-220; vgl. Laoust: *Essai* (s. Anm. 126), S. 211-12.

[17] C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, II (Den Haag 1889), 156; vgl. auch idem in *Der Islam* 4/1913/147f.

tābi'ūn die *mut'a* noch für erlaubt erklärt haben sollen, als das Verbot durch den Propheten bereits ergangen war. Hier hat es im sunnitischen Lager immer wieder Erklärungsversuche gegeben. Die Apologetik der Zwölferschiiten, für die die Stellungnahme zur *mut'a* zum Schibboleth geworden ist, setzt mit Bedacht an den entsprechenden Nachrichten in eben den Quellen an, die (auch und gerade) die Sunniten als verbindlich ansehen. Es geht vor allem darum, die sunnitische Behauptung eines Verbots durch den Propheten, also eines Falles von *nasḫ*, zu widerlegen.[18] Ist dies (nach Ansicht des jeweiligen schiitischen Autors) gelungen, so bilden die Na hrichten über das Verbot durch 'Umar kein Hindernis mehr, sie können im schiitischen Milieu sogar zu Argumenten für das Festhalten an der *mut'a* werden: Aus zwölferschiitischer Sicht kommt 'Umar, dem Gegenspieler 'Alīs, keine Autorität für ein derartiges Verbot zu.[19] Ist andererseits die sunnitische Behauptung eines Verbots durch den Propheten „widerlegt", so kann auch die Ansicht sunnitischer Autoritäten, daß es sich bei der *mut'a* um Unzucht (*zinā'*) handle, leicht zurückgewiesen werden: Es ist nicht denkbar, daß der Prophet *zinā'* für erlaubt erklärt haben könnte — ergo kann die *mut'a*, die er nachweislich erlaubte und niemals verbot, nicht *zinā'* sein.

Die klassischen Handbücher des zwölferschiitischen Rechts enthalten regelmäßig ein Kapitel über die *mut'a*. Als Beispiel seien die *Šarā'i' al-Islām* des Muḥaqqiq al-Ḥillī (gest. 1326) genannt[20] — ein

---

[18] Zur sunnitischen Position hinsichtlich des *nasḫ* s. Abū Ǧa'far an-Naḥḥās: *Kitāb an-nāsiḫ wa-l-mansūḫ* (ed. Kairo 1323 H, Maṭb. as-Sa'āda), 103-5; vgl. al-Ǧinn (s.o. Anm. 12), ibid., u. Burton (Anm. 14), 46ff.

[19] 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *al-fuṣūl al-muhimma li-ta'līf al-umma* (zuerst ersch. 1911-12), 7. Aufl. Naǧaf 1967, S. 48-61, und *Masā'il fiqhīya*, Ṣaidā 1951, S. 33-40; 'Abd al-Ḥusain al-Amīnī: *al-ġadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab* (11 Bde.), 3. Aufl. Beirut 1967, III, bes. 205-13 und VI, S. 220-40. Šaraf ad-Dīn und Amīnī verzichten darauf, modernistische Argumente für die Beibehaltung der *mut'a*-Ehe anzuführen; vgl. auch Mḥd. Ḥusain Ṭabāṭabā'ī: *Maktab-i tašayyu'* (Qumm), II (1960), 265, u. idem: *Ši'ah dar Islām*, engl. Übers. mit Kommentar v. Sayyid Ḥusain Naṣr: *Shi'ite Islam*, Albany, N.Y., 1975, S. 227-29, sowie Mūsā 'Izz ad-Dīn: *al-Islām wa-qaḍāyā s-sā'a*, Beirut 1966, S. 243-49. — Der Äußerung J. Schachts (die sich sinngemäß auch bei sunnitischen Autoren wie z.B. Aḥmad Amīn findet, s. *Ḍuḥā l-Islām*, III, 259), die Zwölferschiiten hätten an der *mut'a* festgehalten „for no better reason than that its prohibition had been attributed to 'Umar" (*Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, S. 267), widerspricht Coulson (s.o. Anm. 3), 115-16 (vgl. ibid., 110-11), und nochmals in seinem Buch *Succession in the Muslim Family* (Cambridge 1971), 127.

[20] Neuere Ausgaben Naǧaf 1969 (mit Vorwort von Muḥammad Taqī al-Ḥakīm) und Beirut o.J. (hrg. von Mḥd. Ǧawād Muġnīya), 2 Teile in 1 Bd.; französische

Werk, das auch von modernistischen Zwölferschiiten akzeptiert und herangezogen wird.[21]

Die Notwendigkeit, das permanente Erlaubtsein der *mut'a* gegen die Ansicht anderer schiitischer Gruppen und (vor allem) der Sunniten zu verteidigen, hat überdies eine Fülle von Einzelschriften zu diesem Thema hervorgebracht.[22]

Zweifellos handelt es sich bei der Zeitehe um eine Institution, die bei den Arabern in vorislamische Zeiten zurückreicht.[23] Dieser Sachverhalt wird von manchen sunnitischen Autoren hervorgehoben.[24] Daß es auch in ganz anderen Kulturkreisen als dem vorderasiatischen vergleichbare Erscheinungen gibt, ist in der westlichen Wissenschaft seit langem bekannt.[25] Inwiefern die islamische *mut'a* Parallelen oder Verbindungen zu ähnlichen Eheformen im alten Ägypten,[26] in Mesopotamien und Alt-Iran[27] aufweist, scheint nicht eindeutig geklärt und ist jedenfalls nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Im Rahmen der islamkundlichen Forschung ist die *mut'a* bisher fast ausschließlich von Kennern des islamischen Rechts behandelt worden. Im übrigen islamkundlichen Schrifttum wird sie im allgemeinen nur kurz und fast immer mit einem negativen Werturteil erwähnt, etwa derart, es handle sich um eine mehr oder weniger eindeutige Form von Prostitution.[28] Die Belegung mit diesem Begriff wird den rechtlichen Besonderheiten der Institution *mut'a* jedoch

---

Übersetzung von A. Querry: *Droit musulman. Recueil des lois concernant les musulmans-schyites*, 2 vols. Paris 1871.

[21] Sayyid Ameer Ali: *Mahommedan Law*, Calcutta 1928, II, 398ff.

[22] Eine Vorstellung vom Umfang dieses Schrifttums vermittelt aṭ-Ṭihrānī, DTS Bd. 1, S. 55 no. 279 und die dort genannten Titel, Bd. 19, S. 63-67, sowie Bd. 20, S. 392 no. 3616-17.

[23] Die ältere Literatur dazu nennt Heffening (s.o. Anm. 4); s. auch G. Stern: *Marriage in Early Islam*, London 1939 (mir nicht zugänglich). Der Beitrag von A. F. L. Beeston: *Temporary Marriage in Pre-Islamic South Arabia*, in: *Arabian Studies* (London), 4/1977/21-25 enthält keine Erörterung des Themas, sondern ist der Versuch der Interpretation eines sabäischen Votivtextes, in dem evtl. von Zeitehe die Rede ist.

[24] Mḥd. Abū Zahra (s.o. Anm. 2), S. 85; Maḥmūd S. Zanātī: *az-zawāǧ al-mu'aqqat*, in: *al-'Arabī* (Kuwait), no. 141 (Aug. 1970), S. 96-100. (Z. ist ein ägyptischer Rechtshistoriker).

[25] E. Westermarck: *The History of Human Marriage*, 2. Aufl. London 1902, S. 519ff.

[26] Sch. Allam, Art. „Ehe" in: *Lexikon der Ägyptologie*, hrg. von W. Helck u. E. Otto, I/8 (Wiesbaden 1975), 1167r. Sp.

[27] Aly-Akbar Mazahéri: *La famille iranienne aux temps anté-islamiques*, Paris 1938; vgl. auch Zanātī (s. Anm. 24).

[28] Ein Beispiel von vielen ist M. Hartmann: *Fünf Vorträge über den Islam*, Leipzig 1912, S. 120.

keineswegs gerecht — ja nicht einmal allen Aspekten der sozialen Realität.[29]

Die Entwicklungsgeschichte der *mut'a* (bzw. ihres Verbots) im Rahmen des schiitischen und sunnitischen Rechts ist von der islamkundlichen Forschung bisher vernachlässigt worden.[30] Systematische Studien über die sozio-kulturelle Bedeutung der *mut'a* in der islamischen Geschichte und über die Reflexion ihrer konfessionell unterschiedlichen Beurteilung in den islamischen Literaturen fehlen, soweit ich sehe, bisher völlig.[31] Hinsichtlich der Stellung des schiitischen Modernismus — ohnehin ein Stiefkind der islamkundlichen Forschung — zur *mut'a*-Ehe sieht es kaum anders aus. Walter Heffenings Artikel in der 1. Auflage der EI, der aus dem Jahre 1936 stammt, ist in dieser Hinsicht — wie auch hinsichtlich seiner Bemerkungen zur „heutigen Praxis" — keineswegs befriedigend. Von einer innerislamischen Diskussion über die *mut'a* in neuerer Zeit scheint Heffening nichts bekannt gewesen zu sein. In dem kürzlich erschienenen Artikel von D. von Denffer[32] wird dieses Thema immerhin gestreift, doch ist die diesbezügliche Materialbasis des Autors viel zu schmal.

I. *Die moderne inner-schiitische Diskussion über die* mut'a

Die folgenden Ausführungen können nur wenig zur Kenntnis der „heutigen Praxis" beitragen. Dazu bedürfte es empirischer Unter-

---

[29] D. v. Denffer: *Mut'a Ehe oder Prostitution? Beitrag zur Untersuchung einer Institution des šī'itischen Islam*, in: ZDMG 128/1978/299-325.

[30] Insofern gilt noch immer die Feststellung A. A. A. Fyzees: „The subject is interesting, but unfortunately there is no exhaustive monograph on it" (in: M. Khadduri/H. J. Liebesny [eds.]: *Law in the Middle Eąst*, I, Washington, D.C., 1955, S. 128 Anm. 57).

[31] Besonders ergiebig könnte hier das *Kitāb al-aġānī* sein, s. die Bemerkung von C. Pellat in der 2. Aufl. der EI, II, S. 551 (engl. ed.) r.Sp.; vgl. auch R. Levy: *The Social Structure of Islam* (Cambridge 1957), 115-17. Als weitere Beispiele seien hier genannt al-Ǧāḥiẓ (s. C. Pellat: *Arabische Geisteswelt* (...), Zürich/Stuttgart 1967, S. 93); Ibn Qutaiba (*Kitāb al-ašriba*, ed. Mḥd. Kurd 'Alī, Damaskus 1947, S. 89-90); al-Mas'ūdī (französ. Übers. v. Barbier de Meynard u. Pavet de Courteille, rev. ed. von C. Pellat, III, Paris 1971, S. 776f.); Ibn Baṭṭūṭa (*Travels in Asia and Africa 1325-1354*, transl. and selected by H. A. R. Gibb, 3. Aufl. London 1953, S. 244).

[32] S. oben Anm. 29. Die von D. v. Denffer in diesem Zusammenhang benutzte Schrift von M. A. H. Khan: *Mut'ah and Sociological Problems* (Lucknow 1958) gehört ihrer Tendenz nach zu jenen schiitischen Stellungnahmen, in denen die *mut'a* offensiv gerechtfertigt wird (s. unten S. 17ff.). Sie ist für die islamische Gemeinde in Hamburg verfaßt worden.

suchungen oder zumindest langer Beobachtung bei wiederholten Aufenthalten in Ländern mit zwölferschiitischer Bevölkerung (bes. Irak, Iran, Indien/Pakistan). Westliche Veröffentlichungen aus der Feder von Personen, die z.T. lange Zeit in diesem Milieu zugebracht haben, sind in den meisten Fällen wenig ergiebig.[33] Die Tatsache, daß die „Groß-Muǧtahids" (*marāgi' at-taqlīd*) der Zwölferschia[34] auch im 20. Jahrhundert Anlaß gesehen haben, sich zum Erlaubtsein der *mut'a* und zu damit zusammenhängenden Einzelfragen zu äußern,[35] sagt wenig über die tatsächliche Verbreitung und die soziale Bedeutung dieser Institution in der Gegenwart.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es im folgenden lediglich um einen Überblick über die verschiedenen Positionen gehen kann, die innerhalb der heutigen Zwölferschia zur Frage der *mut'a* eingenommen werden, sowie um eine Skizze der diesbezüglichen Diskussion zwischen Zwölferschiiten und Sunniten. Naturgemäß stehen in beiden Fällen Äußerungen von *'ulamā'* im Vordergrund.

Zum besseren Verständnis der heutigen inner-*schiitischen* Diskussion über die *mut'a* scheinen einige allgemeine Bemerkungen zum Ansehen dieser Institution und der betroffenen Frauen angebracht: Offensichtlich ist bei den zwölferschiitischen Theologen, und mehr noch in den

---

[33] Die Existenz der *mut'a* ist schon früh von europäischen Iran-Reisenden bemerkt worden, s. A. Olearius: *Vermehrte Moscowitische und Persianische Reisebeschreibung* (Schleswig 1663), S. 609 (vgl. auch 592), Neuausgabe Berlin (Ost) 1959, S. 430 (vgl. 423), s. auch (u.a. gestützt auf Chardin und Olearius) Robert Surieu (Pseud.?): *Sarv é Naz. Eine Studie über die Liebe und erotische Darstellungen in der alt-persischen Kunst*, München (usw.) 1967, S. 128ff. — Für die Verhältnisse im 19. Jahrhundert s. etwa J. E. Polak: *Persien. Das Land und seine Bewohner*, Bd. 1 (Leipzig 1865), S. 207-08 (u.a. über Erbschaftsansprüche angeblicher Nachkommen aus *mut'a*-Verbindungen). — Für das 20. Jahrhundert s. etwa A. van Sommer / S. M. Zwemer: *Our Moslem Sisters*, New York (usw.) 1907, S. 233-35; C. C. Rice: *Persian Women and Their Ways*, London 1923, S. 115 u. 117-22; E. Jaroljmek: *Das andere Iran*, München 1951, S. 44ff.

[34] Zur Bedeutung dieses Amtes s. A. K. S. Lambton: *A Reconsideration of the Position of the* marja' al-taqlīd *and the Religious Institution*, in: *Studia Islamica* 20/1964/115-35, u. Abdul-Hadi Hairi: *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (...), Leiden 1977, S. 62-65.

[35] Als Beispiele seien genannt: Muḥsin al-Ḥakīm Ṭabāṭabā'ī (gest. 1970): *Minhāǧ aṣ-ṣāliḥīn*, 1. Aufl. Naǧaf 1946/47, 13. Aufl. 1963, Bd. II; Abū l-Qāsim al-Mūsawī al-Ḫū'ī (geb. 1899, Nachfolger Muḥsin al-Ḥakīms als *marǧa' at-taqlīd* in Naǧaf): *al-masā'il al-muntaḫaba*, 7. Aufl. o.O., 1970/71, S. 252-53; idem., *Minhāǧ aṣ-ṣāliḥīn*, 1. Aufl. Naǧaf 1972, Bd. II, S. 310-11. Al-Ḫū'īs Korankommentar *al-bayān fī tafsīr al-qur'ān* (2. Aufl. Naǧaf 1966) enthält in Bd. I eine auf zahlreiche Belege aus der älteren Literatur gestützte Abhandlung über die *mut'a*. S. ferner Ḫumainī (s. oben Anm. 8), *Zubdat al-aḥkām*, S. 247-48, sowie Abū l-Ḥasan al-Iṣfahānī: *Wasīlat an-naǧāt* (s. unten Anm. 182).

verschiedenen Schichten der übrigen Bevölkerung, die Bewertung der *mut'a* auch in der Vergangenheit nicht einheitlich gewesen. Die Äußerung des berühmten Theologen al-Ḥurr al-'Āmilī (gest. 1692):[36] „Der Gläubige ist erst perfekt, wenn er *mut'a* praktiziert hat",[37] war im zwölferschiitischen Milieu sicher niemals communis opinio. Bemerkenswert ist das Bestreben mancher Autoren, die weiblichen Angehörigen der Mittel- und Oberschicht von der *mut'a*-Praxis auszunehmen. Sie konnten sich dabei auf die zwölferschiitische Überlieferung hinsichtlich der Haltung einiger Imame in dieser Angelegenheit berufen. So wird vom 5. Imām Muḥammad al-Bāqir (gest. 732) berichtet, er habe auf die Frage eines Gläubigen, ob er — der Imām — denn einverstanden wäre, wenn die Töchter seiner Familie (d.h. der Familie des Propheten) *mut'a*-Ehen eingingen, unwillig geschwiegen.[38] Der 8. Imām, 'Alī ar-Riḍā, soll die *mut'a* mit Frauen aus dem Hause des Propheten ausdrücklich mißbilligt haben.[39] Höchst wahrscheinlich anknüpfend an solche Überlieferungen hat Jahrhunderte später der Theologe Sayyid Šubbar al-Muša'ša'ī (gest. nach 1772)[40] eine Abhandlung darüber verfaßt, daß die *fāṭimīyāt*, d.h. die weiblichen Angehörigen der Familien, die sich reinblütiger Abstammung vom Propheten rühmen können, nicht in *mut'a*-Ehen gegeben werden sollen.[41] Darüber hinaus haben die Familien der zwölferschiitischen Mittel- und Oberschicht es ganz allgemein vermieden, ihre Töchter durch *mut'a*-Verträge zu verheiraten — es sei denn durch Verträge, deren Dauer auf 99 Jahre festgelegt war.[42] Im traditionellen, noch nicht durch modernistische oder sozialrevolutionäre Konzepte beeinflußten Gesellschaftsbild der Zwölferschia erscheint diese differenzierende Praxis auch als ganz in der natürlichen Ordnung. Ein spätes Beispiel für die fast selbstverständliche klassenspezifische Zuordnung

---

[36] Über diesen s. Art. s.n. in EI, 2nd. ed.

[37] *Wasā'il aš-ši'a* (ed. Teheran 1288 H), Bd. V, S. 69.

[38] Kulīnī: *al-kāfī*, zitiert bei Aḥmad al-Ḥuṣrī: *an-nikāḥ wa-l-qaḍāyā l-muta'alliqa bih*, Kairo 1967, S. 181f.

[39] 'Abd ar-Razzāq Kammūna: *Faḍā'il al-ašrāf*, Nağaf 1970, S. 228f., nach *Fiqh ar-Riḍā* (s. dazu C. Brockelmann, GAL SI, 318, u. aṭ-Ṭihrānī, DTS Bd. 16, S. 292f., no. 1283).

[40] Über diesen Autor s. Āqā Buzurg aṭ-Ṭihrānī: *Muṣaffā l-maqāl fī 'ilm ar-riǧāl* (Teheran 1959), Sp. 191f.; vgl. idem., DTS Bd. 4, nos. 770 u. 817 und Bd. 5, no. 444.

[41] *Ḥurmat at-tamattu' bi-l-fāṭimīyāt*, s. aṭ-Ṭihrānī, DTS Bd. 6, no. 2456.

[42] Für Iran s. R. Levy (s. oben Anm. 31), S. 117, gestützt auf C. J. Wills: *Land of the Lion and the Sun*, London 1893, S. 326; für Indien vgl. Fyzee: *Outlines* (s. oben Anm. 4), 3. Aufl., S. 112.

der *mut'a* ist die Art, wie der irakische zwölferschiitische Theologe Muḥammad Mahdī al-Kāẓimī al-Qazwīnī (gest. 1939)[43] in einer 1928 erschienenen apologetischen Schrift[44] den oben genannten Sachverhalt gerechtfertigt hat: Qazwīnī konzediert, daß realiter nur Frauen der Unterschicht, deren Familien nicht über Ansehen und Reichtum verfügen, für die *mut'a* in Frage kommen. Dies entspreche der auch bei den Sunniten üblichen, im religiösen Recht verankerten Praxis, daß Frauen gegen Entgelt für andere das Haus fegen, Kleider waschen, Abfall beseitigen, Gefäße reinigen, (als Badewärterinnen) im (öffentlichen) Bad die Körper anderer Frauen waschen, Mehlteig kneten, backen (usw.). Da dies, sagt unser Autor, auch bei euch Sunniten so ist, warum erlaubt ihr dann euren Frauen aus der oberen und mittleren Gesellschaftsschicht nicht, daß sie gegen Lohn jene in der Šarī'a erlaubten Arbeiten verrichten? Warum seid ihr dagegen, daß sie zum Markt gehen, sich dort niederlassen und Eier, Baumwolle, Garn (usw.) verkaufen, wie es die Frauen der Unterschicht (*al-martaba ad-dunyā*) zu tun pflegen? Wenn ihr (Sunniten) euren Frauen der beiden oberen Schichten erlaubt, jene beschriebene Lohnarbeiten auszuführen, dann werden die Schiiten ihre Frauen aus den beiden oberen Gesellschaftsschichten für die *mut'a*-Ehe freigeben. Ihr werdet ihnen (jenes) aber offenbar nicht erlauben, und so werden sich die Schiiten hinsichtlich dieser Lohnarbeiten wie auch hinsichtlich der *mut'a* entsprechend verhalten. Unser Autor fügt erläuternd hinzu, die Beurteilung mancher der scheriatrechtlich erlaubten (aber nicht zur Pflicht gemachten) Dinge, der *mubāḥāt*, hänge ab von der sozialen Situation der Menschen. Zu diesen Dingen gehöre die *mut'a*. In anderen Fällen, etwa hinsichtlich des Genusses von erlaubten Speisen, Getränken etc., seien alle Muslime gleich.[45]

Die in diesen Ausführungen eines namhaften schiitischen Theologen deutlich werdende Geringschätzung der *mut'a*-Ehe ist zweifellos auch unter den schiitischen „Laien" verbreitet. Die Hoffnung mancher christlicher Missionare, das wachsende Bewußtsein vom Übel der *mut'a* (und der *taqīya*) werde die Herzen der Schiiten — speziell der

---

[43] Über diesen s. Muḥsin al-Amīn, AS Bd. 48, S. 149f., und G. 'Awwād, MMI, Bd. 3, S. 253f. u. 346 sowie Mušār, MK Bd. 6 Sp. 425-27.

[44] *Kitāb wurūd aš-šir'a bi-ibāḥat al-mut'a*, Naǧaf 1346 H (1928).

[45] Ibid., S. 45-47.

Iraner — dem Christentum öffnen,[46] hat sich freilich nicht erfüllt. In der modernen persischen Literatur ist Kritik an der *mut'a* — besonders an den prostitutionsähnlichen Erscheinungen, zu denen sie führt — weit verbreitet.[47] Die niedrige Einschätzung der *mut'a* ist auch im persischen Parlament deutlich ausgesprochen worden. In Übereinstimmung mit dem traditionellen zwölferschiitischen Recht — von dem aber in anderen Punkten abgewichen wurde — legt nämlich Art. 1152 des iranischen Zivilgesetzbuches von 1928 (ff.) fest,[48] daß die Wartezeit nach Auflösung einer *mut'a*-Ehe kürzer ist als nach Auflösung einer Dauerehe.[49] Nach einer rationalen Begründung für diesen Unterschied gefragt, fand der Justizminister die Antwort, die Frau auf Zeit sei nur wie ein Untermieter oder wie ein Dienstmädchen anzusehen, weil sie für eine Dienstleistung bezahlt werde.[50]

Vor allem die iranischen Frauenverbände und ihnen nahestehende Zeitschriften[51] haben in der 60er Jahren kritisiert, daß das iranische Zivilgesetzbuch und das Familienschutzgesetz[52] vom 5.6.1967 die

---

[46] H. C. Schuler: *The Approach to Shiah Islam*, in: MW 17/1927/43-63, dort S. 51-52.

[47] S. etwa B. Alavi (unten Anm. 61), S. 145ff., vgl. H. Nazari-Nejad (s. unten Anm. 57), S. 89ff., bes. 94-95.

[48] Amin Banani: *The Modernization of Iran, 1921-41* (Stanford, 1961), S. 80-84 (stark gestützt auf 'Alī Šāyegān: *Ḥuqūq-i madanī-yi Īrān*, Teheran 1945). Zur Reformgesetzgebung unter Reżā Šāh bezüglich Ehe und Familie s. ferner R. Aghababian: *Legislation iranienne actuelle*, II (Paris 1951), S. (27) u. 34-105, und A. M. Amirian: *Le mouvement législatif en Iran («Perse») et le mariage en droit et en fat. Sa réforme* (Paris, 2. Aufl. 1938); zur *mut'a* dort S. 33f. und 51-54. Weitere relevante Literatur in *Hdb. der Orientalistik*, hrg. von B. Spuler, 1. Abt., Erg.-Bd. III (Leiden 1964), S. 311ff. Die Arbeiten von Morteza Hosseini-Téhérani: *Le statut de la femme mariée en droit schyite* (Thèse, Paris 1935) u. Ahmed Bassidji: *La situation juridique de la femme en Iran* (Paris 1937) sind mir nicht zugänglich.

[49] S. oben S. 4.

[50] Abol-Hassan Razavi: *Das persische Eherecht*, diss. jur. Köln 1958 (masch.-schr.), S. 33, mit Verweis auf nicht näher bezeichnete (in der Bibliographie fehlende) Parlamentsprotokolle, mit Seitenangabe: 1837.

[51] Zur Geschichte der Frauenbewegung in Iran s. Badr al-Mulūk Bāmdād: *Zan-i īrānī az inqilāb-i mašrūṭiyat tā inqilāb-i safīd*, Teheran 1968; s. ferner H. Chadjaré et H. Massé: *Le deuxième congrès musulman général des femmes d'Orient à Téhéran* (Nov.-Déc. 1932), in: REI 7/1933/45-141, und Reza Arasteh: *The Struggle for Equality in Iran*, in: MEJ 18/1964/189-205. Zur Frauenfrage als Thema der modernen persischen Literatur s. etwa Schahnas A'alami in K. Timm u. Sch. A'alami: *Die muslimische Frau zwischen Tradition und Fortschritt. Frauenfrage und Familienentwicklung in Ägypten und Iran*, Berlin (Ost) 1976, S. 211ff. (über Parwīn E'teṣāmī).

[52] Sayyid 'Ali Reza Naqavi: *Family Laws of Iran*, Islamabad 1971 (s. dazu Rez. v. K. Dilger in *Der Islam* 50/1973/360f., und R. Ramazani in MW 65/1975/218f.); vgl. Naqavis Vorarbeiten zu diesem Buch in *Islamic Studies* (Islamabad), 6/1967 und 7/1968 (persische Texte u. engl. Übersetzung). Ferner F. R. C. Bagley: *The Iranian Family Protection Law of 1967* (...), in: C. E. Bosworth (ed.): *Iran and Islam, in Memory of the late Vladimir Minorsky*, Edinburgh 1971, S. 47-64 (über *mut'a* S. 55).

Zeitehe beibehalten hatten.[53] Die Frauenzeitschrift *Zanān* forderte 1967 ein Referendum über die Zeitehe. Die heftige Reaktion der in dem Wallfahrtsort Qumm erscheinenden Zeitschrift *Maktab-i Islām* auf diese Forderung zeigt allerdings, daß jeder Versuch einer formellen Abschaffung der Zeitehe in Iran — dem einzigen islamischen Staat, in dem die Zwölferschia die herrschende Konfession ist — von den Theologen als Herausforderung empfunden werden muß.[54] Während den Frauenverbänden das Familienschutzgesetz von 1967 hinsichtlich der Unterdrückung der Zeitehe nicht weit genug ging, waren die orthodoxen schiitischen Theologen Irans ihrerseits mit der Behandlung der *mut'a* durch dieses Gesetz (wie mit dem Gesetz überhaupt) nicht zufrieden. In gewisser Hinsicht betrachtete das Gesetz nämlich die polygame Dauerehe und die polygame Zeitehe als gleichrangig, indem es von *jedem*, der eine zweite Frau nehmen will — auch in der Vertragsform der *mut'a* — die vorherige Zustimmung eines Gerichts verlangte.[55] Dies entspricht nicht der traditionellen Wertskala des schiitischen Rechts, und wohl auch nicht den Argumenten der offensiv-modernistisch auftretenden Apologetik, von der hier noch die Rede sein soll. Im Familienschutzgesetz von 1974, durch daß das entsprechende Gesetz von 1967 abgelöst wurde, wird die Zeitehe anscheinend nicht erwähnt.[56] Eine derartige Haltung des Gesetzgebers konnte allerdings weder die Frauenverbände noch die orthodoxen Theologen zufriedenstellen. Nach dem Sieg der islamischen Revolution

---

[53] Zur diesbezüglichen iranischen Gesetzgebung s. E. Gräf: *Die neue Auffassung der muslimischen Familie in der modernen iranischen Gesetzgebung betreffs Ehe, Scheidung und Erbfolge*, in: *Max-Planck-Institut f. Ausländ. u. Internat. Privatrecht. Deutsche Landesreferate zum VII. Internat. Kongreß f. Rechtsvergleichung in Uppsala 1966*, hrg. von E. v. Caemmerer u. K. Zweigert (= Sonderveröffentlichung zu Rabels Zeitschrift ..., Berlin u. Tübingen 1967), S. 59-79 (zur Beibehaltung d. *mut'a* besonders S. 68, 71 f., 74-75); vgl. H. J. Liebesny: *The Law of the Near and Middle East: Readings, Cases, Materials*, Albany, N.Y., 1975, S. 115 u. 155.

[54] *Maktab-i Islām*, Nr. 83 (Ǧum. I 1386, beg. 18.8.1967), Art. von Nāṣir Makārim S. 22-25, u. Nr. 84, S. 10-16. Vgl. die Stellungnahme desselben Verfassers zu einem Seminar über die Rechte der Frau in Iran ibid., Nr. 85, S. 9-14. Als Beispiel für nach wie vor erscheinende Stellungnahmen für die Verschleierung der Frau s. Murtaḍā Muṭahharī: *Mas'ala-yi ḥiǧāb*, 2. Aufl. Teheran 1969.

[55] Y. Linant de Bellefonds in *Le Shi'isme Imâmite* (Paris 1970), S. 195.

[56] Deutsche Übersetzung in *Das Standesamt* (Frankfurt a.M.), 30/1977/345-49. Zu den beiden Gesetzen von 1967 und 1974 sowie zur rechtlichen und sozialen Situation der Frau in Iran vor der Revolution von 1979 s. die entsprechenden Beiträge bei Lois Beck und N. Keddie (Hrg.): *Women in the Muslim World*, Cambridge/Mass. und London, 1978 (s. auch Index S. 686). Lt. Beck/Keddie ist das neue Familiengesetz 1975 (nicht 1974) in Kraft getreten (passim).

in Iran ist im Frühjahr 1979 das Familienschutzgesetz von 1974 suspendiert worden. Nachrichten über eine erneute *mut'a*-Diskussion unter dem neuen Regime liegen mir gegenwärtig nicht vor.

Spätestens an dieser Stelle dürfte die Feststellung angebracht sein, daß die *mut'a*-Ehe allem Anschein nach weder in Iran noch in anderen Ländern mit zwölferschiitischer Bevölkerung gegenwärtig stark verbreitet ist. Statistische Angaben sind allerdings selten zu finden und überdies, wie es scheint, nicht sehr vertrauenerweckend.[57] Die systematische Durchsicht von Gerichtsakten könnte vermutlich einige Aufschlüsse geben, doch liegen solche Recherchen (was die Gegenwart angeht) außerhalb der normalen Möglichkeiten eines Orientalisten.[58] Direkte Befragungen hinsichtlich der Beurteilung der *mut'a* und ihrer Verbreitung dürften sich als nicht sehr ergiebig erweisen, da auch Personen, die über ihre sonstigen Verhältnisse bereitwillig Auskunft geben, an diesem Punkt äußerst zurückhaltend antworten.[59] Diese Erfahrung machen nicht nur Nichtmuslime, sondern auch Sunniten: Der ägyptische Rechtslehrer al-Ḥuṣrī etwa berichtet, daß alle schiitischen *'ulamā'*, die er fragte, ob sie selber *mut'a* praktizierten, mit „Nein" geantwortet hätten, doch habe er auf die weitere Frage, warum sie an der Zulässigkeit der *mut'a* festhielten, keine befriedigende Antwort erhalten.[60]

Europäische Autoren wie Polak und Browne haben die Praktiken einer *Vermittlung* von Zeitehen (manchmal angeblich auch an Nichtmuslime) beschrieben.[61] Es scheint, daß in der Gegenwart solche

---

[57] Entsprechend vorsichtig äußert sich D. v. Denffer (s. oben Anm. 29), S. 316 oben Z. 3 zu den statistischen Angaben in einer Veröffentlichung des iranischen Informationsministeriums, aus denen sich evtl. Rückschlüsse auf die Verbreitung der *mut'a* in Teheran in den Jahren 1961-68 ziehen lassen. (D. stützt sich dabei auf die Dissertation von Hamideh Nazari-Nejad: *Die rechtliche Stellung der Frau in Iran unter der Pahlaviden-Dynastie*, diss. phil. Mainz 1973, dort bes. S. 45). Dennoch versucht D. (S. 316-18) eine Auswertung und Interpretation dieser Angaben.

[58] Einige wenige Anhaltspunkte bietet, was Indien und Pakistan angeht, A. A. A. Fyzee in *Outlines* (s. oben Anm. 4), S. 113-14, sowie in *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*, Oxford 1965, S. 228, 241 u. 247.

[59] J. Elder: *Family Life in Shi'a Islam*, in: MW 18/1928/250-55 (Befragungen im Hospital von Kermanschah, Iran).

[60] Ḥuṣrī (s. oben Anm. 38), ibid.

[61] E. G. Browne: *A Year amongst the Persians* (London 1893, 3. Aufl. 1950), S. 506. Browne erwähnt dort mit Bezug auf Kerman einen Rechtskniff, mit dem Frauen, die häufig *mut'a*-Ehen eingehen, die *'idda* umgehen. Mißbräuche dieser Art dürfte es auch andernorts gegeben haben, s. bezüglich Meschheds W. Schulz: *Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Begs enthüllt*, Leipzig 1903, S. 45. (Über den Autor des von Schulz übersetzten Werkes s. B. Alavi: *Geschichte u. Entwicklung der*

Vermittlungen[62] am ehesten noch in der Umgebung der großen schiitischen Wallfahrtsorte *Irans* vorkommen.[63] In Regionen, in denen saisonal billige männliche Arbeitskräfte (Wanderarbeiter) gebraucht werden—wie etwa in den Reisfeldern und Teeplantagen Nord-Irans—soll es ebenfalls relativ häufig zur Vermittlung von Zeitehen kommen.[64] Anthropologische Feldforschung in schiitischen Dörfern scheint, soweit mir bekannt, selten Beobachtungen über das Vorkommen von *mut'a*-Ehen zu liefern.[65]

Die innerschiitische Auseinandersetzung um die *mut'a* vollzieht sich nicht einfach zwischen säkularistisch orientierten Schriftstellern, Publizisten, Juristen und Frauenrechtlerinnen einerseits und Theologen anderseits. Auch in den Reihen der *'ulamā'* herrscht keine einheitliche Ansicht in dieser Frage. Freilich können auch diejenigen schiitischen *'ulamā'*, die die Praxis der *mut'a* (besonders im Umkreis der Wallfahrtsorte) mit Skepsis betrachten, nicht ohne weiteres das Verbot dieser Institution verlangen. Eine solche Forderung würde heftige Angriffe aus den eigenen Reihen hervorrufen, da der Verzicht auf die Legitimität der *mut'a* erhebliche Rückwirkungen auf das gesamte Lehrgebäude des zwölferschiitischen Rechts hätte (oder haben könnte). Daher haben diejenigen *'ulamā'*, die der *mut'a*-Praxis reserviert gegenüberstehen, es in ihren schriftlichen Äußerungen vorgezogen, die soziale Bedeutung der *mut'a* für die Schia sowie die moralische Vertretbarkeit dieser Eheform „herunterzuspielen". Bezeichnend für dieses Verfahren ist die Position des aus dem Südlibanon stammenden

---

modernen persischen Literatur, Berlin 1964, S. 77-79). Über angebliche Fälle der Vermittlung von *ṣīġeh*'s auch an Nichtmuslime s. J. E. Polak: *Die Prostitution in Persien*, in: *Wiener Medizin. Wochenschrift*, 11/1861/35 Sp. 563-65.

[62] Über die Prozedur der Vermittlung s. D. M. Donaldson: *The Shi'ite Religion*, London 1933, S. 186. In satirischer Form bei J. Morier: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, London 1923, Reprint 1970, S. 322ff. (dt. Übers.: *Die Abenteuer des Hadschi Baba aus Isfahan*, 2. Aufl. Leipzig 1972, S. 348ff.).

[63] Besonders die Stadt Meschhed scheint in dieser Hinsicht einen gewissen „Ruf" zu haben, s. A. Gabriel: *Religionsgeographie von Persien*, Wien 1971, S. 103, und G. N. Curzon: *Persia and the Persian Question*, I (1892, Reprint 1966), S. 164f., vgl. auch Schulz (s. oben Anm. 61). Browne und Polak erwähnen ausdrücklich Kerman.

[64] U. Gehrke und H. Mehner: *Iran. Ländermonographie*; Tübingen und Basel 1975, S. 84 (vgl. auch 88).

[65] Bei dem von der dänischen Forscherin H. H. Hansen in ihrem Buch *Investigations in a Shi'a Village in Bahrain* (Kopenhagen 1967) beobachteten Fall handelt es sich höchst wahrscheinlich nicht um *mut'a* (S. 126). Die Autorin weist darauf hin, daß sie während ihres Aufenthalts in dem schiitischen Dorf niemals eine Erwähnung der *mut'a* hörte.

Sayyid Muḥsin al-Amīn al-ʿĀmilī (gest. 1952), eines der bedeutendsten zwölferschiitischen Gelehrten der Gegenwart:[66] Dieser hatte in einer anderen innerschiitischen Kontroverse erfahren, mit welcher Härte die führende Schicht der *ʿulamāʾ* auf ihr unliebsame Reformvorstöße reagieren kann.[67] Was die *mutʿa* betrifft, so kam die Forderung nach ihrem *Verbot* für Sayyid Muḥsin sicher nicht in Betracht. Dies wäre für ihn, einen der eloquentesten Verteidiger der zwölferschiitischen Lehren gegen die Sunniten,[68] einer Übernahme des sunnitischen Standpunktes in einer wichtigen Frage gleichgekommen. So zögerte er auch nicht, einem sunnitischen Polemiker, der u.a. das Festhalten der Zwölferschiiten an der *mutʿa* zum Gegenstand seiner Kritik gemacht hatte,[69] mit der ganzen Macht seiner Gelehrsamkeit entgegenzutreten.[70] Nachdem er jedoch über 112 Seiten hinweg das fortbestehende Erlaubtsein der *mutʿa* dargelegt hat, schreibt Sayyid Muḥsin am Schluß seiner Ausführungen zu diesem Thema: „Wisse, daß die *mutʿa* bei den Schiiten nur selten vorkommt, und wenn, dann in außergewöhnlichen Situationen. Sie sehen sie als Schande (*ʿaib*) an, auch wenn sie erlaubt ist — denn man tut nicht alles, was erlaubt ist".[71]

---

[66] Über diesen s. ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla: *Muʿǧam al-muʾallifīn*, Bd. 8 (Damaskus 1959), S. 183-85; Mušār, MK Bd. 6 Sp. 206-10; Dāġir, MDA, II/1 S. 141-46; Ḥasan al-Amīn (ed.): *as-Sayyid Muḥsin al-Amīn* (...), Ṣaidā 1957 (= AS Bd. 40). S. auch folgende Anm.

[67] W. Ende: *The Flagellations of Muḥarram and the Shiʿite ʿUlamāʾ*, in: *Der Islam* 55/1 (1978), S. 19-36.

[68] Idem: *Arabische Nation und islamische Geschichte* (...), Beirut u. Wiesbaden 1977, S. 280 r. Sp. (Index), s.n.

[69] Es handelt sich um den aus Rußland emigrierten Theologen Mūsā Ǧārallāh und seine Schrift *al-waši'a fī naqd ʿaqāʾid aš-šīʿa* (Kairo 1355 H/1936-37). Über den Autor s. Ḫair ad-Dīn az-Ziriklī: *al-aʿlām*, 3. Aufl. Beirut 1969, Bd. 8, S. 269-70; ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla: *Muʿǧam al-muʾallifīn*, Bd. 13 (Damaskus 1961), S. 36f.; Muḥammad Kurd ʿAlī: *al-muḏakkirāt*, Bd. 4 (Damaskus 1951), S. 1233; Hairi (s. oben Anm. 34), S. 167-68.

[70] Muḥsin al-Amīn: *Naqd al-waši'a* (Beirut 1951). Ein unveränderter Neudruck dieses Werkes erschien under der Titel *aš-šīʿa baina l-ḥaqāʾiq wa-l-auhām* 1975 im Südlibanon (gedruckt in Sayyid Muḥsins Geburtsort Šaqrāʾ, [Qaḍāʾ Bint Ǧbail]). Die Schärfe der Entgegnung Muḥsin al-Amīns erklärt sich z.T. wohl dadurch, daß Mūsā Ǧārallāh vor Abfassung seines Buches mit Sayyid Muḥsin zusammengetroffen war und mit ihm und anderen schiitischen Theologen über Glaubensfragen korrespondiert hatte, s. *Riḥlāt as-Sayyid Muḥsin al-Amīn*, Beirut o.J. (ca. 1974), S. 184f. Weitere schiitische Gegenschriften verzeichnet aṭ-Ṭihrānī, DTS Bd. 10, S. 230 no. 707, vgl. ibid Bd. 14, S. 274 no. 2564. Die neben Sayyid Muḥsins *Naqd al-waši'a* bekanntesten Gegenschriften sind wohl die *Aǧwibat masāʾil Ǧārallāh* von ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn (1. Aufl. Ṣaidā 1936, 3. Aufl. Naǧaf 1966) und das Buch von Ṭaufīq al-Fukaikī (s. unten S. 19). Auch der *Ġadīr* al-Amīnīs (s. oben Anm. 19) enthält eine scharfe Erwiderung auf Ǧārallāhs Äußerungen über die *mutʿa*: Bd. III/2-3/324-33.

[71] *Naqd al-waši'a*, S. 428 (= *aš-šīʿa baina l-ḥaqāʾiq wa-l-auhām* S. 375). Diese Formulierung findet sich auch in *Aʿyān aš-šīʿa*, I/1 (4. Aufl. Beirut 1960), S. 159 Mitte u. S. 160 Zeile 7.

Ähnlich außert sich einer der prominentesten Apologeten der zeitgenössischen Zwölferschia, Muḥammad Ǧawād Muġnīya (1903-80): Auch er hält die *mut'a* weiterhin für erlaubt (*mubāḥ*), weist aber mit erkennbarer Genugtuung darauf hin, daß bei den Zwölferschiiten Libanons, Syriens und des Irak die *mut'a* in der Gegenwart nicht praktiziert wird und daß von den schiitischen Scheriatsgerichten Libanons — wo Muġnīya lange als Richter tätig war — seit ihrer Gründung keine solchen Eheschließungen vorgenommen worden sind.[72] An anderer Stelle hat Muġnīya seine Feststellung hinsichtlich der Verhältnisse im Irak folgendermaßen eingeschränkt: „Die Schiiten Syriens und Libanons sowie die Araber [sic] des Irak üben die *mut'a* nicht aus" und hinzugefügt: "Es heißt, daß einige alte Frauen (*musinnāt*)[73] in Iran die *mut'a* praktizieren".[74]

Muġnīyas Feststellung hinsichtlich der unterschiedlichen Verbreitung der *mut'a* bei Iranern und *arabischen* Irakern[75] wird übrigens nicht nur von schiitischen Autoren bestätigt, sondern auch von sunnitischen. Für Maḥmūd al-Mallāḥ aus Mosul (1891-1969),[76] einen fanatischen Gegner der Schiiten, ist dies ein Beweis dafür, daß es sich um eine altiranische Institution handelt, die man, wie andere auch, lediglich islamisch „gefärbt" habe.[77]

In Anbetracht des bisher Gesagten mag es zunächst überraschen, daß es im zeitgenössischen Geistesleben der Zwölferschia eine Richtung gibt, in der die Verteidigung der *mut'a* durchaus offensiv vor-

---

[72] *al-aḥwāl aš-šaḫṣīya 'alā l-maḏāhib al-ḫamsa*, Beirut 1964, S. 83. In der libanesischen Familiengesetzgebung, die hinsichtlich der Muslime auf ein osmanisches Reformwerk von 1917 zurückgreift, gilt die *mut'a*-Ehe ohnehin als *fāsid* (ungültig), s. P. Catala u. André Gervais (eds.): *Le droit libanais*, I, Paris 1963, S. 106-7, und Badrān Abū l-'Ainain Badrān: *al-fiqh al-muqāran* (...), I: *az-zawāǧ wa-ṭ-ṭalāq*, Beirut 1967, S. 60. — Zu dem osmanischen Gesetz s. H. Braum: *Die Ehereform in der Türkei*, in: *Österreichische Monatschrift für den Orient* (Wien), 43. Jgg., 1917, S. 308-22, und L. Bouvat: *Le code familial ottoman de 1917*, in: *Revue du Monde Musulman* (Paris), 43/1921/5-26.

[73] Bei Frauen jenseits des Klimakteriums entfällt die *'idda*.

[74] Art. *al-mut'a 'inda š-ši'a al-imāmīya*, in: *al-'Irfān* (Ṣaidā), Oktober 1950, nachgedruckt in Muġnīyas Buch *Ma'a š-ši'a al-imāmīya*, 1. Aufl. Beirut 1955, 2. erw. Aufl. Beirut 1956, erneut nachgedruckt in idem: *aš-ši'a fī l-mīzān*, Beirut 1973, S. 357-58 (Zitat: S. 358); vgl. auch Muġnīyas Korankommentar *aṭ-tafsīr al-kāšif*, 1. Aufl. Beirut 1968, Bd. 2, S. 295-300, sowie idem: *Fiqh al-imām Ǧa'far aṣ-Ṣādiq*, 1. Aufl. Beirut 1966, Bd. 5 S. 246-56 (dasselbe nochmals in idem: *Min hunā wa-hunāk*, Beirut 1968, S. 229ff.).

[75] Vgl. unten S. 31.

[76] Schriftenverzeichnis bei G. 'Awwād, MMI Bd. 3, S. 283f.

[77] So Mallāḥ in einer (anonym edierten) zweibändigen Sammlung anti-schiitischer Traktate aus der Feder mehrerer Autoren, die u.d. Titel *Maǧmū' as-sunna* o.O. u.J. (Syrien oder Libanon, nach 1960) erschienen ist. Dort Bd. 2 S. 190.

getragen wird. Ihre Entstehung (als *modernistische* Apologetik der *mut'a*) reicht zumindest in die 20er Jahre zurück. Schon damals zeigte sich im zwölferschiitischen Milieu das Bestreben, die zu jener Zeit im Westen geführte Diskussion um die „Probeehe" mit dem Hinweis zu kommentieren, diese Form der Ehe sei unter dem Namen *mut'a* im Islam schon von jeher erlaubt.[78] In diesem Sinne äußerte sich ein schiitischer Autor, der mit dem Pseudonym „Diener der Araber und ihrer Sprache" auftrat, im Jahre 1927 in einer Bagdader Tageszeitung.[79] Er bezog sich auf zwei Artikel(?) in arabischer Sprache, in denen ein anderer Autor dem irakischen Publikum die Ansichten eines (hier nicht namentlich genannten) amerikanischen Richters über die Probeehe mitgeteilt hatte.[80] Gemeint ist offenbar Ben B. Lindsay, dessen im selben Jahr (1927) erschienenes Buch *Companionate Marriage* die zwei Jahre später veröffentlichte Schrift Bertrand Russels, *Marriage and Morals*, beeinflußt hat. Unser schiitischer Autor betont in seinem Beitrag — der umgehend die Replik eines Sunniten in derselben Tageszeitung auslöste[81] — einen Gesichtspunkt, der in der weiteren Diskussion noch an Bedeutung gewinnen sollte, nämlich den, daß der Zweck der *mut'a* nicht die Zeugung von Nachkommenschaft, sondern Vorbeugung gegen Unzucht und Ehebruch (*zinā'*) sei. Daher sei dem Mann, der *mut'a* praktiziere, die Verhinderung einer Schwangerschaft erlaubt.[82]

Eine umfassende, Aufsehen erregende Verteidung der *mut'a* erschien — ebenfalls im Irak — 10 Jahre nach der soeben erwähnten Diskussion. Damals (1937) veröffentlichte der irakische schiitische Zivilrichter Taufīq al-Fukaikī (gest. 1969)[83] sein Buch *Kitāb al-mut'a, fī l-fiqh*

---

[78] Auf die Tatsache, daß zwischen beiden Rechtsfiguren auch theoretisch erhebliche Unterschiede bestehen, daß der Vergleich also recht problematisch ist, soll hier nicht näher eingegangen werden.

[79] *az-zawāǧ bi-l-uǧra wa-l-Islām*, in: *al-'Irāq*, no. 2235 vom 3.9.1927, S. 2.

[80] I. Goldziher, *Vorlesungen* (s. oben Anm. 1), S. 228 verweist auf die Sekte der Perfektionisten in den USA, die bereits im 19. Jahrhundert derartige Anschauungen vertrat.

[81] Ṣ. al-'Umarī in *al-'Irāq* no. 2241 vom 10.9.1927, S. 1f.

[82] Der am häufigsten zitierte Beleg aus dem klassischen zwölferschiitischen Recht findet sich bei al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (gest. 676 H): *Šarā'i' al-Islām*, ed. Teheran (Steindruck 1377 H), S. 186 Z. 10-11, bzw. ed. Muḥammad Ǧawād Muġnīya, Beirut o.J., Teil 2 S. 25, wo es im Zusammenhang mit der *mut'a* heißt: *yaǧūzu l-'azl li-t-tamattu' wa-lā yaqifu 'alā iḏnihā*; vgl. Querry (s. oben Anm. 20), S. 694 Nr. 407.

[83] Über diesen s. aṭ-Ṭihrānī, TAS I/1 S. 271-73, und 'Abdallāh al-Ǧubūrī: *Taufīq al-Fukaikī*, Bagdad 1971. Schriftenverzeichnis bei 'Awwād, MMI Bd. 1 S. 218f.

al-muqāran.[84] Äußerer Anlaß der Veröffentlichung war das Buch *al-wašī'a fī naqd 'aqā'id aš-šī'a* von Mūsā Ǧārallāh, gegen das sich auch, wie erwähnt, Muḥsin al-Amīn gewandt hat. Am Schluß seines Kapitels über die *mut'a* hatte Ǧārallāh (1878-1949) mitgeteilt, der Schah Irans habe neuerdings die *mut'a*-Ehe in seinem Lande untersagt.[85] Diese Behauptung war, wie Fukaikī unter Hinweis auf Art. 1075ff. des iranischen Zivilgesetzes feststellen konnte, nicht zutreffend, doch ist es wahrscheinlich, daß Rezā Pahlavī und seine Berater das Verbot der *mut'a*[86] erwogen haben. Taufīq al-Fukaikīs Schrift ist als ein Versuch anzusehen, die weitere Diskussion in Iran zu beeinflussen[87] und vor allem Bestrebungen im Irak entgegenzutreten, die *mut'a* im Rahmen eines für alle Staatsbürger (jedweden Bekenntnisses) einheitlichen Zivilgesetzbuches zu verbieten. Fukaikīs Buch ist mit einem Vorwort des prominenten schiitischen Theologen Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' (gest. 1954) versehen. Schon dieser hatte in seiner apologetischen Schrift *aṣl aš-šī'a wa-uṣūluhā* (1931) versucht, rationale und „moderne" Argumente für die Beibehaltung, ja Verbreitung der *mut'a* ins Feld zu führen.[88] So erwähnt er neben dem Gesichtspunkt der Verhütung größerer Übel (Unzucht, Prostitution etc.) auch den weiteren, daß die *mut'a* das Bevölkerungswachstum fördere.[89]

Fukaikī, ein Schüler Kāšif al-Ġiṭā's, hatte 10 Jahre vor Erscheinen seines *mut'a*-Buches zu den Hauptbeteiligten einer Pressefehde über die Verschleierung der muslimischen Frau gehört.[90] Er war in dieser Kontroverse, die schließlich von der irakischen Regierung unterbunden wurde, für die Beibehaltung des Schleiers eingetreten.[91] Was sein

---

[84] Naǧaf (Maṭb. al-Garīy), 121 S., mit einem Vorwort von Muḥammad Ḥusain Kāšif al-Ġiṭā'.

[85] *al-wašī'a* (s. oben Anm. 69), S. 172.

[86] Eine entsprechende Hoffnung äußert D. M. Donaldson: *Temporary Marriage in Islam*, in: MW 26/1936/358-64.

[87] Lt. Aghababian (s. oben Anm. 48) S. [27] erfolgte die Verkündung der Artikel 1034-1256 (mit den die Zeitehe betreffenden Artikeln 1075-77 u. 1095-98) per Gesetz vom 1.7.1314 (= 24.9.1935).

[88] Ṣaidā ('Irfān), S. 91ff. (Beurteilung vom moralischen und sozialen Standpunkt S. 105ff.).

[89] *aṣl aš-šī'a*, S. 108.

[90] Vgl. seine Schrift *al-ḥiǧāb wa-s-sufūr*, Bagdad 1927. Zu der Polemik s. al-Ǧubūrī (s. oben Anm. 83), S. 161.

[91] Ǧa'far al-Ḫalīlī bei Ǧubūrī, ibid., S. 123; vgl. auch idem: *Hākaḏā 'araftuhum*, Bd. 3 (Bagdad/Beirut 1972), S. 50f.

mut'a-Buch betrifft, so entledigte er sich der Aufgabe, die Beibehaltung der *mut'a* zu verteidigen, durch eine Kombination traditionell-schiitischer Argumente und „moderner" juristischer und soziologisch-rechtspolitischer Erwägungen. Auch bei Fukaikī spielt der Gedanke, daß die *mut'a* sexuelle Verirrungen (Homosexualität), Geschlechtskrankheiten und Unzucht verhindern könne, eine wesentliche Rolle. Desgleichen betont er, daß diese negativen Erscheinungen mit einem Sinken der Geburtenzahl verbunden seien. Dies wiederum habe direkte Auswirkungen auf die Macht und Verteidigungsfähigkeit von Völkern und Staaten — ein Sachverhalt, der sich an der Bedrohung Westeuropas durch den Kommunismus infolge der hohen Geburtenzahl in Sowjetrußland und der geringen in Westeuropa verdeutlichen lasse.[92]

Fukaikīs Buch, das erhebliches Aufsehen erregte und in mehrere Sprachen übersetzt worden sein soll, gilt in manchen zwölferschiitischen Kreisen bis heute als Vorbild moderner Apologetik.[93] Es hat im Widerstand der irakischen Schiiten gegen ein einheitliches, staatlich kodifiziertes Personenstandsrecht[94] eine gewisse Rolle gespielt. Freilich ist dieser Widerstand, was die *mut'a* betrifft, erfolglos geblieben. Es ist bezeichnend, daß das irakische Personenstandsgesetz von 1959,[95] in dessen Einzelbestimmungen nicht selten der schiitische Standpunkt gegenüber dem sunnitischen bevorzugt worden ist, die *mut'a*-Ehe schlechthin ignoriert.[96]

Möglicherweise besteht zwischen dem letztgenannten Sachverhalt und der Tatsache, daß Fukaikīs Verteidigung der *mut'a* 1381 H

---

[92] Taufīq al-Fukaikī: *Kitāb al-mut'a*, Naǧaf 1937, S. 111-17.

[93] So verweist z.B. Ibrāhīm al-Mūsawī az-Zanǧānī: *'Aqā'id al-imāmīya al-iṯnā 'ašarīya* (2. Aufl. Beirut 1973) in einem Abschnitt über die *mut'a* den Leser, der eine detaillierte Darstellung wünsche, auf das Buch al-Fukaikīs sowie auf die *Fuṣūl muhimma* des Šaraf ad-Dīn (s. oben Anm. 19).

[94] J. N. D. Anderson: *A Draft Code of Personal Law for 'Irāq*, in: BSOAS 15/1953/43-60; idem: *A Law of Personal Status for Iraq*, in: *The International and Comparative Law Quarterly* (London), 9/1960/542-63; ferner D. Hinchcliffe: *Legal Reforms in the Shi'i World. Recent Legislation in Iran and Iraq*, in: *Malaya Law Review* (Singapore), X/2 (1968), S. 292-305.

[95] Ein Beispiel für die Proteste schiitischer Theologen gegen das irakische Gesetz von 1959 findet sich bei Muḥammad Mahdī al-Āṣafī: *Madrasat an-Naǧaf wa-taṭawwur al-ḥaraka al-iṣlāḥīya fī-hā* (...), Naǧaf o.J. (1965), S. 91-93. In dem dort nachgedruckten Protestschreiben von Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar werden allerdings keine Details (wie etwa die *mut'a*) erwähnt.

[96] Y. Linant de Bellefonds: *Le code du statut personnel irakien du 30 Déc. 1959*, in: *Studia Islamica* 13/1960/79-135, bes. S. 88. Schon in einem Gesetzentwurf von 1947 hatte jeglicher Hinweis auf die *mut'a* gefehlt (Anderson [s. oben Anm. 94], S. 50).

(1961/62) nochmals — und ausgerechnet in Kairo — veröffentlicht worden ist, ein Zusammenhang: Zu dieser Zeit waren die Beziehungen zwischen den Regierungen in Bagdad und Kairo sehr gespannt. Unter den in Ägypten lebenden Emigranten befanden sich auch Schiiten. Die ägyptische Regierung bemühte sich — u.a. durch Förderung der *Ǧam'īyat at-taqrīb* (s. unten S. 38-39) — um eine Verbesserung ihres Ansehens bei den schiitischen *'ulamā'* des Irak, besonders soweit diese in einem gewissen Gegensatz zur Bagdader Regierung standen. In diesen Zusammenhang gehört es wohl auch, daß damals eine neu gegründete Druckerei, *Maṭba'at an-Naǧāḥ* (vermutlich ein Ableger der bekannten schiitischen Druckerei in Bagdad), mit der Veröffentlichung schiitischer Literatur begann — darunter auch Fukaikīs *Kitāb al-mut'a*. Dieses Verlagsprogramm — vermutlich als Geste gegenüber den irakischen (und iranischen?) Schiiten gedacht — stieß in Ägypten selbst keineswegs auf allgemeine Zustimmung. Besonders Fukaikīs Buch scheint, sofern es von der dortigen Presse überhaupt beachtet wurde, zumindest skeptisch aufgenommen worden zu sein. Dies gilt nicht zuletzt für Fukaikīs zentrale These, die *mut'a* sei das geeignete Heilmittel für die moderne Gesellschaft, die durch sittlichen Verfall, Zerstörung der Familie usw. gekennzeichnet sei.[97]

Die im Ganzen wenig ermutigende Reaktion der ägyptischen (und sonstigen sunnitischen) Öffentlichkeit hat die Anhänger einer offensiven *mut'a*-Propaganda anscheinend nicht entmutigt. Vielmehr haben sich in der Folgezeit immer wieder einmal irakische und iranische (gelegentlich auch indische bzw. pakistanische) schiitische Gelehrte mit Schriften im Stile des Buches von Fukaikī hervorgetan. Unter dem Gesichtspunkt der sozialen Notwendigkeit, angesichts drohender Gefahren für den Islam fordern sie nicht nur die Beibehaltung der *mut'a* im schiitischen Bereich, sondern empfehlen ihren sunnitischen Glaubensbrüdern geradezu die Übernahme dieser Institution. In einem Interview mit der Kairiner Wochenzeitung *Rose (Rūz) al-Yūsuf* im Juni 1965 ging Imām 'Alī Kāšif al-Ġiṭā' (geb. 1913, ein Verwandter des o.g. Muḥammad Ḥusain) sogar so weit, die zwangsläufige Ver-

---

[97] S. *al-Hilāl* (Kairo), 70/1962/4/170f., wo die Frage gestellt wird, welche Frau in der Gegenwart wohl mit der Situation zufrieden sein könne, die die von Fukaikī empfohlene *mut'a*-Ehe ihr auferlege; vgl. dazu die kritische Entgegnung von Mḥd. Taqī al-Ḥakīm: *az-zawāǧ al-muwaqqat* (s. unten Anm. 107), S. 27.

breitung der Zeitehe über die ganze Welt vorauszusagen.[98] Šaiḫ ʿAlī (b. aš-šaiḫ Muḥammad Riḍā b. Hādī) Kāšif al-Ġiṭā'[99] war als Mitglied einer Delegation schiitischer Gelehrter des Irak zum Kongreß des Obersten Rates für Islamische Studien[100] nach Kairo gekommen. Er entstammt einer der prominentesten schiitischen Gelehrtenfamilien von Naǧaf.[101] In seiner Unterhaltung mit dem ägyptischen Journalisten ʿAbdallāh Imām erklärte es Šaiḫ ʿAlī zu einem Vorzug der *mutʿa*, daß unter den Bedingungen eines solchen Vertrages die Frau ganz besonders um gegenseitiges Verständnis zwischen sich und dem Mann bemüht sei, da sie auf diese Weise hoffen könne, daß der Vertrag nach Ablauf der Frist erneuert oder zu einer Dauerehe führen werde. Eines Tages würden Ehen nur noch in dieser Form geschlossen werden.[102]

ʿAlī Kāšif al-Ġiṭā's Ausführungen riefen verständlicherweise Stellungnahmen aus der Leserschaft der Zeitschrift *Rose al-Yūsuf* hervor.[103] In der sich ergebenden Diskussion kamen die Rechtsanwältin und Parlamentsabgeordnete Mufīda ʿAbd ar-Raḥmān und Frau Suʿād Zuhair, der Azhar-Gelehrte und ehemalige *Auqāf*-Minister Aḥmad aš-Šarabāṣī, der Soziologieprofessor Ḥasan as-Sāʿātī, die Schriftstellerin und Historikerin ʿĀ'iša ʿAbd ar-Raḥmān (Bint aš-Šāṭi') und Frau Nawāl Saʿdāwī[104] zu Wort. Neben eindeutig ablehnenden Stellungnahmen (besonders heftig: Šarabāṣī, ferner: ʿĀ'iša ʿAbd ar-Raḥmān, Ḥasan Sāʿātī und — mit einem Plädoyer für die Gleichheit der Frau

---

[98] *Rūz* (= *Rose*) *al-Yūsuf*, Nr. 1930 (7.6.1965), zusammen mit Leserbriefen dazu nachgedruckt bei Sayyid Kāẓim al-Kafā'ī: *Baina n-Naǧaf wa-l-Azhar*, 1. Aufl. Naǧaf 1965, S. 188ff. (über die *mutʿa* S. 191ff.).

[99] Einige biographische Daten bei Muḥammad Hādī al-Amīnī: *Riǧāl al-fikr wa-l-adab fī n-Naǧaf*, 1. Aufl. Naǧaf 1964, S. 265 no. 1522.

[100] Über diese Institution s. M. Berger: *Islam in Egypt Today*, Cambridge 1970, S. 47-50. Zum Hintergrund der Teilnahme schiitischer Gelehrter an diesem Kongreß s. W. Ende: *Arabische Nation* (s. oben Anm. 68), S. 117-20.

[101] Ihr bedeutendster Vertreter im 20. Jahrhundert war Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' (s. oben S. 19); vgl. den Artikel *Kāshif al-Ghiṭā'* in EI, 2nd. ed.

[102] Kafā'ī (s. Anm. 98 oben), S. 192.

[103] Zitiert bei Kafā'ī S. 195-204. (Da mir die Zeitschrift nicht zur Verfügung steht, kann ich nicht beurteilen, ob noch weitere Leserbriefe abgedruckt worden sind). Eine Stellungnahme ʿAlī Kāšif al-Ġiṭā's zu der Diskussion in *Rose al-Yūsuf* findet sich bei Kafā'ī S. 205-10.

[104] Bei letzterer handelt es sich um eine in den USA ausgebildete Ärztin mit langjähriger praktischer Erfahrung in Ägypten, die als engagierte Frauenrechtlerin auch literarisch hervorgetreten ist, s. etwa ihre Bücher *Muḏakkirāt ṭabība* (Kairo 1965) und *al-marʿa wa-l-ǧins, awwal naẓra ʿilmīya ṣariḥa ilā mašākil al-marʿa wa-l-ǧins fī l-muǧtamaʿ al-ʿarabī*, 3. Aufl. Beirut 1974.

in der sozialistischen Gesellschaft Ägyptens — Nawāl Sa'dāwī) findet sich hier doch immerhin die Frage, ob die Zeitehe nicht eine Lösung biete für die Probleme, die sich nicht nur im Westen, sondern auch in der islamischen Gesellschaft aus der Gefährdung der Dauerehe ergeben (Su'ād Zuhair).[105] Mufīda 'Abd ar-Raḥmān verweist zudem auf die besondere Situation (und daraus folgende moralische Gefährdung) der in nicht-muslimischen Ländern studierenden jungen Leute muslimischen Glaubens.[106]

Ein weiterer Vertreter der offensiven Verteidigung der *mut'a* ist Muḥammad Taqī al-Ḥakīm (geb. 1921), Professor für *uṣūl* und vergleichende Rechtswissenschaft (*fiqh muqāran*) an der *Kulliyat al-fiqh* in Naǧaf.[107] Im Jahre 1964 erschien in Beirut seine Abhandlung *az-zawāǧ al-muwaqqat wa-dauruhu fī ḥall muškilat al-ǧins*. Al-Ḥakīm stützt seine Argumentation auf die Feststellung, daß die jungen Muslime unter den modernen Lebensverhältnissen (Koedukation, lange Ausbildung, Berufstätigkeit von Frauen an der Seite von Männern in Unternehmen etc.) weit größeren Versuchungen ausgesetzt seien in der traditionellen islamischen Gesellschaft. Eine Unterdrückung des Geschlechtstriebes müsse unter diesen Umständen zu schweren psychischen Schäden führen. Al-Ḥakīm betont dies immer wieder, ohne — wie oft bei muslimischen Theologen der Fall — die aus dem Westen importierten „unislamischen" Verhältnisse zu beklagen, die zu solchen Problemen führen. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß ein sunnitischer Autor, der irakische Theologe und Literat Šaiḫ Ǧalāl al-Ḥanafī (geb. 1915),[108] in einer Erwiderung auf al-Ḥakīms Schrift[109] die Frage stellt, ob man nicht, anstatt die Zeitehe zu proklamieren und eine entsprechende Gesetzgebung zu verlangen, von den Regierungen (der islamischen Länder) die Abschaffung der Ursachen der moralischen Anfechtungen (unverschleierte Frauen in der Öffentlichkeit etc.) fordern müsse.[110]

---

[105] Ibid., S. (196-)98.

[106] Vgl. unten S. 39-41.

[107] Lt. Titelblatt der hier behandelten Schrift *az-zawāǧ al-muwaqqat*. Titel seiner Veröffentlichungen bei 'Awwād, MMI, III, S. 116f.; vgl. Muḥ. Hādī Amīnī (s. oben Anm. 99), S. 132 no. 477 (dort Geburtsjahr: 1932) und aṭ-Ṭihrānī, TAS I/1, S. 257.

[108] Schriftenverzeichnis bei 'Awwād, MMI, I, S. 257-58. Scheich Ǧalāl al-Ḥanafī war Ende der 60er und Mitte der 70er Jahre Lektor für Arabisch an der Universität Schanghai (China).

[109] *az-zawāǧ ad-dā'im, radd 'alā kitāb az-zawāǧ al-muwaqqat*, Bagdad 1967.

[110] Ibid., S. 20.

Vor Muḥammad Taqī al-Ḥakīm hatte bereits der libanesische Schiit Sayyid Ḥusain Yūsuf Makkī al-ʿĀmilī ein Buch veröffentlicht, in dem — in Fortführung der Argumentation Fukaikīs — die *mutʿa* als genuin islamische Lösung für die Probleme der Ehe in der modernen Gesellschaft angeboten wird.[111] Beide Autoren, al-Ḥakīm und al-Makkī, wollen die Modernität ihrer Ansicht (bzw. des zwölferschiitischen Rechts allgemein) auch damit belegen,[112] daß sie auf Bertrand Russells oben erwähnten Vorschlag einer Probeehe[113] verweisen. Beide kennen Russells Ansicht aus den Ausführungen des ägyptischen Schriftstellers ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād (gest. 1964), der wohl als erster *sunnitischer* Autor der Gegenwart am Beispiel der *mutʿa*-Ehe versucht hat, die Überlegenheit islamischer Rechtsvorschriften gegenüber westlichen Ehekonzeptionen und Reformversuchen zu beweisen.[114] ʿAqqāds Äußerungen sind von diesen beiden sowie auch von anderen schiitischen Autoren natürlich mit Freude aufgegriffen worden, da sie von einem Schriftsteller stammen, der in der arabisch-sunnitischen Welt hohes Ansehen genießt und gewaltige Buchauflagen erzielte, zugleich aber auch im schiitischen Milieu (nicht zuletzt wegen der schiitisierenden Tendenz einiger seiner Geschichtswerke) viele Freunde gefunden hat.[115]

Nach dem oben Gesagten erscheint es nicht weiter verwunderlich, daß selbst jene religiös-politischen Führer der Zwölferschia, die sich ausgesprochen „progressiv" geben, hin und wieder einen Hinweis auf die Vorzüge der *mutʿa* für angebracht halten. Ein Beispiel dafür ist das Oberhaupt der Schiiten des Libanon, Imām Mūsā aṣ-Ṣadr (geb. 1928 in Qumm/Iran):[116] Auf einem Kongreß in Rabat (Dezember

---

[111] *al-mutʿa fī l-Islām*, Beirut 1961. Lt. Muḥammad Kāẓim Makkī: *al-ḥaraka al-fikrīya wa-l-adabīya fī Ǧabal ʿĀmil* (Beirut 1963) S. 222 ist dieses Buch auch ins Persische übersetzt worden. Eine an der Juristischen Fakultät der Universität Teheran „kürzlich" angenommene Dissertation, in der ähnlich offensiv-modernistische Thesen über die positive soziale Funktion der *mutʿa* vorgetragen werden, erwähnt (ohne nähere Angaben) Surieu (s. oben Anm. 33).

[112] Ḥakīm S. 13-15, Makkī S. 14.

[113] S. oben S. 18.

[114] *al-falsafa al-qurʾānīya*, Kairo 1947, S. 73-75. Ausgangspunkt dieser Äußerungen al-ʿAqqāds sind abfällige Bemerkungen über die *mutʿa* bei Th. P. Hughes: *A Dictionary of Islam* (1. Aufl. 1885, s.v. *mutʿa*), zitiert bei Ḥakīm S. 20-21.

[115] W. Ende: *Arabische Nation* (s. oben Anm. 68), S. 105-07.

[116] Zu seiner Rolle im libanesischen Bürgerkrieg von 1975-76 und in den Jahren davor s. *CEMAM Reports* (Beirut), 1973-75 (passim), ferner: *Orient* (Hamburg) 14/3 (1973), S. 103; *aṣ-Ṣayyād* (Beirut) no. 1537 (Febr.-März 1974), S. 10-14; *Der Spiegel* (Hamburg) 7.7.1975, S. 72-75; *Events* (London/Beirut) no. 27 (Okt. 1977), S. 16-18; *The Middle East* (London) no. 49 (Nov. 1978), S. 52-58.

1974), der der Familienplanung im Lichte des Islams gewidmet war, empfahl er die *mut'a* als die „ideale Lösung" für die Probleme, die sich aus der rasanten gesellschaftlichen Entwicklung der Gegenwart ergeben.[117] — Für die oben skizzierte offensive Argumentation zugunsten der Beibehaltung, ja weiteren Verbreitung der *mut'a* spielt natürlich — ebenso wie (sowohl im schiitischen wie sunnitischen Bereich) mit Bezug auf die Polygamie — der Hinweis auf die Situation von Ehe und Familie in der westlichen Industriegesellschaft eine wichtige Rolle. Diese Situation erscheint derartigen Autoren ganz allgemein als Zustand der Zerrüttung und des moralischen Verfalls.[118]

II. *Das Problem der* mut'a *in der Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Zwölferschiiten im 20. Jahrhundert*

Die Tatsache, daß die positiven Bemerkungen eines sunnitischen Autors über die *mut'a*-Ehe in die schiitische Apologetik eingeflossen sind, führt uns zu der Frage, welche Rolle die *mut'a*-Problematik im Dialog und in der Kontroverse zwischen Sunniten und Schiiten in der Gegenwart gespielt hat. Unterschiedliche Auffassungen in Fragen der sexuellen Moral gehörten ja stets (und wohl in allen Kulturen) zu den beliebtesten Gegenständen ideologischer bzw. religiöser Auseinandersetzungen, da sich hier auch die Agressionen derer wecken und gegen eine als feindlich markierte Gruppe richten lassen, die an dogmatischem Streit eigentlich nicht interessiert sind.

Die Bedeutung des Themas *mut'a* im konfessionellen Streit des mittelalterlichen und vormodernistischen neueren Islams ist, wie erwähnt, bisher nicht umfassend und detailliert untersucht worden. Als Beispiele, an denen sich das Gewicht dieses Themas ablesen läßt, seien (ohne Erörterung der historischen Zuverlässigkeit) die folgenden Nachrichten genannt: Wie Ibn Ḫallikān (gest. 1282) berichtet, konnte der Abbasidenkalife al-Ma'mūn (gest. 833), der als Sunnit eine schiiten-

[117] 'Iṣām Rušdī an-Nāẓir, Maḥmūd Yūsuf Zāyid, Yūsuf Ǧum'a an-Naǧǧār (Hrg.): *al-Islām wa-tanẓīm al-usra; ṯabt kāmil li-a'māl al-mu'tamar al-islāmī al-mun'aqid fī r-Ribāṭ bi-ta'rīḫ 24-29 Kānūn al-awwal (Dīsambar sanat 1971)*, 2 Bde., Beirut 1973, dort Bd. 1 S. 212 (in der englischen Übersetzung der Kongreßakten [*Islam and Family Planning*, Beirut 1974, 2 Bde.] Bd. 1 S. 176f.

[118] S. etwa Sayyid Abū l-Faḍl Mūsawī Zanǧānī: *Man'-i ta'addud-i zauǧāt yā ǧang bā ṭabī'at*, in: *Maktab-i tašayyu'* (Qumm), Bd. 4 (1962), S. 17-48 (über die *mut'a* ibid. 46-48). Der Autor beruft sich hinsichtlich der Situation im Westen auf den bekannten ägyptischen Autor Muḥammad al-Ġazālī und dessen Buch *Ẓalām min al-ġarb*.

freundliche Politik betrieb,[119] nur mit Mühe davon abgehalten werden, in seinem Reiche die *mut'a* für erlaubt zu erklären.[120] Der auf eine Annäherung der Religionen hinarbeitende Mogul-Kaiser Akbar (gest. 1605) soll eine — wohl apokryphe — Entscheidung des sunnitischen Rechtslehrers Mālik zugunsten der *mut'a* dazu verwendet haben, in seinem Reiche die *mut'a*-Ehe auch für Sunniten zu erlauben.[121] Andererseits ist folgende Episode bezeichnend:

Im Jahre 1743 ließ der sunnitischen Herrscher des (überwiegend schiitischen) Iran, Nādir Šāh (gest. 1747), in Naǧaf eine Disputation zwischen sunnitischen und zwölferschiitischen *'ulamā'* über die Lehrmeinungen der beiden Konfessionen durchführen. Im Interesse seiner Beziehungen zur sunnitisch regierten Türkei wollte Nādir erreichen, daß die Sunniten die Zwölferschia als fünfte Rechtsschule des Islams anerkannten.[122] Die beteiligten schiitischen *'ulamā'* waren angesichts der Tatsache, daß sie sich de facto in der Hand des siegreichen Eroberers befanden, zu einer offenen Verteidigung ihrer Lehre nicht in der Lage. In dieser Situation sahen sie sich nicht nur gezwungen, sich von der Verfluchung der Kalifen 'Umar und Abū Bakr loszusagen, sondern mußten auch die *mut'a* als verboten (*ḥarām*) erklären. Ihr Sprecher fügte hinzu, *mut'a* sei ohnehin nur von den Primitiven (oder Schamlosen, *as-sufahā'*) unter den Zwölferschiiten praktiziert worden.[123] Nādirs politisch-religiöser Annäherungsversuch scheiterte an der osmanischen Haltung, und nach der osmanischen Rückeroberung des Irak war von einer Verbotserklärung der *mut'a* durch die Muǧtahids nicht mehr die Rede. Andererseits blieb das *mut'a*-Thema weiterhin ein beliebter Gegenstand der osmanischen sunnitischen Polemik gegen das schiitische Persien. Es ergab sich hier

---

[119] D. Sourdel: *La politique religieuse du Calife 'Abbâside al-Ma'mûn*, in REI 30/1962/27-48 (dort S. 41 über die *mut'a*-Frage, mit Quellenbelegen). Fr. Gabrieli: *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi* (Leipzig 1929) bietet dazu nichts.

[120] Ibn Ḫallikān: *Wafayāt al-a'yān*, ed. Kairo 1310 H, Bd. 2 S. 218, vgl. Übers. de Slane: *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*, IV (Paris 1871), S. 36f.

[121] Abū l-Faẓl 'Allāmī: *The Ā'in-i Akbarī*, transl. into Engl. by H. Blochmann, 2nd. ed. Delhi 1965, S. 182-84.

[122] S. Art. *Nādir* in EI 1. Aufl., III, S. 878 r.Sp.; L. Lockhart: *Nadir Shah*, London 1938, S. 140; St. H. Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, S. 147f. u. 153; H. Algar: *Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century*, in Th. Naff and Roger Owen (eds.): *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, London u. Austin 1977, S. 288-302 (u. Anm. 400-03).

[123] 'Abdallāh as-Suwaidī: *al-ḥuǧaǧ al-qaṭ'iya* (...), Kairo 1323 H (1905/6), S. 20 Z. 7-8.

die Gelegenheit, den Herrschern des Nachbarreiches die Förderung oder zumindest die Duldung der Unzucht vorzuwerfen—oft in Verbindung mit der Beschuldigung okkulter Praktiken. Bereits in der Polemik der Osmanen gegen die Dynastie der Safawiden, die in Iran vom frühen 16. Jahrhundert an die Zwölferschia als offizielle Konfession durchsetzte, hatten derartige Vorwürfe eine Rolle gespielt.[124]

Was die Bedeutung der *mut'a*-Frage für das Verhältnis der Zwölferschiiten zu den Sunniten im 20. Jahrhundert betrifft, so muß man sich vor Augen halten, daß dieses Verhältnis von zwei entgegengesetzten Strömungen gekennzeichnet ist: Einerseits verzeichnen wir eine Verschärfung dadurch, daß die extrem schia-feindliche Bewegung der Wahhābīya über die sogenannte Salafīya starken Einfluß auf die Entwicklung der Reformbewegungen des zeitgenössischen sunnitischen Islams ausgeübt hat. Andererseits zielt der Panislamismus des 19. und 20. Jahrhunderts auf die Überwindung der politisch-religiösen Zerrissenheit der islamischen Welt, und in diesem Zusammenhang auf die Überwindung oder zumindest Ausklammerung der dogmatischen und juristischen Streitpunkte, die der Einheit der Muslime im Wege stehen.[125] Diese Bewegung steht in enger Beziehung zu dem Bestreben, den Islam als kulturelles und soziales System den veränderten Bedingungen anzupassen und in diesem Zusammenhang traditionelle Institutionen neu zu interpretieren.

Was die Wahhābīya betrifft, so ist deren Einstellung auch hinsichtlich der *mut'a* durch das Urteil ihres theologischen Wegbereiters Ibn Taimīya (gest. 1328) festgelegt. Dieser hat sich in mehreren Fatwas eindeutig gegen die *mut'a* der Zwölferschiiten ausgesprochen.[126] In wahhabitischen Streitschriften gegen die Schiiten — besonders natürlich in denen, die den ǧa'faritischen *fiqh* zum Gegenstand haben — spielt

---

[124] E. Eberhard: *Osmanische Polemik* (...), Freiburg 1970, Index s.v. *Ehebruch*. Aufgrund des scharfen konfessionellen Gegensatzes waren nach der Auffassung osmanischer Muftis Ehen zwischen Osmaninnen und Persern bis ins 20. Jahrhundert hinein generell verboten, s. H. Krüger: *Fetwa und Siyar*, Wiesbaden 1978, S. 146-48. Vermutlich hat für diese Entscheidungen der Muftis die Existenz der *mut'a* im schiitischen Recht eine Rolle gespielt.

[125] Zum Verhältnis zwischen Zwölferschiiten und Sunniten seit dem 19. Jh. s. W. Ende: *Arabische Nation* (s. oben Anm. 68), bes. S. 113-32 und die dort in den Anmerkungen genannte Literatur.

[126] *Maǧmū' fatāwā šaiḫ al-Islām Aḥmad b. Taimīya*, ed. 'Abd ar-Raḥmān b. Mḥd. b. Qāsim, 35 Bde. u. 2 Index-Bände, Riyad u. Mekka 1381-1389 H, s. Index-Bd. II, S. 291; vgl. H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳi-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Kairo 1939, S. 211-12.

die Polemik gegen die *mut'a* eine wesentliche Rolle.[127] Dasselbe gilt auch für Schriften der neo-wahhabitischen oder mit der Wahhābīya verwandten Strömungen[128] in Indien und Pakistan.[129]

Daß es auch im 20. Jahrhundert Diskussionen zwischen Sunniten und Zwölferschiiten über die *mut'a* gegeben hat, ist bereits im Vorangegangenen deutlich geworden. Unsere Frage soll also lauten: Inwiefern hat sich das von verschärfter Polemik einerseits und dem Bemühen um konfessionelle Annäherung andererseits gekennzeichnete Verhältnis von Sunniten und Schiiten zueinander im 20. Jahrhundert auf die Intensität und den Ton der Diskussion über die *mut'a* ausgewirkt?

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß im Rahmen der anti-schiitischen Polemik oft nur die traditionellen Argumente und Anschuldigungen wiederholt werden. Gelegentlich finden sich allerdings, was die Beschreibung der *mut'a*-Praxis angeht, auch neue Details. Nicht zuletzt derartige „Enthüllungen" sunnitischer Polemiker über (tatsächliche oder erfundene) Details der schiitischen *mut'a*-Praxis und deren Folgen stehen am Anfang einer Phase heftiger sunnitisch-schiitischer Polemik im 20. Jahrhundert. Sie erreichte in der zweite Hälfte der 20er Jahre ihren Höhepunkt. (Die Thematik dieser polemischen Literatur ging natürlich schnell über den Ausgangspunkt, die *mut'a*, hinaus).

Ausgelöst wurde die Debatte anscheinend durch gewisse Angstvorstellungen irakischer Sunniten angesichts der Tatsache, daß bereits im 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe ehemals sunnitischer Stämme des Zweistromlandes sich ganz oder zum Teil der Zwölferschia angeschlossen hatten.

---

[127] 'Abdallāh 'Alī al-Qaṣīmī: *aṣ-ṣirā' baina l-Islām wa-l-waṭanīya; fī fiqh aš-šī'a*, Kairo 1356 H, 2 Bde.

[128] Über diese s. Fazlur Rahman: *Islam*, London 1966, S. 201-06; Qeyamuddin Ahmad: *The Wahhabi Movement in India*, Calcutta 1966; Aziz Ahmad: *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, London (etc.) 1967, bes. 103-22.

[129] Ein Beispiel dafür ist eine Streitschrift des Pakistaners Dr. Muhammad Muslehuddin: *Mut'a (Temporary Marriage)*, 1st ed. Lahore 1974 (69 S., Verlag *Islamic Publications*). Der Autor gehört in das Lager der orthodoxen Fundamentalisten um Maudūdī (s. A. Ahmad [vorige Anm.], S. 208ff.). Muslehuddins Schrift richtet sich ausdrücklich gegen die die *mut'a* betreffenden Abschnitte in 'Abd al-Ḥusain Amīnīs *al-Ġadīr* (s. oben Anm. 19). Amīnīs Argumentation entsprechend muß M. sich nicht mit der offensiv-modernistischen schiitischen Apologetik in dieser Frage befassen, behandelt also lediglich die altbekannten Streitpunkte wie die Interpretation von Koran 4:24, das angebliche oder tatsächliche Verbot der *mut'a* durch den Propheten und 'Umar etc.

Auf diesen Sachverhalt hatte der Bagdader Ibrāhīm Faṣīḥ al-Ḥaidarī (1820-81),[130] Abkömmling einer aus Iran geflüchteten Familie und heftiger Gegner der Zwölferschia,[131] in seinem 1286 H (1869/70) verfaßten *'Unwān al-maǧd fī bayān aḥwāl Baġdād wa-l-Baṣra wa-l-Naǧd* hingewiesen. (Allerdings ist dieses Werk erst lange nach dem Tode des Verfassers, ja lange Zeit nach dem Ende der türkischen Herrschaft gedruckt worden).[132] Ḥaidarīs Schrift läßt erkennen, daß im sunnitischen Milieu des Irak im 19. Jahrhundert die Frage erörtert worden ist, worauf die (aus sunnitischer Sicht unerfreulichen, ja bedrohlichen) Erfolge der schiitischen „Missionsarbeit" bei den Stämmen beruhten.[133] In diesem Zusammenhang ist offenbar der Gedanke aufgekommen, das Erlaubtsein der *mut'a* im ǧa'faritischen Recht mache die zwölferschiitische Lehre bei den nur oberflächlich islamisierten Beduinen attraktiv. Es ist nicht verwunderlich, daß dieser Gedanke schon bald in der sunnitischen Polemik gegen die Zwölferschia aufgetaucht ist. Die erste entsprechende Äußerung in schriftlicher Form, die mir bekannt ist, findet sich im Jahre 1900 in der Kairiner modernistischen Zeitschrift *al-Manār*.[134] Sie hat damals, im zweiten Erscheinungsjahr der Zeitschrift, anscheinend wenig Aufmerksamkeit hervorgerufen, wurde aber vom Herausgeber des *Manār*, Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935), im Jahre 1908 nochmals als Zitat ins Blatt gerückt.[135] Das Zitat findet sich dort im Zusammenhang mit dem

---

[130] 'Awwād, MMI, I, S. 51; 'Abbās al-'Azzāwī: *Ta'rīḫ al-adab al-'arabī al-'irāqī*, II: *1534-1917*, Bagdad 1962, S. 381 (Titel-Index) u. 395 (Personen-Index).

[131] Einer seiner Vorfahren war, um dem sunnitischen Bekenntnis treu bleiben zu können, vor den Safawiden aus Iran geflüchtet (s. *'Unwān al-maǧd* S. 117). Ibrāhīm selbst hat eine anti-schiitische Streitschrift verfaßt, die bisher nicht gedruckt ist, s. 'Abdallāh al-Ǧubūrī: *Fihris al-maḫṭūṭāt al-'arabīya fī maktabat al-auqāf al-'āmma fī Baġdād*, Bd. 2 (Bagdad 1974), Nr. 4374.

[132] Bagdad 1962, ed. 'Alī al-Baṣrī. Dort über die durch die Missionsarbeit der „rāfiḍitischen Teufel" ganz oder teilweise für die Schia gewonnenen Stämme S. 110ff.

[133] Auch die relative Zunahme der schiitischen Bevölkerung von Bagdad im Vergleich zu den Sunniten konnte der osmanischen Verwaltung nicht gleichgültig sein. In der Zeit 'Abdülḥamīds II. (reg. 1876-1909) verfaßte der Şeyhülislām Hüsnü Efendī (gest. 1911) einen Bericht über die Ausbreitung des schiitischen Elements in Bagdad, der höchstwahrscheinlich eine Warnung vor den Konsequenzen dieser Entwicklung enthält. Der (bisher nicht veröffentlichte) Bericht befindet sich im Yıldız-Archiv, s. S. J. Shaw: *The Yıldız Palace Archives of Abdülhamit II*, in: *Archivum Ottomanicum* (Den Haag), 3/1971/211-37, dort S. 229 Z. 13-14. Über den Autor des Berichts s. Abdülkadir Altunsu: *Osmanlı şeyhülislamları*, Ankara 1972, S. 230-32.

[134] 2. Jahrgang, Ramaḍān 1317 H (Januar 1900), S. 687 (so lt. Zitat in *al-Manār* 11/1908/49. — Jgg. 2 liegt mir nicht vor).

[135] 11. Jahrgang 1326 (1908), S. 45-49 (über die *mut'a* als Lockmittel S. 48 Z. -5ff.).

Abdruck eines Briefes unter dem Titel *Ḳalimāt ʿan al-ʿIrāq wa-ahlih*. Als Verfasser wird ein nicht näher identifizierter *ʿālim ġayūr ʿalā d-daula wa-maḏhab ahl as-sunna* genannt.[136] In dieser Zuschrift wird das Vordringen der Schia im Irak als grosses Unglück (*balāʾ ʿaẓīm*) beklagt (drei Viertel der irakischen Bevölkerung bestehe schon aus Schiiten) und zugleich die Nachlässigkeit der türkischen Regierung in dieser Frage einerseits und ihre Zensur gegenüber Reformzeitschriften wie dem *Manār* andererseits kritisiert.[137] Rašīd Riḍā fühlte sich durch diese Bemerkungen an seine eigenen Zeilen aus dem Jahre 1900 erinnert, und zitierte sie nun an dieser Stelle: Anknüpfend an Zeitungsmeldungen, wonach die türkische Regierung sunnitische *ʿulamāʾ* in die Sanǧaqs Baṣra, Muntafik und Kerbela entsenden wolle, damit sie die dortigen Stämme religiös unterweisen (*iršād*), erwähnt Rašīd Riḍā den Vorsprung, den die Schiiten in dieser Sache hätten. Ein wesentlicher Grund des Erfolges der Schiiten beruhe darauf, daß die Mullās den Oberhäuptern der Stämme die Vorzüge des zwölferschiitischen Rechts besonders anhand der *mutʿa* nahebrächten, also den Gelüsten der Stammesscheichs entgegenkämen. Nach deren Hinwendung zur Schia breite sich der schiitische *maḏhab* in kurzer Zeit unter den Angehörigen des jeweiligen Stammes aus. Man müsse bedenken, daß im Verständnis des Volkes der persische Schah zugleich Oberhaupt der gesamten zwölferschiitischen *ṭāʾifa* sei und Sultan ʿAbdülḥamīd II. entsprechend Oberhaupt der sunnitischen. Im Falle eines Konflikts zwischen diesen beiden würden die Schiiten (des Irak etc.) auf der Seite ihres Oberhauptes stehen.[138]

In einem Kommentar zu diesem Eigenzitat und zu den Äußerungen des *ʿālim ġayūr* sagt Rašīd Riḍā, vom religiösen Gesichtspunkt erscheine ihm die Unterweisung der Stämme durch schiitische Prediger keineswegs als so ein großes Unglück, wie der Schreiber des Briefes es sehe. Jedenfalls sei diese Unterweisung besser als der Fortbestand

---

[136] In *al-Manār* Jg. 29 (1928), S. 425 hat Rašīd Riḍā dieses Pseudonym gelüftet: Demnach handelte es sich um den Bagdader sunnitischen Scheich Muḥammad Kāmil ar-Rāfiʿī. Dieser war damals (1928) bereits verstorben. Die Verwendung des Pseudonyms erklärt Rašīd Riḍā mit der Gefahr der Verfolgung durch die osmanischen Behörden.

[137] Auf S. 47-48 (Jgg. 11/1908) äußert sich der Autor überdies sehr positiv über die salafitischen Reformer aus der Familie Ālūsī (s. unten Anm. 152), deren prowahhabitische Einstellung den Osmanen natürlich nicht unbekannt war.

[138] Ibid., S. 48 (Mitte)-49.

des gegenwärtigen Zustands der Stämme (in religiöser Hinsicht). Das Problem liege im politischen Aspekt der Sache, denn ein politischer Konflikt (zwischen der Türkei und Iran) könne unter diesen Umständen die Resultate jahrzehntelanger Bestrebungen um die islamische Einheit zunichtemachen.[139]

Angesichts der weiten Verbreitung und des damals (1908) bereits sehr hohen Ansehens des *Manār* konnten die Äußerungen des *'ālim ġayūr* (und der Kommentar Rašīd Riḍās dazu) die führenden Köpfe der Zwölferschia nicht gleichgültig lassen. Sie verstanden diese Worte im *Manār* von 1908 als Aufruf an die türkischen Behörden, Maßnahmen zu ergreifen, die auf jeden Fall ernsthafte Konsequenzen für die zwölferschiitische Bevölkerung des Osmanischen Reiches haben mußten.[140] In der 1909, d.h. ein Jahr später, gegründeten schiitischen Zeitschrift *al-'Irfān* (Ṣaidā) wies ein schiitischer Gelehrter aus dem Irak darauf hin, daß entgegen den in *al-Manār* veröffentlichten Behauptungen die *mut'a* bei den Beduinen (*a'rab*) des Zweistromlandes außerordentlich selten vorkomme und eigentlich nur bei den Persern verbreitet sei.[141] Weit heftiger und ausführlicher äußerte sich der (hier schon erwähnte) libanesische Schiit Sayyid Muḥsin al-Amīn.[142] Seine Streitschrift *al-ḥuṣūn al-manī'a fī radd mā auradahu ṣāḥib al-Manār fī ḥaqq aš-šī'a*[143] enthält lt. I. Goldziher[144] „eine erschöpfende Darstellung des Standpunktes der Schi'a in dieser Frage" (sc. der *mut'a*).[145] Im übrigen übte Sayyid Muḥsin außerordentlich heftige Kritik an Rašīd Riḍā als dem Verantwortlichen für schiafeindliche Äußerungen in *al-Manār*. Diese Streitschrift hat das Verhältnis zwi-

---

[139] Ibid., S. 49, vgl. auch *al-Manār* 29/1928/425 Mitte.

[140] Muḥsin al-Amīn in *al-'Irfān* (Ṣaidā) 17/1929/403.

[141] Lt. Zuschrift des Herausgebers des *'Irfān*, 'Ārif az-Zain, die in *al-Manār* 12/1909/866 veröffentlicht wurde. Leider wird dort nicht erwähnt, wer jener Gelehrte war.

[142] S. oben S. 16.

[143] Damaskus 1327 H (1909), s. Dāġir, MDA II/1, S. 144. Im folgenden Jahr (1328 H) veröffentlichte Muḥsin al-Amīn in Beirut eine weitere Streitschrift gegen Riḍā u.d. Titel *aš-šī'a wa-l-Manār*, s. aṭ-Ṭihrānī, DTS 14/274 no. 2562 und Muḥsin al-Amīn, AS 40/1957/100. Weder diese (1328 H) noch die erstgenannte Veröffentlichung Sayyid Muḥsins gegen den *Manār* ist mir zugänglich.

[144] *Vorlesungen über den Islam* (s. oben Anm. 1), S. 371 Anm. 156 (demnach steht das *mut'a*-Kapitel S. 37-81).

[145] Lt. Ṭihrānī, DTS Bd. 17 S. 6 no. 35 stammt eine Schrift zur Verteidigung der *mut'a*, die unter dem Namen des schiitischen Qāḍīs von Marǧ 'Uyūn (Südlibanon), Sayyid Mḥd. b. 'Alī Āl Ibrāhīm al-Ḥusainī al-'Āmilī al-Anṣārī erschienen ist (1331 H/1912-3 u. 1343 H/1924-25, Saida), möglicherweise auch aus der Feder Sayyid Muḥsins.

schen den beiden Männern nachhaltig belastet[146] und dürfte wesentlich zur Schärfe der Polemik beigetragen haben, die gegen Ende der 20er Jahre zwischen dem *'Irfān* und dem *Manār* ausbrach, nachdem Rašīd Riḍā den *Manār* zunehmend auf einen pro-wahhabitischen, anti-schiitischen Kurs gesteuert hatte.[147] Diese Polemik wurde von Rašīd Riḍā mit einem heftigen persönlichen Angriff auf Muḥsin al-Amīn eröffnet.[148] Rašīd Riḍā wendet sich darin gegen Sayyid Muḥsins *Ḥuṣūn manī'a* und dessen anti-wahhabitische Streitschrift *Kašf al-irtiyāb fī atbā' Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb*.[149] In die sich alsbald entwickelnde scharfe Auseinandersetzung zwischen den beiden Zeitschriften über das Verhältnis von Sunniten und Schiiten wurde eine ganze Reihe von Theologen beider Konfessionen hineingezogen.[150] Da die Debatte zu einem guten Teil um die Argumente Muḥsin al-Amīns in *al-ḥuṣūn al-manī'a* kreiste, konnte es nicht ausbleiben, daß die *mut'a*-Problematik erneut zum Gegenstand des Streits wurde. Hier nun sorgte Rašīd Riḍā für eine weitere Verschärfung der Debatte, indem er Behauptungen des zu jener Zeit bereits verstorbenen irakischen sunnitischen Gelehrten Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (gest. 1924)[151] hinsichtlich der schiitischen *mut'a*-Praxis ins Spiel brachte. Ālūsī, ein Sympathisant der Wahhābīya, stammte aus einer ḥanbalitischen Gelehrtenfamilie, in der anti-schiitische Polemik seit langem gepflegt wurde.[152] In einem nunmehr von Rašīd Riḍā zitierten Brief hatte

---

[146] Rašīd Riḍā in *al-Manār* 29/1928/425; vgl. Muḥsin al-Amīn in *al-'Irfān* 17/1929/403-04 und idem: *Kašf al-irtiyāb fī atbā' Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb*, ed. Teheran o.J. (ca. 1973), S. 500ff.

[147] Zum Verhältnis des *Manār* als Organ der Salafīya zu den Schiiten s. H. Laoust in REI 6/1932/217-18. — Vor dem 1. Weltkrieg, und hier besonders bis zum Sturz 'Abdülḥamīds (1909), überwiegt in den Beiträgen des *Manār* das Bemühen um Überbrückung oder Ausklammerung der konfessionellen Gegensätze. Dies wurde auch von Schiiten in Zuschriften positiv gewürdigt, s. etwa *al-Manār* 7/1904/66-68, 182 u. 554-55; 8/1905/116-17.

[148] *Di'āyat ar-rafḍ wa-l-ḫurāfāt wa-t-tafrīq baina l-muslimīn wa-muwaqqid nārihā aš-šaiḫ Muḥsin al-Amīn al-'Āmilī*, in: *al-Manār* 29/1928/424-32.

[149] S. oben Anm. 146. Es handelt sich um eine Streitschrift Sayyid Muḥsins gegen die Wahhabiten (zuerst erschienen Damaskus 1928), die durch Rašīd Riḍās *al-wahhābīyūn wa-l-Ḥiǧāz* (Kairo 1925/26) ausgelöst worden war.

[150] Die Stellungnahmen des *Manār* erschienen später u.d. Titel *as-sunna wa-š-ši'a au al-wahhābīya wa-r-rāfiḍa*, hrg. von Rašīd Riḍā, 2 Bde. (= *risāla* 1 u. 2), Kairo 1928-29, 2. Aufl. Kairo 1947.

[151] Dāǧir, MDA II/1, S. 41-46; 'Awwād, MMI, III, S. 274f., Kaḥḥāla, *Mu'ǧam al-mu'allifīn*, XII, S. 169f. u. XIII (Damaskus 60-61), S. 420.

[152] EI, 2. Aufl., s.n. *al-Ālūsī*; s. Mḥd. Bahǧat al-Aṯarī: *A'lām al-'Irāq*, Kairo 1345 H, S. 85-241; zu den Beziehungen der Familie Ālūsī zum Hause Sa'ūd und zur Wahhābīya s. Sami al-Sakkar: *A Saudi-Iraqi Family Link*, in: *Arabian Studies* (London), III (1976), S. 189-90.

al-Ālūsī behauptet, es gebe bei den Zwölferschiiten eine von deren *'ulamā'* geduldete Praxis, die man *mut'a daurīya* nenne. Durch sie sei es erlaubt, daß mehrere Männer mit einer Frau für bestimmte Abschnitte ein und desselben Tages *mut'a*-Verbindungen eingehen.[153]

Ālūsī nennt für seine Behauptung weder Gewährsleute noch Belege aus der juristischen oder sonstigen schiitischen (und sunnitischen) Literatur. Zwölferschiitische Autoren haben die Behauptung Ālūsīs, die später von anderen anti-schiitischen Polemikern aufgegriffen worden ist,[154] mit der Forderung zurückgewiesen, man möge einen einzigen Beleg aus dem ganzen zwölferschiitischen Schrifttum beibringen, in dem eine derartige Form der *mut'a* beschrieben und gerechtfertigt werde, oder wenigstens unter Berufung auf Gehörtes eines konkreten Fall nennen.[155] Dies ist anscheinend bis heute nicht geschehen, und so gewinnt man in der Tat den Eindruck, daß es sich hier um eine bösartige anti-schiitische Erfindung handelt. Zumindest dürfte die *mut'a daurīya*, wenn es sie überhaupt geben (oder gegeben haben) sollte, die Mißbilligung der überwiegenden Mehrheit der schiitischen *'ulamā'* finden.

Auch in der Folgezeit hat in der sunnitischen Polemik — speziell im Irak — die *mut'a* als vermeintliches Instrument der Ausbreitung der Zwölferschia eine gewisse Rolle gespielt. Es ging dabei nicht nur um die Furcht der Sunniten vor der Gewinnung der Stämme für die Schia, sondern auch darum, daß schiitische Apologeten selber auf die *mut'a* als Faktor zugunsten der Erhöhung der Geburtenzahl hingewiesen hatten.[156] Dieser Gedanke — im Sinne einer Werbung für eine Institution des schiitischen Rechts und im Hinblick auf die weltpolitische Rolle des Islams vorgetragen — ließ manche Sunniten um die politische Vorherrschaft des arabisch-sunnitischen Elements im Irak fürchten.[157]

---

[153] *al-Manār* 29/6 (1928), S. 441, nachgedruckt bei Rašīd Riḍā: *as-sunna wa-š-ši'a*, Bd. 1, 2. Aufl. Kairo 1947, S. 66f. (Die für die spätere Polemik entscheidenden Sätze Ālūsīs über die *mut'a daurīya* finden sich als Zitate auch in den unten Anm. 155 genannten schiitischen Schriften).

[154] Āmīnī: *al-ġadīr* (s. folgende Anm.) nennt namentlich al-Qaṣīmī (s. oben Anm. 127).

[155] Muḥsin al-Amīn in *al-'Irfān* 19 (1930), S. 347; 'Abd al-Ḥusain al-Amīnī: *al-ġadīr* (s. oben Anm. 17), III, S. 286f.; 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *al-fuṣūl* (s. oben Anm. 19), S. 51.

[156] So Mḥd. Ḥusain Kāšif al-Ġiṭā' und Taufīq al-Fukaikī (s. oben S. 19-20).

[157] Maḥmūd al-Mallāḥ in *Maǧmū' as-sunna* (s. oben Anm. 77), Bd. 2 S. 190.

Die Entgegnung der Sunniten läuft stets auf den alten Vorwurf hinaus, die schiitischen *'ulamā'* förderten mit der *mut'a* eine kaum verschleierte Form von Prostitution. Sunnitische Besucher des Irak haben natürlich auch im 20. Jahrhundert ihre Informationen über die *mut'a* im allgemeinen nicht aus schiitischen *fiqh*-Werken oder wenigstens aus Gesprächen mit schiitischen Gelehrten bezogen, sondern oft nur aus Mitteilungen sunnitischer Gesprächspartner. Vermutlich gilt dies auch für den Ägypter Muḥammad Ṯābit (gest. 1958).[158] Dieser hat sich den besonderen Zorn der Zwölferschiiten dadurch zugezogen, daß er in einer 1934 erschienenen Reisebeschreibung berichtete, er habe in Naǧaf Kinder gesehen, die einen Ring im Ohr trugen. Dieser Ring sei das dort übliche Zeichen dafür, daß es sich um Kinder aus *mut'a*-Ehen handle. Über die Art, wie diese Ehen geschlossen werden, sagt Ṯābit folgendes: Dem schiitischen Pilger nähere sich im Hotel ein Vermittler, der dem Ankömmling das Eingehen einer *mut'a*-Ehe vorschlägt. Willigt dieser ein, so präsentiere ihm der Vermittler eine Gruppe von Mädchen, aus deren Mitte er eines wählen könne. Dann begebe man sich zu einem schiitischen *'ālim*, der den Vertrag (aufsetze und) verlese. Das Mädchen könne mehrmals in einer Nacht heiraten.[159] Üblicherweise zahle der Mann ca. 15 Piaster pro Stunde, 75 Piaster pro Tag, und 4 Pfund (*ǧīnīhāt*) pro Monat. Von der Frau werde nach Vertragsablauf nicht die Einhaltung einer Wartezeit (*'idda*) verlangt. Vielmehr heirate sie einen Tag darauf schon wieder.[160]

Es ist offensichtlich, daß die schiitischen Autoren, die sich zu Ṯābits Reisebericht geäußert haben, die Existenz prostitutionsähnlicher Praktiken im Zusammenhang mit der *mut'a* nicht ausschließen können. Insofern kommt es ihnen gelegen, daß Muḥammad Ṯābits Darstellung in diesem Punkt — wie in anderen Details seiner Beschreibung des modernen Irak — eine Reihe von Fehlern und Verzerrungen enthält. Diese beruhen auf mangelnder Geschichtskenntnis und ungenauer Beobachtung, z.T. aber wohl auch auf falschen Informationen durch

---

[158] Über Ṯābit als Reiseschriftsteller s. J. M. Landau in *Journal of Arabic Literature* (Leiden), 1/1970/70-74.

[159] Das Wort *mut'a daurīya* kommt hier nicht vor, doch ist es möglich, daß Ṯābit einen entsprechenden Bericht kannte.

[160] Muḥammad Ṯābit: *al-ǧaula fī rubū' aš-šarq al-adnā*, 1. Aufl. Kairo 1934, 2. Aufl. 1936, dort S. 111f., (3. Aufl. Kairo 1952, S. 109f.).

sunnitische Gewährsleute. Indem schiitische Autoren die Nachricht über die durch Ohrringe gekennzeichneten Kinder der *mut'a* als Phantasieprodukt entlarven oder das Argument vorbringen, die Geschichte von den Mädchen im Hotel (*funduq*) sei falsch, weil es zur Zeit der Reise Ṯābits in Naǧaf noch gar keine Hotels gegeben habe, wollen sie jegliche Kritik an der *mut'a*-Praxis überhaupt diskreditieren.[161] (Übrigens verdient festgehalten zu werden, daß auch der ägyptische Gelehrte 'Abd al-Wahhāb 'Azzām (gest. 1949),[162] ein guter Kenner der persischen Literatur, Ṯābits Buch allgemein und die Abschnitte über die Schia im besonderen als unzuverlässig bzw. grob fehlerhaft kritisiert hat).[163]

Nicht alle neuzeitlichen Polemiken um die *mut'a* haben ein so lebhaftes Echo gefunden wie die, die durch Rašīd Riḍā, Ālūsī und Ṯābit ausgelöst worden sind. Manche diesbezügliche Fehde wurde in der Form von Basar-Flugschriften oder in den Leserbrief-Spalten der lokalen Presse ausgetragen, stieß auf wenig Interesse und war nach kurzer Zeit vergessen. Manche Streitschrift blieb (für immer?) ungedruckt. Nur dem bibliographischen Eifer von Autoren wie Āqā Buzurg aṭ-Ṭihrānī ist es zu verdanken, daß wir gelegentlich auf Namen und Titel hingewiesen werden, aus deren Zusammenstellung sich ein ungefähres Bild von jenen kurzlebigen, örtlich begrenzten Polemiken gewinnen läßt.[164] Ein Beispiel dafür ist eine Debatte über die *mut'a*, die in den späten 20er oder frühen 30er Jahren — jedenfalls vor 1935 — in Beirut geführt wurde.[165] Anlaß war ein Artikel unter dem Titel *al-mut'a uḫt as-zinā'*, die der libanesische Sunnit Anīs an-Nuṣūlī (gest. 1957)[166] in der Beiruter Zeitung *ar-Ra'y al-'Āmm* (gegr. 1910) veröffentlicht hatte.[167] Daraufhin meldete sich Scheich Miṣbāḥ Ša-

---

[161] Fukaikī: *Kitāb al-mut'a*, S. 7; Amīnī: *al-ġadīr*, III, 3. Aufl. S. 311-19. Eine ausführliche Kritik der Äußerungen Ṯābits über die Schiiten findet sich bei Muḥsin al-Amīn, AS, I/1 (Beirut 1960), S. 151-71.

[162] Dāġir, MDA III/1, S. 816-19.

[163] *ar-Risāla* (Kairo), 2. Jgg. no. 59 v. 20.8.1934, S. 1398f., vgl. auch no. 62 v. 10.9.1934, S. 1505-52.

[164] S. oben Anm. 22.

[165] Scheich Maḥmūd 'Abbās al-'Āmilī (s. Anm. 168) starb 1935. Die Zeitschrift *ar-Ra'y al-'Āmm* stellte lt. Ṭarrāzī und Dāġir bereits 1930 ihr Erscheinen ein (s. Yūsuf As'ad Dāġir: *Qāmūs aṣ-ṣiḥāfa al-lubnānīya*, Beirut 1978, S. 136 no. 671). Falls diese Angabe zutrifft, wäre der Zeitraum dieser Kontroverse nicht später als 1930 anzusetzen.

[166] Über diesen, einen heftigen Kritiker schiitischer Glaubensvorstellungen und Praktiken, s. W. Ende: *Arabische Nation* (s. oben Anm. 68), S. 132ff.

[167] Da mir alle im Zusammenhang mit dieser Kontroverse genannten arabischen Quellen aufgrund der gegenwärtigen Verhältnisse im Libanon nicht zugänglich sind

baqlū, ein ebenfalls in Beirut lebender Sunnit, mit einer *risāla* zu Wort, in der er die übliche Lehrmeinung der Sunniten vom kurzfristigen Erlaubtsein der *mut'a* im Frühislam und ihrem Verbot durch den Propheten und durch 'Umar darstellte. Auf diese Schrift antwortete Maḥmūd 'Abbās al-'Āmilī (gest. 1935), ein seinerzeit unter den Schiiten der Beiruter Vororte populärer Prediger,[168] mit der Abhandlung *al-kaukab al-waḍḍāḥ fī iṯfā' al-miṣbāḥ*.[169] Ob die Polemik im Libanon weiterging, läßt sich aus den Angaben bei Ṭihrānī und dem anderen mir zugänglichen Material nicht entnehmen.

In der Praxis hatte die *mut'a* im Libanon selbst, wie erwähnt, zumindest seit 1917 keine Bedeutung. Freilich mag es sein, daß manche der libanesischen Auswanderer schiitischer Herkunft — besonders die, die nach Westafrika gingen — in der Fremde *mut'a*-Ehen geschlossen haben[170] und daß hieraus gelegentlich rechtliche Probleme entstanden, mit denen sich libanesische Gerichte zu befassen hatten. Möglicherweise finden sich in der libanesischen Presse hin und wieder Nachrichten über derartige Fälle.

Das bisher Gesagte läßt erkennen, daß die unterschiedliche Bewertung der *mut'a* (und die Probleme der Ḥadīṯ-Kritik, des Geschichtsverständnisses etc., die damit zusammenhängen) zu den Themenbereichen gehört, die einer wirklichen Annäherung zwischen Sunniten und Zwölferschiiten auch in der Gegenwart im Wege stehen. Der sunnitische Modernismus, wie ihn Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) und seine Schule repräsentieren, hält von Anfang an, also auch vor der durch Rašīd Riḍā betriebenen Annäherung an die extrem schiafeindliche Wahhābīya, am Verbot der *mut'a* fest.[171] Die widersprüchlichen Ḥadīṯe über den Zeitpunkt und die Umstände des *mut'a*-

---

und die Datierung problematisch ist, muß hier offen bleiben, ob der Ausbruch dieser Auseinandersetzung im Zusammenhang steht mit der oben skizzierten Polemik zwischen dem *Manār* und seinen schiitischen Kritikern. Es ist anzunehmen, daß der gegen die *mut'a* gerichtete Artikel an-Nuṣūlīs nach dessen Rückkehr aus dem Irak (1927) erschienen ist. N. war dort wegen eines umayyadenfreundlichen Buches in Konflikt mit den Führern der Schiiten geraten.

[168] Über ihn s. Muḥammad Ǧawād Muġnīya: *Ma'a 'ulamā' an-Naǧaf al-ašraf* (Beirut 1962), S. 181-85 (auch in *al-'Irfān* (Ṣaidā), August 1962).

[169] aṭ-Ṭihrānī, DTS Bd. 18, S. 187 no. 1332.

[170] S. etwa die Anfrage eines Muḥsin 'Aṭṭār aus Sierra Leone an den *'Irfān* bezüglich des *tamattu'* mit einer des Arabischen nicht mächtigen (afrikanischen) Magd (oder Sklavin: *ama*), in: *al-'Irfān* 19/1930/600.

[171] J. Jomier: *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954, S. 211.

Verbots[172] stellen für diese Schule allerdings kein wesentliches Problem mehr dar: Wenn sich aus den zuverlässigen Ḥadīṯ-Werken ergibt, daß Prophetengefährten wie Ibn ʿAbbās noch nach dem Verbot an der *mutʿa* festgehalten haben, so ist dies nach Ansicht Rašīd Riḍās so zu verstehen, daß das Verbot der *mutʿa* durch den Propheten nicht allgemeiner und endgültiger Natur war. Daraus lassen sich die Nachrichten über die unterschiedliche Haltung der *ṣaḥāba* in dieser Frage erklären. Insofern sind gerade Ḥadīṯe über ihren *iǧmāʿ* zu bezweifeln und nicht solche über ihre Meinungsverschiedenheit. Aus der Tatsache, daß ʿUmar die *mutʿa* dann eindeutig verboten hat, darf kein Gegensatz zur Haltung des Propheten herausgelesen werden. ʿUmars Entscheidung wurde ausgelöst durch seine Sorge vor einer zu starken Ausbreitung der *mutʿa* und den daraus entstehenden negativen Folgen. Sie beruht auf seinem Recht zum *iǧtihād* in einer Angelegenheit des allgemeinen Wohls — und dieses zu wahren, war ihm von Gott und vom Propheten aufgetragen.[173]

III. *Ein sunnitischer Versuch der Revision des* mutʿa-*Verbots*

Die Argumentation Rašīd Riḍās legt die Frage nahe, ob im sunnitischen Bereich auf der Basis der von der ʿAbduh-Schule geforderten und z.T. praktizierten Wieder-Öffnung des „Tores des *iǧtihād*" eine Revision des *mutʿa*-Verbots möglich ist, wenn dies angesichts veränderte sozialer Verhältnisse geboten erscheint. Diese Frage ist in der Tat Jahrzehnte nach Rašīd Riḍās soeben beschriebener Interpretation — und ohne Berufung auf ihn — gestellt worden. Davon soll im folgenden noch die Rede sein. Zunächst müssen wir aber feststellen, daß die sunnitische Hochschule al-Azhar bzw. deren führende Gelehrte offenbar keinen Anlaß gesehen haben, eine Revision des *mutʿa*-Verbots zu erwägen. Selbst Maḥmūd Šaltūt, der 1963 verstorbene Rektor der Azhar, hielt ungeachtet seiner Bemühungen um eine Annäherung

---

[172] S. oben S. 4-6.

[173] So Rašīd Riḍā in den von ihm verfaßten fiktiven Gesprächen zwischen einem Reformer (*muṣliḥ*) und einem Vertreter des *taqlīd* (*muqallid*) in *al-Manār* 4/1901/852-66 (es handelt sich um die 13. Folge dieser Gespräche), dort zur *mutʿa*-Frage S. 861-63. Diese Gespräche sind nachgedruckt in dem Sammelband von Rašīd Riḍā: *Kitāb al-waḥda al-islāmīya wa-l-uḫuwwa ad-dīnīya*, 2. Aufl. Kairo 1346 H (1927-28).

von Sunniten und Zwölferschiiten[174] eindeutig am Verbot der *mut'a* fest.[175] Seine Stellungnahme ist die Antwort auf die Frage eines Gläubigen, was von der Befürwortung der *mut'a* durch einen (namentlich nicht genannten) Schriftsteller zu halten sei. Sollte mit jenem Schriftsteller der hier schon erwähnte 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād gemeint sein? Dieser war jedenfalls nicht Theologe und für den Standpunkt der Azhar in Fragen des islamischen Rechts in keiner Weise maßgebend.

Die Durchsicht einer beträchtlichen Anzahl von Fatwā-Sammlungen und scheriatsrechtlichen Handbüchern aus der Feder von Azhar-Gelehrten (bzw. -Absolventen), die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden sind, zeigt eindeutig, daß die *mut'a* in diesem Milieu noch immer auf eine Front eindeutiger, z.T. heftiger Ablehnung stößt.[176] Anscheinend hat sich bisher nur ein einziger Azharī öffentlich für eine Revision des *mut'a*-Verbots ausgesprochen, nämlich Aḥmad Ḥasan al-Bāqūrī. Bis 1952/53 gehörte er zu den führenden Köpfen der Muslim-Bruderschaft (*al-iḫwān al-muslimūn*) in Ägypten.[177] Nach der Revolution war er zeitweilig Minister für Auqāf und religiöse Angelegenheiten. Bereits in den 50er Jahren unterstützte er (gerade als Minister) die Ziele der 1948 in Kairo gegründeten *Ǧam'īyat at-*

---

[174] Siehe W. Ende: *Arabische Nation* (s. oben Anm. 68), S. 117-18 und die dort genannte Literatur; vgl. neuerdings W.-D. Lemke: *Maḥmūd Šaltūt (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Diss. phil. Köln 1977 (ersch. 1980).

[175] *Fatāwā*, 6. Aufl. Beirut 1972, S. 273-75.

[176] Als Beispiele seien genannt: Aḥmad al-Ḥuṣrī: *an-nikāḥ wa-l-qaḍāyā l-muta'alliqa bih* (Kairo 1967), S. 164-82; Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanṭāwī und Muḥammad Zakariyā al-Bardīsī (s. oben Anm. 2), S. 66-69 bzw. 87-90; as-Sayyid Sābiq: *Fiqh as-sunna*, 3. Aufl. Beirut 1977, Bd. 2 S. 41-46; vgl. auch Ḥasanain Muḥammad Maḫlūf: *Fatāwā šar'īya wa-buḥūṯ islāmīya*, 2. Aufl. Kairo 1965, Bd. 2 S. 7 (3. Aufl. Kairo 1971, S. 63). [Maḫluf war 1945-50 *muftī ad-diyār al-miṣrīya*]. Ferner Muḥammad Ḥusain aḏ-Ḏahabī: *al-aḥwāl aš-šaḫṣīya baina maḏhab ahl as-sunna wa-maḏhab al-ǧa'farīya*, 1. Aufl. Bagdad 1958, S. 62-68, und Yūsuf al-Qarḍāwī: *al-ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām*, 5. Aufl. o.O. (Beirut), 1969, S. 182-84. Als Beispiele für entsprechende Stellungnahmen nichtägyptischer sunnitischer Autoren s. das Buch des libanesischen Gelehrten 'Umar Farrūḫ: *al-uṣra fī š-šar' al-islāmī*, 1. Aufl. Beirut 1951, S. 95-97, und für den Irak Ḥusain Ḫalaf al-Ǧubūrī: *az-zawāǧ al-manhī 'anhu fī l-fiqh al-islāmī*, in: *Maǧ. Ǧāmi'at al-Mustanṣirīya* (Bagdad), II/2 (1971), S. 374-96 (über die *mut'a* 376-86), und idem: *az-zawāǧ wa-bayān aḥkāmihi fī š-šarī'a al-islāmīya*, Bagdad 1972, S. 60-65.

[177] R. P. Mitchell: *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, bes. S. 84-85 u. 107-08; s. auch *The Middle East and North Africa*, 1957 (ed. Europa Publications, London), S. 386. Eine journalistische Skizze seiner Persönlichkeit findet sich bei Ibrāhīm al-Ba'ṯī: *Šaḫṣīyāt islāmīya mu'āṣira*, Bd. 1 (Kairo 1970).

taqrīb baina l-maḏāhib al-islāmīya (Vereinigung zur Annäherung zwischen den islamischen Rechtsschulen).[178]

In seinem Buch *Ma'a l-qur'ān* von 1970 (Kairo) vertritt al-Bāqūrī die Ansicht, daß die *mut'a* erlaubt sein solle, wenn die Notwendigkeit (*ḍarūra*) es gebiete. Er sucht seine Meinung mit dem Hinweis darauf zu belegen, daß der Prophet seinen Gefährten, als sie über ihr frauenloses Leben klagten, diese Art von Ehe gestattet habe. Jene frommen Männer hätten die *mut'a* als Gnade Gottes für seine Diener angesehen. Wäre die *mut'a* (später) nicht vom Volk im Übermaß praktiziert worden, so hätte der Kalife 'Umar sie auch nicht verboten.[179] Was ihn, Bāqūrī, in dieser seiner Ansicht bestärke, sei der Gedanke an die Situation der jungen Muslime, die in nichtislamischen Ländern leben. Diese hätten angesichts der mannigfachen Versuchungen, denen sie ausgesetzt seien, drei Alternativen, nämlich

> dem Umgang mit Prostituierten (*fāḥiša*) zu verfallen
> und damit Gottes Gesetze zu verletzen,
> oder ihr Begehren zu bekämpfen, dadurch aber
> erheblicher Qual ausgesetzt zu sein und Schaden zu nehmen,
> oder aber in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz
> zu heiraten.[180]

Die beiden erstgenannten Alternativen erklärt al-Bāqūrī für unzumutbar. Was die reguläre Eheschließung betrifft, so gehöre in der (islamischen) Dauerehe das Streben nach Kindern zum Recht der Frau. Daher dürfe bei der Dauerehe der Mann nur mit Einwilligung der Frau *coitus interruptus* (*'azl*) praktizieren.[181] Bringe nun aber in der Fremde die nichtmuslimische Frau eines Muslims ein Kind zur Welt, so wachse es in deren Obhut in einer nichtmuslimischen

---

[178] Als Auqāf-Minister schrieb er z.B. ein Vorwort zu einer Ausgabe des Muhaqqiq al-Ḥillī: *al-muḫtaṣar an-nāfi'* (vgl. oben Anm. 20), die auf Veranlassung der *Ǧam'īyat at-taqrīb* und nach Begutachtung durch ein Gremium von Azhar-Gelehrten (darunter as-Sayyid Sābiq, s. oben Anm. 176) in Kairo veröffentlicht wurde. (Nachdruck Naǧaf 1964). Zum Hintergrund vgl. F. R. C. Bagley: *The Azhar and Shi'ism*, in: MW 50/1960/122-29 (vgl. auch oben Anm. 174).

[179] Bāqūrī: *Ma'a l-qur'ān*, S. 178.

[180] Ibid., S. 179.

[181] Zu *'azl* s. den Artikel von H. Bousquet in EI, 2nd. ed., s.v., und E. Gräf: *Die Stellungnahme des islamischen Rechts zu Geburtenregelung* (tanẓīm al-nasl) *und Geburtenbeschränkung* (taḥdīd al-nasl), in: W. Hoenerbach (hrg.): *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden 1967, S. 209-32, dort über *'azl* S. 215ff.

Umgebung auf. Demgegenüber komme die *mut'a*-Ehe dem natürlichen (sexuellen) Bedürfnis der im nichtmuslimischen Bereich lebenden muslimischen Männer entgegen, erlaube aber den *coitus interruptus* auch gegen den Willen der Frau.[182] So werde das Entstehen einer Nachkommenschaft vermieden, die von geringer Religiosität (hinsichtlich des Islams) und von schwachem Nationalgefühl (hinsichtlich der Nation des Vaters) sei. Unter diesen Umständen neige er, Bāqūrī, dazu, die Zeitehe für erlaubt zu erklären. Die zwölferschiitischen Gelehrten hätten in dieser Frage, d.h. mit ihrem Festhalten an der Zulässigkeit der *mut'a*, Weitblick bewiesen. Der gerecht urteilende Muslim könne eigentlich nicht anders als ihrem Beispiel zu folgen.[183]

Bāqūrī hat nur zwei Vorbehalte hinsichtlich der schiitischen *mut'a*; Zum einen wendet er sich gegen die Regelung, daß die *mut'a* (lt. al-Muḥaqqiq al-Ḥillī) mit einer Muslimin oder Schriftbesitzerin erlaubt, mit einer Heidin oder einer 'alidenfeindlichen Muslimin (*nāṣiba*) aber verboten sei.[184] Bāqūrī versteht unter der *nāṣiba* generell die nichtschiitische Muslimin und verurteilt deren Gleichbehandlung mit einer Heidin als Ausdruck des Fanatismus. Zum anderen moniert al-Bāqūrī die unterschiedliche Wartezeit (*'idda*) der Frau nach Beendigung der *mut'a*,[185] weil die Frau dadurch einer Sklavin gleichgestellt werde.[186]

Bāqūrī ist nicht der erste, der im sunnitischen Bereich im Zusammenhang mit der *mut'a* auf die Situation der in nichtmuslimischen Ländern lebenden muslimischen Männer[187] hingewiesen hat. Seine Äußerung scheint aber die erste aus der Feder eines *Theologen* zugunsten des schiitischen Standpunktes zu sein und hat insofern besonderes Gewicht. Freilich sagt Bāqūrī nichts darüber, ob und in welchem Umfange Schiiten, die in nichtmuslimischen Ländern leben, tatsächlich *mut'a*-Ehen eingehen. Auch erörtert er nicht mögliche Konflikte, die sich

---

[182] S. oben Anm. 82; diese Auffassung wird auch von den obersten Muǧtahids der Zwölferschia im 20. Jahrhundert bestätigt, s. etwa Sayyid Abū l-Ḥasan al-Mūsawī al-Iṣfahānī [*marǧa' at-taqlid* in Naǧaf bis zu seinem Tode 1946]: *Wasīlat an-naǧāt*, 4. Aufl. Naǧaf 1344 H (1925-26), S. 137f.

[183] Bāqūrī: *Ma'a l-qur'ān*, S. 179-80.

[184] *Šarā'i' al-Islām*, ed. Muġnīya (s. oben Anm. 20), Teil 2 S. 24, Z. 5-8.

[185] S. oben S. 4.

[186] Bāqūrī: *Ma'a l-qur'ān*, S. 180.

[187] S. oben S. 23.—Von unverheirateten muslimischen *Frauen* in vergleichbarer Situation (etwa Studentinnen) ist, so weit ich sehe, bisher in dieser Diskussion nicht die Rede.

in solchen Fällen aus der Tatsache ergeben können, daß die *mut'a*-Ehe den Rechtsordnungen der nichtislamischen Welt unbekannt ist.

Es scheint, daß manche in nichtislamischen Ländern lebenden Schiiten hin und wieder versucht haben, mit nichtmuslimischen Frauen Zeitehen einzugehen — gelegentlich wohl auch in einer Weise, durch die die betroffenen Frauen über den Charakter ihrer Verbindung im Unklaren blieben.[188] Ob unter den Bedingungen des langjährigen Aufenthalts in nichtislamischen Ländern die Zeitehe — nach dem Vorbild der *mut'a* — nicht auch für Sunniten erlaubt sein sollte, wird nicht zuletzt durch solche Fälle immer wieder einmal zum Gegenstand der Diskussion in bestimmten sunnitischen Kreisen. Hierzu müssen dann sunnitische Theologen Stellung nehmen. Ein Beispiel liefert etwa der syrische Theologe Muḥammad al-Ḥāmid (gest. 1969). Dieser hat sich allerdings entschieden dagegen ausgesprochen, eine Revision des *mut'a*-Verbots auch nur zu erwägen.[189] Es scheint also, daß al-Bāqūrīs Vorstoß in dieser Sache zunächst eine Einzelerscheinung bleiben wird. Seine Abweichung vom Konsensus der sunnitischen Theologen ist bereits von einem Azhar-Gelehrten scharf gerügt worden.[190]. Auch die kritischen Bemerkungen eines Dr. Muṣṭafā 'Abd al-Wāḥid über *'ulamā'*, „die geistreich erscheinen wollen", und über Anhänger der westlichen Zivilisation, die beide mit dem Hinweis auf die Probleme der muslimischen Jugend — besonders der im Westen lebenden — die *mut'a* für erlaubt erklären möchten, sind wohl nicht zuletzt gegen al-Bāqūrī gerichtet.[191] Dessen Vorstoß hat in der Tat auf absehbare Zeit wenig Chancen, bei der Mehrzahl der sunnitischen Gelehrten Zustimmung zu finden: Es geht hier ja um mehr als eine juristische Einzelfrage. Wie der Azhar-Gelehrte Muṣṭafā Sa'īd al-Ḫinn feststellt, beruht der Dissens über den *nasḫ* der *mut'a*-Erlaubnis auf der völligen Unvereinbarkeit von sunnitischer und schiitischer Ḥadīṯ-

---

[188] Über einen Gerichtsfall in England s. MW 17/1927/411-12.

[189] *Nikāḥ al-mut'a ḥarām fī l-Islām*, Ḥamā o.J.; über den Autor s. 'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz: *al-'allāma al-muǧāhid aš-šaiḫ Muḥammad Ḥāmid*, Beirut 1971.

[190] Dr. Muḥammad al-Aḥmadī Abū n-Nūr: *Manhaǧ as-sunna fī z-zawāǧ*, Kairo 1972, S. 7ff., 192-226 (bes. 223).

[191] *al-Islām wa-l-muškila al-ǧinsīya* (...), 2. Aufl. Kairo 1972, S. 66-71. — Lt. Vorwort, datiert Ramaḍān 1391 H/Oktober 1971 in Mekka, war die erste Auflage des Buches 12 Jahre vorher erschienen. Es war mir nicht möglich zu prüfen, ob diese erste Fassung bereits eine Kritik an Vorschlägen zur Wiedereinführung der *mut'a* bei den Sunniten enthält.

Wissenschaft.[192] Gerade durch nonkonformistische Werke einiger sunnitischer Autoren zur Ḥadīṯ-Kritik — die ihrerseits nicht selten den Beifall schiitischer Gelehrter gefunden haben — ist die innerislamische Auseinandersetzung über die Zuverlässigkeit der Ḥadīṯ-Literatur beider Konfessionen in den letzten Jahrzehnten aufs neue entfacht worden.[193] Die konsequente Verteidigung des konservativ-sunnitischen Standpunktes in dieser Frage gegen schiitische (wie auch abweichlerische sunnitische) Positionen erscheint besonders dem neo-wahhabitischen Flügel der Salafīya so wichtig, daß schon aus diesem Grunde eine Revision des *mut'a*-Verbots nicht in Frage kommen kann: Das gesamte Lehrgebäude dieser Richtung wäre andernfalls vom Einsturz bedroht. Der Vorschlag Bāqūrīs muß also von dieser — gegenwärtig im sunnitischen Lager wieder recht einflußreichen — Gruppierung zurückgewiesen werden. „Liberale" Theologen, die sich dem Vorschlag evtl. anzuschließen geneigt wären, werden dies unter den gegenwärtigen religiös-politischen Verhältnissen der meisten sunnitischen Länder kaum wagen.

Als Abweichung vom jahrhundertelang unangefochteten Konsensus der sunnitischen Theologen ist Bāqūrīs Stellungnahme bemerkenswert genug. Es entzieht sich meiner Kenntnis, ob schiitische Autoren sich bereits zu diesem Vorgang geäußert haben. Für die schiitische Apologetik, besonders für die Anhänger der offensiven Propagierung der *mut'a*, bedeutet Bāqūrīs Position in dieser Frage geradezu einen Triumph. Sicher werden sie (soweit nicht schon geschehen) diese Stellungnahme aus dem sunnitischen Lager aufgreifen, denn sie stützt die Verteidigung einer Institution, lie mit dem historischen Selbstverständnis der Zwölferschia eng verbunden ist. So dürfte der ägyptische sunnitische Gelehrte Muṣṭafā Šak'a mit der Äußerung recht behalten, die er an den Schluß seiner Bemerkungen über die *mut'a* als Streitpunkt zwischen Sunniten und Zwölferschiiten gestellt hat: „Wir glauben, daß der Meinungsunterschied in dieser Frage nicht enden, sondern unaufhörlich weitergehen wird".[194]

---

[192] al-Ḫinn (s. oben Anm. 12), S. 586-89.

[193] Zu dieser Auseinandersetzung s. G. H. A. Juynboll: *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.

[194] *Islām bi-lā maḏāhib*, 2. Aufl. Beirut o.J. (1971), S. 191-93 (Zitat: S. 193 Mitte).

Liste der in den Anmerkungen verwendeten Abkürzungen

AS = Muḥsin al-Amīn: *A'yān aš-ši'a*, 56 Bde., Bd. 40 (1957) und folgende Bde. hrg. von Ḥasan al-Amīn. [Die mir zugänglichen Bände stammen aus unterschiedlichen Auflagen (Beirut u. Ṣaidā)].

DTS = Āqā Buzurg aṭ-Ṭihrānī: *aḍ-ḍarī'a ilā taṣānīf aš-ši'a*, [mir zugänglich:] Bde. 1-22, Naǧaf und/oder Teheran 1936-74.

MDA = Yūsuf As'ad Dāǧir: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*, II/1 (Beirut 1956), III/1-2 (Beirut 1972).

MK = Ḫānbābā Mušār: *Mu'allifīn-ī kutub* (...), 6 Bde., Teheran 1962-66.

MMI = Gūrgīs 'Awwād: *Mu'ǧam al-mu'allifīn al-'irāqiyīn*, 3 Bde., Bagdad 1969.

TAS = Āqā Buzurg aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt a'lām aš-ši'a*, Bd. I: *Nuqabā' al-bašar* (...), qism 1 u. 2 Naǧaf 1954-56, Bd. II: *al-kirām al-barara* (...), qism 1-4 Naǧaf 1954-68.

ZDMG = *Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Korrektur-Nachträge

Zu Anm. 4 und 12-14: S. auch W. Madelung: *Shi'i Attitudes toward Women as reflected in Fiqh*, in: A. Lutfī al-Sayyid Marsot (ed.): *Society and the Sexes in Medieval Islam* (= Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference), Malibu/Cal., 1979, S. 69-79 (dort bes. 71-73 u. 78-79).

Zu Anm. 14 Mitte: Ähnlich wie Kāšif al-Ġiṭā' argumentiert auch Hāšim Ma'rūf al-Ḥasanī: *Ta'rīḫ al-fiqh al-ǧa'farī. 'Arḍ wa-dirāsa*, o.O.u.J. (ca. 1960, Beirut?), 174-75.

Zu Anm. 31: Ṣalāḥ ad-Dīn Munaǧǧids Buch *al-ḥayāt al-ǧinsīya 'inda l-'arab* (...), 2.A. Beirut 1975, ist in dieser Hinsicht nicht ergiebig (zur *mut'a*: S. 28-31).

Zu Anm. 53: Ferner K. Dilger: *Rechtsfortbildung durch „siyāsa", dargestellt am ṭalāq in Iran*, in: *Islamkundliche Abhandlungen aus dem Institut f. Geschichte und Kultur des Nahen Ostens an der Universität München*, 1974, S. 49-62.

Zu Anm. 104: Vgl. jetzt auch die englische Fassung eines ihrer Bücher, i.e. N. el-Saadawi: *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World*, London 1980.

Zu Anm. 119: Zur neueren Diskussion zu diesem Thema s. M. Zahniser: *Insights from the 'Uthmāniyya of Al-Jāḥiẓ into the Religious Policy of Al-Ma'mūn*, in: MW 69/1979/8-17.

Zu Anm. 160: Auch der deutsche Schriftsteller Armin T. Wegner behauptet, in Naǧaf prostitutionsähnliche Praktiken beobachtet zu haben, s. seinen Artikel *In der verbotenen Stadt. Nedschef, das Heiligtum der Schiiten*, in der sozialdemokratischen Zeitung *Vorwärts*, 48. Jgg., Nr. 273 vom 14.6.1931.

Zu S. 14 oben: Ḫumainī und andere führende Persönlichkeiten der religiös-politischen Oppositionsbewegung gegen den Schah haben sich eindeutig im Sinne der im vorliegenden Beitrag behandelten „offensiven Apologetik" hinsichtlich der Zeitehe geäussert, s. etwa das Buch des am 1.5.1979 von Angehörigen der Terrororganisation *Furqān* ermordeten Theologen Murtaḍā Muṭahharī: *Niẓām-i ḥuqūq-i zan dar Islām*, Teheran 1974, S. 24-52. Dem Impressum zufolge war das Buch zuvor (1966-67) als Artikelserie in der Zeitschrift *Zan-i rūz* erschienen. Über Muṭahharī s. Y. Richard: *Le shi'isme en Iran*, Paris 1980, S. 107f. (vgl. auch oben Anm. 54). Von Ḫumainī selber scheint keine Abhandlung zur Frauenfrage vorzuliegen, doch ist seine Einstellung dazu leicht an seinen Fetwas abzulesen, s. *Risāla-yi tauḍīḥ al-masā'il* (hektographierte Fassung, o.O.u.J.); dort zur *mut'a* S. 387f. (nos. 2421-32) und vereinzelt in den Anhängen, vgl. auch *Zubdat al-aḥkām* (s. oben Anm. 8). Angesichts dieser Stellungnahmen des Führers der Revolution können *mut'a*-Fälle von den nach der Revolution eingerichteten Scheriatsgerichtshöfen nicht mehr in Anlehnung an die früheren Familienschutzgesetze entschieden werden. Diese neuen Gerichtshöfe sind allerdings noch nicht zahlreich, und völlig überlastet, s. *Tehran Times* vom 18.8.1979.